

Cristo, la cruz y la resurrección desde la cosmovisión indígena expresada en su religiosidad popular contemporánea

Christ, the cross and the resurrection from the indigenous worldview expressed in its contemporary popular religiosity

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes *

RESUMEN

Cristo, como personaje de orden Sagrado, se insertó en las tradiciones religiosas indígenas americanas en sintonía y congruencia con la sensibilidad local de entendimiento ancestral del ámbito sacro y el modo propio humano de comunicación con esa dimensión trascendente. Por ello recurrimos a los términos de reformulación simbólica o resemantización cultural, para tratar de explicar un proceso cultural y religioso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre la población nativa. De una u otra forma se logró una “traducción local” del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales, logrando una síntesis religiosa que se ha consagrado como cristianismo indígena.

ABSTRACT

Christ, as a character of the Sacred order, was inserted into the American indigenous religious traditions in harmony and congruence with the local sensitivity of ancestral understanding of the sacred realm and the human way of communication with that transcendent dimension. For this reason, we resort to the terms of symbolic reformulation or cultural resemantization, to try to explain a cultural and religious process that occurred in the midst of great intercultural complexity, aggravated by the violence exerted physically and symbolically on the native population. In one way or another, a “local translation” of Christianity was achieved from the different indigenous groups that actively integrated the new sacred

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

entities proposed by Christianity into their ancestral religious traditions, achieving a religious synthesis that has been consecrated as indigenous Christianity.

PALABRAS CLAVE

Religiosidad popular, cristianismo indígena, reformulación simbólica, resemantización cultural, sincretismo, Cristo

KEYWORDS

Popular religiosity, indigenous Christianity, symbolic reformulation, cultural resemantization, syncretism, Christ

El proceso inicial de evangelización en la América indígena partió de un método que consideraba legítima la expansión del cristianismo incluso con el uso de la fuerza y cohesión, prescindiendo de la convicción de las conciencias bajo una doble premisa de urgencia. Por un lado, para no perder irremediamente las almas de los neoconvertidos si por su obstinación e ignorancia se rehusaban a bautizarse; entonces, la muerte ganaba esas almas para el maligno. Por otro, por una firme convicción de una capacidad limitada de los indígenas (como menores de edad, o entes de razón limitada necesitados de tutela). Bajo estas dos premisas se implementó el método de la *tabula rasa*, la cual consiste en una concepción mecanicista de la realidad social donde se concibe que la cultura, tradición, costumbres y prácticas sociales y religiosas pueden demolerse hasta erradicarlas desde sus cimientos, dejando al sujeto social en un estado primigenio y puro, en el que se puede edificar la nueva estructura religiosa del cristianismo al modo ibérico.

Evidentemente, este método no se implementó por primera vez en América, pues ya se había propuesto y ejecutado en la península ibérica cuando se expulsó a los moros y judíos, pero con la posibilidad de quedarse y convertir a quienes que lo quisieran; después, tocó el turno a los nativos de las islas Canarias. Así que, al aplicarse con los nativos de la América indígena, ya llevaba un camino recorrido.

No obstante, las limitaciones propias de la época impidieron a aquellos hombres confrontarse con lo que hoy hemos acuñado bajo los términos de *interculturalidad*, *etnocentrismo*, *relativismo*, *diálogo interreligioso*, *inculturación*, *alteridad* e *intersubjetividad*.

Las fuentes históricas disponibles, muchas de ellas redactadas por los mismos frailes que estaban luchando por la evangelización de estos territorios, nos hablan de un resultado muy diferente al pretendido por la *tabula rasa*. Desde el ámbito de la antropología, Félix Báez- Jorge, por ejemplo, ha propuesto, más bien, los términos de *reformulación simbólica* o *resemantización cultural*, para tratar de explicar un proceso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre los nativos. De una u otra forma, se logró una traducción local del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales. Esto logró una síntesis religiosa que se ha consagrado como *cristianismo indígena*, una vía de doble sentido en la cual se cristianizó el mundo cultural indígena, a la vez que se indigenizó el mensaje cristiano.

CRISTO Y LA CRUZ INSERTOS EN EL MUNDO CULTURAL INDÍGENA

Podemos apuntar ahora que Cristo se incorporó a los diferentes grupos étnicos indígenas de distintas maneras; entre ellas, destaca, por lo repetitivo, su presencia como sol, maíz y héroe cultural.

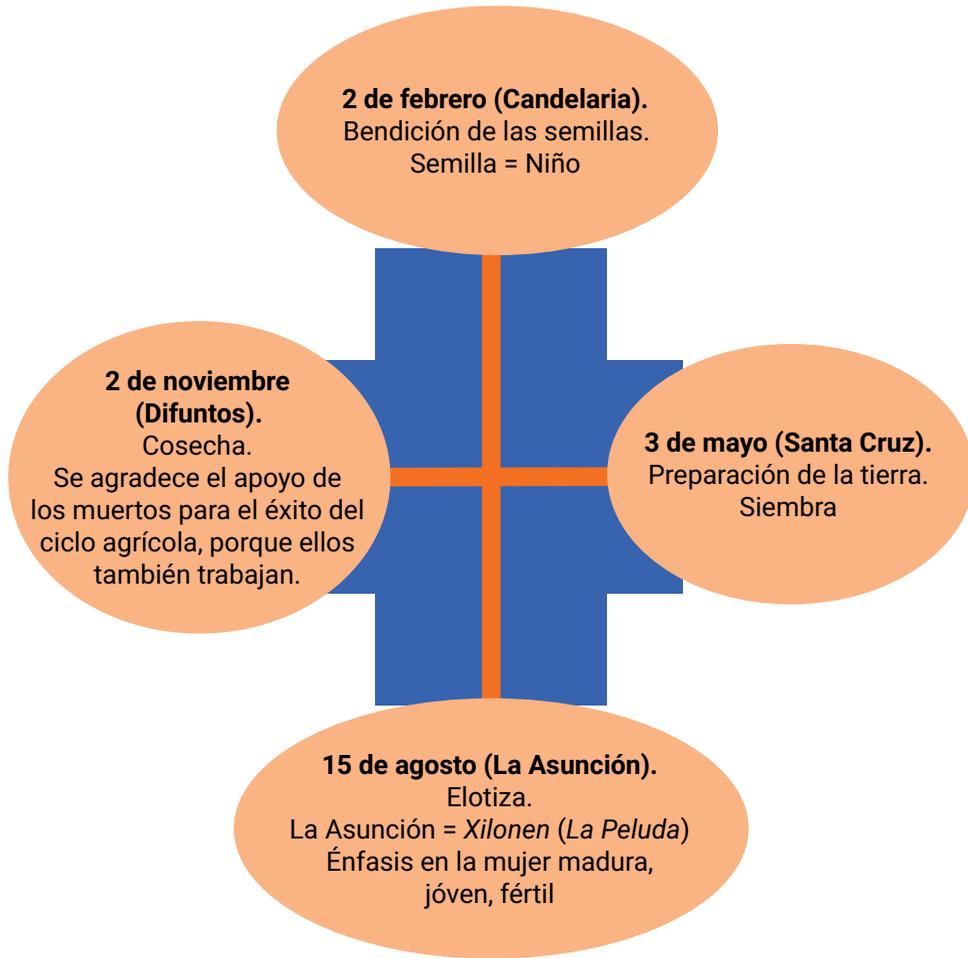
No es posible homologar a Cristo entre todos los indígenas porque ellos no son iguales entre sí; además, en el término genérico *indígenas* se engloban muchísimos grupos étnicos que, aunque tienen ciertas semejanzas, son definitivamente diferentes entre sí.

Con base en esas ciertas semejanzas, podríamos referir que, en la transición de sus respectivos sistemas religiosos autóctonos y autónomos en la época prehispánica hacia el proceso de evangelización sistemática de la primera mitad del siglo XVI, los empates culturales y coincidencias simbólicas y mitológicas fueron muchas. Definitivamente, para los nahuas del centro de México, escuchar hablar de Jesucristo a los frailes mendicantes no debió parecerles del todo ajeno. Si consideramos los antecedentes de sus propios relatos míticos, no debieron sorprenderse de que Jesucristo naciera de una mujer sin concurso de varón (Huitzilopochtli)¹ o que, siendo hombre, fuera también Dios, razón por la cual estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, se fue y prometió regresar (Quetzalcóatl).² Que muriera, fuera puesto en tierra y volviera a la vida, se convirtiera en pan y lo consumiéramos (el maíz). Su sangre nos dio vida (el autosacrificio de Quetzalcóatl³ sobre los huesos sagrados de los ancestros, de donde provenimos nosotros). Un Dios sacrificado era bien entendido en el mito del Quinto Sol, donde los dioses se sacrifican en Teotihuacán.⁴ Que su carne y sangre fueran ofrecidos ritualmente para la comunión sagrada mediante la ingestión de Él como alimento (los sacrificados y su consumo ritual en la comida sagrada posterior al sacrificio, así como los dioses hechos con amaranto rociados con la sangre de los sacrificados y después consumidos ritualmente).

De estos antecedentes remotos parte un cristianismo agrícola que aún devela la antropología contemporánea. La ritualidad de la Semana Santa con el Santo Entierro, el cuerpo muerto puesto en tierra del que brota la vida, es la semilla que germina y da mazorcas para nuestra manutención. La visión indígena de una trinidad que se completa entre padre-hijo y la Virgen (dejando un poco de lado al Espíritu Santo) es la visión agrícola del padre (masculino-celeste), la madre (femenino-terrestre) y la lluvia como fertilización del padre a la madre y el hijo que brota de la madre fecundada (el maíz). Así, podemos mencionar la cruz como marcador del calendario

agrícola regido por el santoral católico; pero, obviamente, en las fechas que esta latitud mesoamericana impone.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



Urdimbre y Trama, año1, núm.1, enero-junio 2023, pp. 223-257

Figura 1. La Cruz como marcador simbólico de los momentos cruciales del ciclo agrícola del maíz y sus tiempos determinados por el santoral católico.

En este sentido, se generan las peculiaridades de un cristianismo agrícola de marcado carácter cultural indígena.

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO DESDE LA PERSPECTIVA CULTURAL INDÍGENA EN MÉXICO

El tema de la resurrección es difícil de entender —humanamente hablando—, pues va contra la lógica de un tiempo lineal cuyo punto final e irremediable es la muerte. Por ello, representa una peculiar originalidad del cristianismo en el mundo religioso global, distinta de otras concepciones religiosas preexistentes que implican el resurgimiento de la vida, como la transmigración de las almas y la reencarnación. Recordemos la experiencia de san Pablo narrada en los Hechos de los apóstoles en el Areópago: cuando hablaba a los atenienses predicando a Cristo y parecía que empezaba a captar su atención hasta llegar la resurrección de Jesús de entre los muertos, recibió una cortante respuesta descreída y un tanto sarcástica: “De esto ya te oiremos hablar en otra ocasión” y se fueron (He, 17, 32).

En los pueblos indígenas mesoamericanos, en especial en los nahuas del centro de México, tal tema no debió serles ajeno. Existían antecedentes culturales en sus mitos y símbolos religiosos que los tenían habituados al resurgimiento de la vida después de la muerte. No estamos diciendo que el concepto cristiano de la resurrección como tal ya existía entre ellos, sino que había cierto empate temático con sus propios relatos religiosos que hacían embonar la cuestión de la resurrección.

Si bien para los frailes evangelizadores al principio eran puntos de contacto, estos empates simbólicos a la larga se convirtieron en verdaderos escollos a su labor evangelizadora, como cuando fray Diego Durán aseveraba que hay “necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos”.⁵

Entre esos enmarañados antecedentes que “frissan tanto con los nuestros”, como dijera fray Durán, está la concepción de vida y muerte en las cosmovisiones indígenas, donde, hay que decirlo, se creía en la vida después de la muerte, en un claro paralelismo con la visión cristiana, pero con marcadas diferencias. Por ejemplo, la existencia del cielo y del infierno —como regiones de bien y mal absolutos— era algo completamente ajeno a la vivencia indígena, pues el cielo —o región celeste— era lo que estaba arriba de la superficie del mundo y el infierno —o región subterránea o inframundo— lo que se encontraba debajo de ésta, donde habitamos los humanos; ambas regiones habitadas por divinidades que eran a la vez bondadosas y terribles. Es decir, no había una divinidad que integrara todo lo que cabe en el concepto de *bondad* (luminoso, generoso, dadivoso, propicio para el hombre) y, por ende, tampoco su contraparte demoniaca (obscura, engañadora, maligna, desfavorable), sino que todos los entes sagrados indígenas eran ambivalentes y poblaban el universo en sus tres dimensiones: mundo, supramundo e inframundo, las cuales, al mismo tiempo, tenían facetas dadivosas y otras desfavorables. En otras palabras, todas las entidades sagradas indígenas prehispánicas podían ayudar o destruir al hombre, pues eran “buenas” y “malas”. Lo importante era las fuerzas naturales que regían y los bienes sobre los que ejercían su potestad (o las actividades humanas que patrocinaban); así, Tláloc regía las aguas celestes (pluviales); Chalchiuhtlicue —su consorte—, las aguas terrestres; Cintéotl, el maíz; Mictlantecuhtli, el Mictlán (o reino de los muertos); Tepeyólotl, el interior de los cerros; Tezcatlipoca, la noche y la guerra; Xochiquetzal, la sensualidad y voluptuosidad femenina, y Quetzalcóatl, el viento.

Desde esta lógica religiosa, cada entidad sagrada tenía un coto de poder en el universo y regía sobre los bienes materiales que contenía ese espacio del cual era dueño. Por ello, las entidades sagradas que habitaban el inframundo

eran importantísimas, si consideramos la génesis agrícola de esas culturas. Al llegar la prédica cristiana, los frailes predicadores asociaron las divinidades telúricas con el mundo demoníaco del infierno cristiano presidido por Satanás. Esto coadyuvó a la integración local del personaje Diablo, como un integrante más del santoral católico entre las culturas indígenas, pues el inframundo era una región importante como la matriz de la tierra o el maravilloso laboratorio donde las porquerías enterradas (basura, cadáveres, excremento, vómito) se transforman en flores, frutas y verduras.

En este contexto religioso-cultural, hablar de muerte no implicaba una extinción plena, sino un cambio de estatus ontológico, de actividades y lugar de residencia; pero se proyectaba una prosecución de la vida tal como se observaba en este mundo. Por ello, la celebración de los difuntos era —y es entre las comunidades indígenas contemporáneas— tan importante y significativa, pues mantenía vivo el lazo con los difuntos, quienes no dejaban de pertenecer al grupo social por estar muertos.

La vida se preservaba, por lo que no tuvieron problema al escuchar hablar a los frailes sobre la inmortalidad del alma, de la vida ultraterrena y de la comunión de los santos, pues estaban en su horizonte cultural y desde su peculiaridad existían estas concepciones. Además, el cielo, el purgatorio, el limbo y el infierno —como lugares a donde iban las almas de los difuntos— tampoco les resultaron extraños, pues los indígenas concebían que las almas debían ir a algún lado y radicar allí, diferenciadas de otras almas que habitaban en otros lugares. La diferencia radical estaba en que, desde la originalidad religiosa náhuatl, las almas iban a esos lugares no por cómo se comportaron en vida ni por méritos o deméritos personales, sino según cómo murieron. Es decir, el tipo de muerte marcaba el destino del difunto y su existencia ulterior a la muerte: los guerreros muertos en combate o sacrificados se convertían en colibríes para vivir eternamente entre las flores y acompañaban al sol desde su salida hasta el mediodía; las mujeres muertas al dar a luz eran divinizadas

y se convertían en las Cihuateteo y acompañaban al sol desde el mediodía hasta el ocaso; los ahogados, los tocados por el rayo o quienes tenían alguna enfermedad supurante o que implicara la acumulación de líquidos o fluidos pertenecían a Tláloc e iban al Tlalocan, en el interior de los cerros que, como bodegas inmensas, albergaban eternamente todos los bienes agrícolas; los niños muertos antes de ser destetados iban al árbol de “chichis”, que daba como frutos tetas de donde se aferraban a amamantar las almas de los bebés; finalmente, los que morían de muerte natural o, como decimos comúnmente, “de viejos y en su cama”, iban genéricamente al Mictlán, el reino presidido por Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, señor y señora de los descarnados.

Los mayas añadían a las almas de los suicidas —que eran eternamente consoladas por Ixtab, diosa del suicidio— a estos destinos, pues entendían que quien llegaba a eso requería consuelo, pero tenía que ser ahorcado, tal como la diosa aparecía en sus representaciones: ahorcada colgando de una viga.

EL SÍMIL DE LA RESURRECCIÓN EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

Al tomar en cuenta estas referencias, podemos afirmar que dentro de la tradición religiosa náhuatl había antecedentes locales de muy marcada semejanza con la resurrección. Recordemos que, para poblar la tierra, en la creación del Quinto Sol, Quetzalcóatl desciende al inframundo —al Mictlán— y roba los huesos de los ancestros, a los cuales devuelve la vida sangrándose el pene sobre ellos —actividad de autosacrificio muy común entre los prehispánicos—.⁶ De allí venimos nosotros, los macehuales, los “merecidos por los dioses”, pues nos merecieron con su sangre. Este mito de origen tenía una muy marcada referencia astronómica, pues a Quetzalcóatl se le identificaba con Venus, ya que, en su ciclo de 584 días, entra en retrogradación, lo que hace que durante tres días en cada ciclo desaparezca visualmente desde la Tierra para aparecer nuevamente en el horizonte al cabo de ese tiempo.

En los primeros años de evangelización a Quetzalcóatl se le asoció con la figura de Jesucristo, debido al descenso durante tres días a la región de los muertos y en paralelo con los tres días de Jesús muerto, desaparecido, antes de volver triunfante de la muerte. Además, Quetzalcóatl también primero fue hombre y después dios, razón por la cual estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, se fue y prometió regresar: como habitante de Tula fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura, el arte y demás. Engañado por sus enemigos, yace con su hermana después de una borrachera con pulque y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino.⁷

Algo semejante (resurgimiento a la vida después de la muerte) ocurre con los demás dioses que se sacrificaron en Teotihuacan, Teccuciztécatl y Nanahuatzín, quienes se arrojaron al fogón y emergieron como el Sol y la Luna, ideología implícita en los actos sacrificiales estatales, donde el sacrificado asumía en su persona al dios al que se ofrendaba. Es decir, se convertía en el dios personificado que, mediante el ritual, se repetía el sacrificio primigenio, regresando a la vida como ente divino. Quizás el caso más representativo es el maíz, que se coloca bajo la tierra, muere y resurge en una nueva vida que da fruto y, a su vez, da más vida.

En definitiva, desde la perspectiva cultural indígena mesoamericana, Cristo muerto, sepultado y resucitado, se relacionó simbólicamente al grano sembrado, que desaparece momentáneamente y resurge vivo y fructificante. En el cristianismo arraigado en esas culturas agrícolas, estos elementos simbólicos aún son referentes importantes de la vida ritual cristiana en medio de la actividad predominantemente agrícola.

En varias comunidades indígenas contemporáneas de México —sobre todo, en el centro—, la celebración de la Semana Santa incorpora muchos elementos que sólo pueden ser entendidos y valorados desde una cultura agrícola. Por ejemplo, la bendición de las semillas el Viernes y Sábado Santo o cuando alrededor del Cristo muerto colocan las semillas de maíz, frijol y calabaza para después ser sembradas en la milpa. Para ellos es muy importante estar en contacto directo con el cuerpo del Cristo yacente, ya sea en bolsas, morrales o canastas; pero pegado a sus costados, entre los brazos, piernas, manos o, incluso, sobre él. Dicha referencia del Cristo muerto que resucitará se asocia de manera simbólica a las semillas que recrearán ese proceso al germinar.

Desde esta perspectiva, la valoración de la resurrección de Jesús se relaciona con la vida que continuamente resurge, obviamente, en una concepción del tiempo cíclico y no lineal propio de estas culturas, habituadas a los constantes ciclos naturales repetidos año con año en el contexto agrícola.

Así, la celebración de la Semana Santa en comunidades campesinas de origen indígena en México y Latinoamérica deja entrever una amalgama de elementos tanto católicos —provistos por los agentes eclesiásticos de evangelización—, como culturales —eminentemente locales en una ritualidad operativa— que permite la convivencia de ambas procedencias. Este hibridismo posibilita la interacción más que la ruptura, aun cuando las relaciones pueden ser bastante tensas y conflictivas. Me parece oportuno recordar que la religiosidad popular es una expresión religiosa permeable y espontánea, que nos habla de relaciones con lo divino signadas por ser básicamente sencillas, directas y operativas:

Hablar de la Semana Santa como ritual es un ejercicio no carente de dificultad, ya que, aun siendo éste un vocablo muy recurrente en la literatura antropológica, con una presencia densa en muchas y variadas etnografías, se trata de un concepto difícil de definir [...] Lo cierto es que, hablar de ritual, y en nuestro caso del ritual de la Semana Santa, es hacerlo de conductas sociales, prácticas colectivas, comportamientos grupales, que no son espontáneos, improvisados o pasajeros, sino significativos y funcionales para la sociedad que los crea y utiliza [...] Es indudable la formalización de la Semana Santa, así como la eficacia que ésta tiene en la consecución de objetivos: religiosos, pero también de otro tipo, caso de objetivos de reproducción de identidades colectivas, de grupo local o de género, por mencionar algunos. La Semana Santa se convierte así en un ritual religioso en el que se trascienden los niveles de identidad como grupo de los católicos activos que participan en ella, constituyendo un contexto idóneo para la reproducción de identidades colectivas de otra índole, caso de identidades asociadas a la pertenencia a un barrio, a una ciudad, a un pueblo o a cualquier otra circunscripción socioterritorial. Se trata de un momento en el que la capacidad expresiva de los íconos religiosos, en tanto que símbolos, trasciende a lo puramente religioso, enmarcándose en contextos sociales más amplios. Es por ello que la Semana Santa permite situarnos en un tiempo de gran ritualidad, en el que sorprende la masiva participación de gente en los eventos que en él tienen lugar, si tenemos en cuenta, a tenor de las estadísticas sociológicas, la escasa práctica cristiana de esta misma gente.⁸

En México y Latinoamérica, tanto Cuaresma como Semana Santa denotan una lectura local de parámetros doctrinales impuestos desde la universalidad de la Iglesia, los cuales deben reformularse localmente para hacerlos propios. Por ello, el conflicto implícito en el título de esta introducción nos refiere al vaivén entre lo solapado, lo aceptado y lo prohibido desde la estructura eclesiástica frente a fenómenos religiosos reinterpretados localmente, donde no necesariamente hay coincidencia entre lo popular y lo oficial. Lo fascinante es que esa falta de coincidencia doctrinal no impide del todo la

posibilidad de una convivencia (aunque sea ríspida y conflictiva) entre ambos sectores: lo oficial y lo popular. La posibilidad de subsistencia de lo diverso en la pluralidad de expresiones concretas alrededor del centro de gravedad aún aglutina, aunque no de manera uniforme.

Cabe resaltar la peculiar manera de celebrar la muerte y resurrección de Cristo en algunas comunidades indígenas de los Andes en Perú, donde la muerte de Cristo no se ve con recato, sino como carnaval y desenfreno, el cual se espera durante todo el año, pues *Muerto Cristo no manda más sobre la tierra*. Esto quiere decir que los indígenas de ese lugar ven la muerte desde la siguiente lógica: si el pecado existe porque Dios nos ve y castiga la transgresión, cuando Dios está muerto (de viernes a domingo), todo se vale; el pecado no existe, pues quien lo garantiza mediante su vigilancia y sanción está muerto. Esos tres días son de carnaval, exceso y fiesta, siendo la celebración de la resurrección de Cristo la vuelta al orden común, donde nuevamente se establece la vida y se vuelve a los cauces de medida y decencia.

Con casi cinco siglos de antigüedad, la Semana Santa es uno de los ciclos festivos más trascendentes e importantes de México, pues mantiene su arraigo, no obstante el devenir histórico modernizador que se vive en nuestro país. Asimismo, expresa elementos de tradición indígena relacionados con la tradición cristiana proveniente de la España barroca. Dicha conjunción de elementos ha originado una de las celebraciones del ciclo católico más importante de los pueblos indígenas mexicanos. El fundamento de estas celebraciones desde su originalidad cultural puede encontrarse en la búsqueda de la fertilidad de la tierra y el continuo ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza. De allí el marco agrícola que encuadra la resurrección de Cristo entre estas poblaciones.

Dramatizada en decenas de pueblos, la escenificación de la pasión y muerte de Jesús en la Cruz constituye la parte central de la celebración con la que se recuerda cada año el pasaje más importante de la historia cristiana.

Esta tradición se remonta a la época de contacto entre los españoles colonizadores y las culturas que encontraron en el Nuevo Mundo, donde los misioneros católicos llegados de España a principios del siglo xvi incorporaron a la catequización las escenificaciones con fines evangelizadores. Paulatinamente, los misioneros (franciscanos, en primer lugar) introdujeron al país las fiestas y celebraciones. Mediante el género artístico didáctico-religioso-popular, pueblo y clero se unieron en las escenificaciones de la adoración navideña, el Día de los Inocentes, la Epifanía, el Domingo de Ramos, Viernes Santo y la Pascua de la Resurrección, principalmente.

Recordemos que en los pueblos indígenas mexicanos Jesucristo fue adaptado como parte integral de sus cosmovisiones ancestrales y como elemento endógeno que pasó de una propuesta exterior hecha por foráneos a una asimilación local internalizada por las diferentes culturas, convirtiéndose en parte inherente de un discurso religioso de tradición ancestral. La resurrección de Cristo también siguió ese proceso de apropiación cultural a un contexto agrícola en los lineamientos simbólicos de las culturas indígenas.

Los cristos hermanos: los siete señores otomíes y los cuatro cristos hermanos purépechas

En el Valle del Mezquital, Hidalgo, es común la referencia a los siete cristos hermanos o los siete señores otomíes. Si bien no hay un consenso general acerca de los siete cristos, ya que varía de una zona a otra, sí es un común denominador tanto el número siete, como la referencia a los cristos más poderosos, entre los cuales se menciona al de Chalma, al de Ixmiquilpan y al del Arenal. Los demás pueden variar de lugar a lugar en uno o dos que se intercambian, pero la referencia generalizada a estos siete señores llama mucho la atención. De acuerdo con Sánchez Vázquez,⁹ los siete señores hermanos son los siguientes:



Foto 1. La portentosa imagen del Señor de Chalma, Estado de México. AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.

Foto 2. El Señor de las Maravillas de el Arenal, Hidalgo.
AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.





Foto 3. El Señor de Jalpan, Ixmiquilpan, Hidalgo. AUTOR: César Fernando Hernández Colín. Acervo orp. Exposición fotográfica "Creo en un solo Dios... aunque no lo nombre como tú".

Foto 4. El Señor del Santuario Mapethe, Cardonal, Hidalgo.
AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.





Foto 5. El Señor del Buen Viaje, Orizabita, Hidalgo. AUTOR: María Félix Quezada Ramírez, Las comunidades indígenas de Hidalgo, Ixmiquilpan, vol. v. Colección: "Las comunidades indígenas del estado de Hidalgo", Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2015, p. 122.

Foto 6. El Cristo de Santa Teresa, Ciudad de México.
AUTOR: "Fiesta del señor de santa Teresa", Amigos de Teresa [en línea], s.l., 2011, <https://teresa-sxxi.blogspot.com/2011/05/fiesta-del-senor-de-santa-teresa.html>





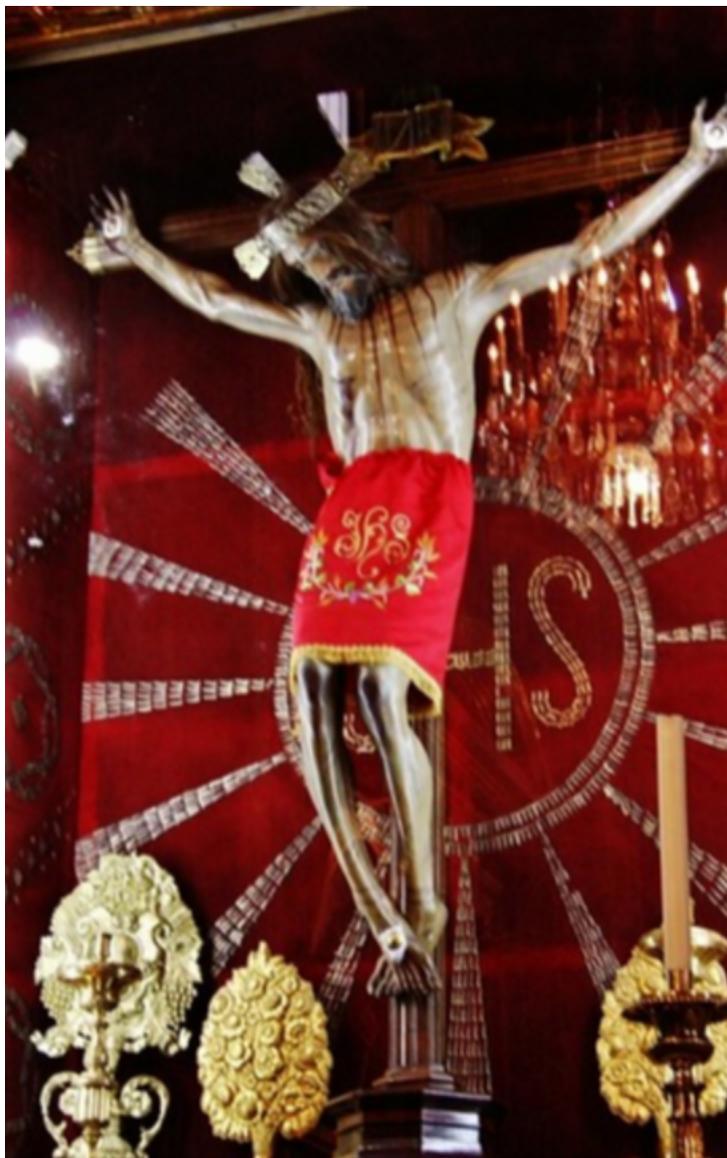
Foto 7. El Cristo Negro del Veneno, Catedral Metropolitana, Ciudad de México. AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.

Se considera que estos cristos son ricos y poderosos, y su fuerza efectiva en el orden de los milagros concedidos se debe a ese rango de poder y riqueza. Por lo tanto, hay que destacar la primacía del señor de Chalma en este sentido, pues él es el más fuerte, rico y poderoso, ya que concede los milagros más difíciles. Hay un rango implícito, una verdadera jerarquía de los personajes de orden sagrado, donde destaca el Señor de Chalma.

En Hidalgo sucede algo similar a esto, con la hermandad de los cuatro cristos hermanos de los Purépechas, a la cual Carrasco¹⁰ refirió al tratar sobre el catolicismo popular de los tarascos.

Foto 8. El cristo de los Milagros de San Juan, Michoacán.

AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.



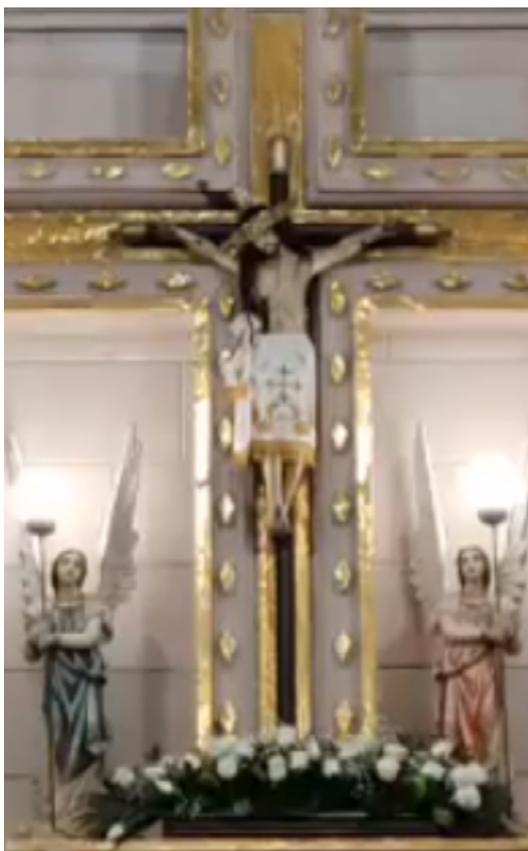


Foto 9. El Santo Cristo Redentor de Tingambato, Michoacán.
AUTOR: "Parroquia de Tingambato Michoacán", Facebook, s. d., <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064794008318>

Foto 10. El Cristo Milagroso de San Pedro Zopoco, Michoacán. AUTOR: José Luis Trejo Alejandro, Milagroso santo Cristo de Zopoco en la cañada de los Once Pueblos, Michoacán [en línea], <http://jaimeramosmendez.blogspot.com/2012/09/milagroso-santo-cristo-de-zopoco-en-la.html>



Foto 11. El Santísimo Cristo de Santa Fe de la Laguna, Quiroga, Michoacán.
AUTOR: Imagen tomada de una estampa devocional con rezos.



En el caso de los cristos hermanos del Valle del Mezquital, cabe destacar la zona territorial-étnica que amparan, donde, desde época prehispánica, los otomíes fueron minusvalorados, confrontados y sometidos por los grupos nahuas. La idea de que estos señores presidan tales territorios y atiendan a los habitantes de los diferentes pueblos arroja mucha luz sobre el papel social que estos personajes de orden sagrado tienen desde la concepción cosmovisional de los lugareños.

LOS CRISTOS HERMANOS: EL SEÑOR DE CHALMA Y EL DIVINO SALVADOR DE SANTIAGO TILAPA, MÉXICO

Ambos cristos, al ser considerados hermanos, una vez al año deben juntarse, pero a quien le corresponde visitar es al Divino Salvador, mediante la peregrinación de Tilapa —pueblo de origen otomí— a Chalma. Esta peregrinación pasa por Xalatlaco portando la imagen del Divino Salvador, o nuestro padre

Jesús, que es hermano del Cristo de Chalma, y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. En su trayecto por Xalatlaco, debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción, en la parroquia, y a san Juan, en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de san Juan tienen, entonces, obligaciones específicas con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener comida y bebida disponibles para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable; esto es, dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua.

Este hecho resulta muy significativo, pues, aunque son evidentes las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, también aparecen bajo ciertas circunstancias obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo; en este caso, con la otra comunidad que los visita. Obviamente, estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, pues los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de san Juan, pero también es cierto que estas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del santo Santiago en Tilapa.

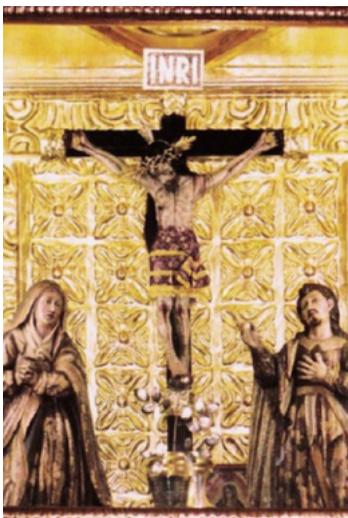


Foto 12. El Divino Salvador de Santiago Tilapa, México. Hermano del Señor de Chalma.

AUTOR: Estampa repartida por los mayordomos en la fiesta del Divino Salvador, 2006.

Este dato se asocia mucho con lo registrado por Giménez¹¹ en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo san Pedrito peregrina una vez al año en enero al Santuario de Chalma. A él se le trata de manera especial respecto de los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que el citado incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el siglo XIX. Muy probablemente, en este caso específico de la relación Tilapa-Chalma, las relaciones de parentesco entre los santos correspondan a episodios históricos entre las comunidades en cuestión.

LOS SANTOS COMO PERSONAJES SOCIALES DE ORDEN SAGRADO: ENTES VIVOS Y PARTICIPANTES CON VOLUNTAD Y DECISIÓN

Considerar a las imágenes de los santos como mudos predicadores de otra historia responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de Morelos y partes colindantes del Estado de México, donde se les considera personajes dinámicos presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña o resina. La otra historia que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que sugieren soluciones inmediatas; allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible. Las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos.

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una virgen o un santo cualquiera; todos son *los santos* o *santitos*, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen,

una Santísima Trinidad, un arcángel, san José, santa Catarina o san Juan; todos son genéricamente referidos como *los santos* o *las santas*. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas *vírgenes*. Esto no proviene de la enseñanza clerical que insiste en los niveles de veneración: latría, dulía e hiperdulía;¹² más bien, responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral y conviviendo, en mayor o menor medida, con la religión oficial.

Una propuesta de análisis a partir de la categoría de religiosidad popular

Aunque las expresiones religiosas populares estén fuera de toda lógica para la Iglesia católica, no quiere decir que sean actividades de suyo insignificantes. Ya están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente, pero evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que, en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea.

En todo caso, cabría reflexionar que, si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y económicamente vulnerables los que se inclinen por estas tendencias de culto. Entonces, debe considerarse que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección, no encuentran refugio en esquemas formales, lo que hace que tiendan tanto a la marginalidad religiosa, como a la de su condición social real. En consecuencia, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohe-

sión y reconocimiento social en “refugios marginales” frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

Al moverse entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia cuasipolicial, la Iglesia católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Es cierto que el devenir histórico nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular o viceversa, a veces, la relación se mantiene cordial; algunas otras, tensa con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural.

Sería pertinente considerar que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne e intercultural. No es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir cómo y qué del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido y, en ese ámbito, no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural.

Al respecto, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural y no monológico, porque, para que exista, ya se han articulado dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas. En la religiosidad popular se da la fusión de sentidos, lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular ignoran plenamente el proceso de conformación de ésta, niegan rotundamente al interlocutor y, en su monólogo, generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

Desde esta perspectiva, toda valoración de la religiosidad popular que se aproxime a esas expresiones desde una posición universal externa a la cultura que funda esta peculiaridad en la vivencia de lo sagrado, tenderá a forzar el entendimiento de lo que se observa con ese criterio universal, dando por resultado un juicio desde la exterioridad del fenómeno religioso y el contexto sociocultural que lo genera. Así, no es raro encontrar pastores que con ahínco pretenden “corregir”, “purificar” o “enderezar” las expresiones religiosas populares para que coincidan con el criterio preestablecido que institucionalmente conciben, sin considerar la particularidad que ha dotado de sentido a dichas prácticas religiosas a nivel local.

El problema de estas prácticas pastorales “correctivas” en relación con la religiosidad popular es que la distancia en la interpretación en lo que idealmente se concibe desde la universalización conceptual se traduce en un abismo de relaciones sociales hostiles en la práctica y convivencia cotidiana. Esto irrumpe en un juego de imposiciones y, a partir de ellas, de reformulaciones hacia la intimidad del grupo local, que tratará de integrar lo impuesto de una forma creativa para continuar con sus propios valores culturales en el devenir de su cotidianidad. La relación dialéctica entre lo popular y lo oficial devela un entramado social donde ambos actores reconocen a la contraparte

y tratan de hacer valer sus propios paradigmas, tanto la parte popular, desde su entendimiento particular de la religión, como la parte oficial, mediante el ejercicio de su autoridad institucional.

Desde la antropología, la propuesta sería, en primer lugar, observar sin emitir un juicio, en aras de comprender a cabalidad el fenómeno religioso observado desde la lógica cultural que lo genera, y no desde la exterioridad del observante.

Las prácticas religiosas populares develan una fusión de sentidos que se torna operativa, en cuanto el grupo social local asume como propios los parámetros cristianos que le son propuestos. Dicha fusión posibilita la interacción de ambos sectores englobados en lo que aquí hemos llamado *popular* y *oficial*. Es un fenómeno social ambivalente. Por un lado, permite la expansión de la iglesia bajo sus propias prerrogativas centradas en el dogma, el canon y la liturgia; por otro, la persistencia social de grupos marginados que en la negociación, reelaboración y asimilación de elementos exógenos encuentran un lugar en el contexto social macro donde están inmersos, generando una singular expansión de lo propio mediante una síntesis con lo exógeno.

La peculiaridad de la interacción dialéctica entre cosmovisiones diferentes es uno de los principales elementos a destacar en la religiosidad popular, ya que denota conflicto, tensión o desavenencias, mas no rupturas definitivas, pues en entre tironeos, el mutuo requerimiento de la contraparte se hace notar.

Cabe destacar que la fusión de sentidos operante en la vivencia religiosa popular se encuentra intrínsecamente asociada al ámbito íntimo del grupo social que la configura. Las prácticas religiosas populares que están plenamente cargadas de significado en un contexto particular, parecerán desprovistas de todo sentido a un observador externo proveniente de otro contexto social.

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la

diversidad que las constituye. En ese sentido, enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de dichas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

CONCLUSIÓN

No puedo omitir a la antropología y a la perspectiva misionológica de la Iglesia católica, porque los trabajos de este proyecto —el cual he tenido el privilegio de presidir durante ya más de ocho años al momento de escribir estas líneas— son parte fundante e interactuante, ya que la perspectiva institucional que da cobijo y soporte a dicho observatorio es de inspiración cristiana con enfoque misionero. La parte antropológica —a la que me considero adscrito en mis investigaciones— es desde donde aportamos lo necesario para la puesta en marcha del Observatorio de Religiosidad Popular, no sólo desde mi posición teórica, sino desde la interacción e interrelación con los colegas que hemos recorrido el camino de formación; por ejemplo, la doctora Johanna Broda en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el doctor Félix Báez-Jorge, en una fructífera relación académica.

Una vez como egresados, distintas actividades académicas nos congregaron y se consolidó un equipo de trabajo que rindió varios frutos en distintos momentos; entre ellos, la base operativa para hacer realidad material este observatorio y su cimentación a sus ya casi diez años de existencia. Me atrevería a decir que hemos convivido felices de nuestras diferencias, sin menoscabo de la participación conjunta en objetivos comunes

como las reuniones plenarias, los conversatorios, las cápsulas informativas, la publicación constante de libros auspiciados por Editorial UIC, los *podcasts* de Religiosidad Popular transmitidos por *Spotify*, el naciente programa de radio *Encuentros con la Religiosidad Popular*, la nueva revista *Urdimbre y Trama*, publicación semestral del ORP, los números especiales que hemos coordinado por parte del ORP en las revistas UIC de Filosofía y Teología, *Intersticios* y *Voces*, respectivamente; además del enorme número de interacciones en eventos conjuntos donde el ORP ha fungido como cocoordinador de mesas, presentaciones, conferencias, eventos académicos, de difusión, entre otros. En este tenor, también destaca la alianza de colaboración académica con la UAEMEX y la cercana colaboración continua con la Maestría de Pastoral Urbana, de la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

La colaboración genuina y mutuamente enriquecedora es posible desde la identidad propia de cada colaborador, sin exigencias veladas de asumir una adscripción confesional para ello. Esta conjunción diversa es uno de los principales motores que ha impulsado este observatorio.

Volviendo a la cuestión de la antropología y la visión de la Iglesia frente a este tipo de fenómenos religiosos populares, encuentro el punto más fuerte de contraste en el momento de la intervención en el contexto cultural donde se atestiguan los fenómenos religiosos. Desde la perspectiva antropológica, no hay por qué intervenir, pues no hay un referente suprahistórico y universal al cual adherirse. El desarrollo de cada cultura se daría asumiendo ella misma los cambios y transformaciones necesarios en su devenir histórico en medio del contexto social más amplio donde se halle inmersa.

Por su parte, la perspectiva misional, en mayor o menor medida, llegará a un punto en que vea necesario (como parte de su tarea definitoria) intervenir en la cultura “huésped” con miras a una mejora, una asignación de contenido que el otro no tiene o la instauración de un sistema de valores ajeno a ese entorno cultural, desde una posición universal y bajo el esquema del cum-

plimiento de un mandato que haría prescindible, o al menos muy abajo en la escala de valores, reconocimiento intercultural, respeto y entendimiento desde la perspectiva ajena del ámbito de lo sagrado.

Soy plenamente consciente de las dificultades interdisciplinarias en el abordaje del fenómeno religioso, especialmente en sus manifestaciones populares, lo cual implica estar lejos de las definiciones doctrinales, litúrgicas y canónicas centralizadas y controladas por un grupo que ostente la representatividad del grupo religioso total y pretendidamente universal. Me parece que la riqueza posible de la diversidad de enfoques sobre el fenómeno religioso puede ayudar a comprender un fenómeno sumamente complejo y multifacético que desborda los intentos monológicos de explicación desde un solo ángulo de observación.

Sólo resta insistir en la necesidad de la participación de estos rituales para poder comprenderlos íntegramente desde la lógica cultural interna que los cobija. La religiosidad popular no puede ser comprendida con objetividad desde arriba y desde afuera. Se requiere compenetrarse en el contexto cultural para vivificar la ritualidad y entender desde abajo y desde adentro lo que ocurre; es decir, entender desde la alteridad qué es lo que hacen. La experiencia de compartir, convivir e integrarse en el complejo ritual de un pueblo es una experiencia fascinante, que no implica la disolución de la propia identidad, pero que sí la requiere, para no exigir al otro la renuncia de la suya para implantar la mía. El esfuerzo invertido en la convivencia y comprensión del horizonte cultural alterno reeditaré en vías abiertas de comunicación para entablar un diálogo intercultural e interreligioso.

¹ Nos referimos al mito del nacimiento de Huitzilopochtli, en el que Coatlicue, su madre, se encontraba barriendo en el cerro Coatépetl, cuando vio caer del cielo un ovillo de plumas que tomó y guardó entre sus ropas en el vientre. Después, cuando quiso tomarla nuevamente, había desaparecido; se le introdujo y de allí quedó embarazada del dios Huitzilopochtli. No tomamos como ejemplo la virginidad, pues ya era madre de al menos 401 hijos (los cuatrocientos surianos y la Coyolxauhqui), pero sí es un embarazo sobrenatural que enmarca el calibre del dios por venir. *Cfr.* Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 69-70.

² Quetzalcóatl, que, como humano habitante de Tula, fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura y el arte. Engañado por sus enemigos, yace con su hermana después de una borrachera con pulque y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino. *Cfr.* Miguel León Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

³ Recordemos que, al destruirse el Cuarto Sol, ya no había humanos. Así que, en el Quinto Sol, la nueva humanidad surge a partir de que Quetzalcóatl se roba los huesos de los ancestros del Mictlán y se sangra su pene sobre ellos (ejercicio común de auto-sacrificio en la época prehispánica). Por ello, somos macehuales (los merecidos), merecidos por la sangre de los dioses. *Cfr.* Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 57-58.

⁴ También nos referimos a la narración del Quinto Sol, en la cual Nanahuatzin y Tecuciztécatl se inmolan en el fuego, resultando el sol del primero y la luna del segundo, pero sin moverse en el cielo; así, esos astros sin dinamismo eran absolutamente inútiles para la agricultura, por lo que todos los dioses deciden inmolarsse y, al hacerlo, inician

los ciclos diurno y nocturno, así como los estacionales. *Cfr.* W. Krickeberg, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 15.

⁶ *Cfr.* E. Matos Moctezuma, México, *op. cit.*, 2003, pp. 57-58.

⁷ *Cfr.* M. León Portilla, *op. cit.*; E. Florescano, *op. cit.*

⁸ Javier Marcos Arévalo y Sebastián Díaz Iglesias, “Lo exótico en lo cercano: rituales y especialidades de la Semana Santa en Extremadura”, en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp.149-171.

⁹ Sergio Sánchez Vázquez, “Visitar el santuario. Los señores otomíes del Valle del Mezquital”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Ritos de paso: Arqueología y antropología de las religiones*, vol. III, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 287-307.

¹⁰ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

¹¹ *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

¹² Desde la teología católica, la latría es la adoración debida sólo a Dios, la dulía es la veneración debida a los santos y la hiperdulía la veneración especial debida a la Virgen María, por ser madre de Dios.