

2

RELIGIOSIDAD POPULAR, EN CONTEXTOS CAMPESINOS DE ORIGEN ÍNDIGENA

Alicia María Juárez Becerril (coord.)

Serie religiosidad popular
desde sí misma



Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena

Alicia María Juárez Becerril (coord.)

Serie Religiosidad Popular desde sí misma

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni | *Rectoría*

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Vicerrectoría Académica*

Ing. Raúl Alberto Navarro Garza | *Dirección General de Administración y Finanzas*

Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra | *Dirección General de Formación Integral*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Dirección de Staff de Rectoría*

P. David Félix Uribe García | *Instituto Intercontinental de Misionología*

Lic. Camilo de la Vega Membrillo | *Editorial UIC*

Primera edición 2019

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

www.uic.mx

editorial@uic.edu.mx

D.R. © Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord. de serie)

D.R. © Alicia María Juárez Becerril (coord.)

ISBN: en trámite

Cuidado editorial: Eva González Pérez

Revisión de textos: Cindy Alejandra Luna González

Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

Índice

V Aniversario del ORP <i>Alonso Manuel Escalante</i>	5
A cinco años de la fundación del ORP <i>Alonso Manuel Escalante</i>	7
Prefacio.....	9
Introducción	
<i>Alicia María Juárez Becerril</i>	15
El intrincado itinerario intercultural implícito en la vivencia religiosa popular de un cristianismo agrícola en contextos indígenas mexicanos	
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	23
El Divino Rostro en andas hasta la tierra: religiosidad popular en un contexto rural, San Felipe Teotitlán, Estado de México	
<i>Alicia María Juárez Becerril</i>	39
El agua en los rituales a la imagen de Cristo en los Altos de Morelos	
<i>Laura Aréchiga Jurado</i>	51
La ritualidad indígena actual en la Huasteca Meridional como expresión de la religiosidad popular	
<i>Yuyultzin Pérez Apango</i>	69
Ofrendas florales para los Santos Patrones de Xico	
<i>Adelina Suzan Morales</i>	89
El Cristo de Yosonotú y la subida al Cerro Yacuilo. Segundo viernes de Cuaresma, Tlaxiaco, Oaxaca	
<i>Ana Laura Vázquez Martínez</i>	105

Polifonía de voces: santos católicos en pueblos mayas de Guatemala <i>Alba Patricia Hernández Soc.</i>	149
Reflexiones sobre el cristianismo andino contemporáneo <i>Luis Millones y Renata Mayer</i>	161
Religiosidad Popular y adaptación a confesiones protestantes en la comunidad de Paqcha-Ayacucho-Perú <i>Walter Pariona Cabrera</i>	175
Sirenas en la Iglesia Magdalena, Parroquia de Indios, en Ayacucho <i>Néstor G. Taipe Campos y Raúl H. Mancilla Mantilla</i>	189
Sobre los autores	225

V Aniversario del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante*

En el contexto general que vive la Universidad Intercontinental (UIC) rumbo a su cincuentenario, la celebración del primer lustro de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante* (ORP) contribuye a enfatizar la preocupación constante de esta casa de estudios por los problemas sociales y culturales que vive nuestro pueblo desde su propia identidad y configuración histórica.

El nombre del Observatorio hace referencia a Monseñor Alonso Manuel Escalante, el primer superior del Seminario de Misiones Extranjeras, a la postre Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras y fundador de la UIC.

Las actividades colegiadas, interdisciplinarias e interinstitucionales que ha coordinado este Observatorio a lo largo de sus primeros cinco años de vida han contribuido a que la UIC asuma un papel protagónico en el conjunto de las universidades mexicanas siempre propositivo, conjuntando esfuerzos para orquestar academia, orientación social, difusión y propagación de la cultura, y haciendo acopio de los frutos de sus investigaciones.

Los principios rectores de la Universidad Intercontinental se enriquecen con los trabajos realizados en el ORP con las reuniones plenarias semestrales que se han celebrado puntualmente desde su fundación, y cuya memoria se ha concretado en diversas publicaciones, ya sea como libros colectivos, o como números especiales de nuestras revistas UIC de filosofía y teología, prolongando las discusiones generadas en esos encuentros con los lectores de otros tiempos y lugares.

La contribución al campo académico de temas interdisciplinarios tan complejos como los que se enarbolan en relación con los cultos populares en México ha sido constante, seria, y abierta a la interacción con los diferentes actores involucrados en manifestaciones culturales específicas, tales como los mayordomos, los pastores, el pueblo devoto y los investigadores sociales que, desde sus diferentes disciplinas, han aportado sugerentes ángulos de interpretación a estos abigarrados fenómenos religiosos, tan vivos y vigorosos en nuestro entorno contemporáneo.

De igual forma, la sana confrontación de posturas diversas frente al fenómeno religioso —a veces incluso francamente antagónicas— da testimonio de la vocación de esta casa de estudios a la apertura, al reconocimiento de posibilidades alternas, al trabajo colegiado y al diálogo intercultural e interreligioso que definen la identidad misionera de la UIC.

Nos sentimos legitimamente orgullosos de la contribución decidida y entusiasta de la Universidad Intercontinental, como la instancia fundadora que ha cobijado institucionalmente al ORP y que, acorde a esta génesis, ha sido la principal convocante al pleno de los miembros para las diferentes actividades en numerosos eventos, tales como foros, exposiciones y publicaciones propias acordes con los objetivos de esta instancia académica.

Afortunadamente, los esfuerzos invertidos para posicionar este Observatorio han sido fructíferos, tanto en el ámbito académico como en el misionero, y han consolidado una relación clara de la UIC con el ORP y viceversa.

Así pues, celebramos el acompañamiento institucional de la UIC hacia el ORP en este quinto aniversario conmemorado mediante la presente obra, distribuida en cuatro volúmenes que abarcan sendos grandes temas que en las discusiones colegiadas han sido constantes, a saber: la posmodernidad y el futuro de la religiosidad popular, religiosidad popular indígena, religiosidad popular en la historia de México y los conflictos inherentes a la religiosidad popular vivida por los pueblos como tradición gozosa, refugio de resistencia ante la incomprensión y asidero inconvencible de su identidad.

Juntos somos orgullosamente UIC
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni,
Rector de la Universidad Intercontinental.

A cinco años de la fundación del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular

Alonso Manuel Escalante

La religiosidad popular en México da testimonio de la vitalidad religiosa de nuestro pueblo que expresa por medio de sus tradiciones y devociones populares la alegría de su fe y lo encarnado del cristianismo en su realidad concreta desde sus propias circunstancias históricas y culturales.

La Iglesia, preocupada por aprovechar esa riqueza de manifestaciones particulares que expresan una espiritualidad genuina e inculturada, ha insistido en años recientes con cada vez más fuerza que es necesario tomar en cuenta estas expresiones para una mejor vivencia de fe en el pueblo de Dios; en este sentido, recordemos que en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, los obispos concluyen el apartado dedicado a la atención pastoral de las devociones populares recomendando “que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio religiosa”.¹ Nos congratulamos que este Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante* que ostenta el nombre del Obispo que hizo realidad la fundación, hecha por el Episcopado Mexicano hace 70 años del Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras y de los Misioneros de Guadalupe, haya respondido con seriedad y generosidad a esta exhortación colegiada de los obispos latinoamericanos, precisamente por medio de este proyecto anidado en nuestra casa de estudios, universidad misionera, próxima a cumplir su 50 aniversario. Y todo esto, debido a la aguda visión y gran liderazgo del doctor Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, quien, como su director, ha sabido dialogar e interactuar con distinguidas y muy diversas instituciones y ambientes, para hacer del Observatorio un referente obligado.

Celebramos las actividades del Observatorio por su primer lustro de vida en su capacidad y fuerza de atracción y unión, que generan comunión. En primera instancia, de las instituciones que le dan cobijo: la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe. Pero también de las instancias académicas:

¹ *Documentos finales de Medellín*, No. 10. (Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septiembre de 1968. Ediciones Paulinas.)

universidades, institutos y centros de investigación, tanto públicos como privados, que han respondido reiteradamente a las convocatorias a participar e interactuar con las casas de comunidades religiosas, seminarios, y demás instancias de formación religiosa, así como con el pueblo que vive estas expresiones religiosas populares desde su propia piel: mayordomos, cargueros, diputados, cofrades, etcétera. Y también la parte eclesiástica con actividad pastoral entre aquellos: santuarios, iglesias, párrocos, diáconos permanentes, catequistas, religiosas y otros más.

Esta obra conjunta presentada en cuatro volúmenes trata de condensar las principales líneas de investigación e interpretación que se han suscitado en las ya diez reuniones plenarias semestrales ordinarias y una sesión extraordinaria. Da cuenta de la diversidad en torno a una problemática común y muy compleja que merece ser abordada desde distintos puntos de vista disciplinares. Así pues, compartimos gustosos estos resultados y reflexiones que abonarán otros contextos con situaciones semejantes, esperando contribuir al entendimiento y valoración de las expresiones religiosas populares contemporáneas, ricos yacimientos de sentido, vivencia y expresión del ámbito de lo Sagrado. ¡Enhorabuena!

P. Raúl Ibarra Hernández, MG,
Superior General de los Misioneros de Guadalupe

Prefacio

La publicación de esta obra, bajo el sello Editorial UTC, da cuenta de un logro colegiado que se enmarca en los preparativos hacia la celebración de los 50 años de esta casa de estudios. La instancia catalizadora de los esfuerzos que rinden fruto en esta obra colectiva es el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP), fundado el 31 de octubre de 2014, y que en 2019 cumple su primer lustro de vida.

Esta obra, que se presentará en cuatro volúmenes, es nuestra forma de celebrar el magno acontecimiento. En su conjunto, pretende ser un aporte concreto de las reflexiones surgidas y confrontadas colegiadamente en estos primeros cinco años de actividades del ORP. Cabe aclarar que las reflexiones no iniciaron en este Observatorio; son un patrimonio que venía gestándose en las instituciones de adscripción de los diferentes miembros fundadores, en variados proyectos de investigación, donde directa o indirectamente la religiosidad popular y los problemas sociales implícitos en ella habían aparecido en escena de forma explícita. Tal fue el punto de partida del ORP: la interacción, puesta en común, intercambio y confrontación de ideas en la búsqueda de comprender las expresiones religiosas populares, aunadas a los muy variados fenómenos sociales adyacentes que posibilitan estas formas concretas de expresión religiosa en la historia viva de las comunidades, que mediante ella cohesionan su vida social, definen su identidad y mantienen lazos comunitarios, vitales para su subsistencia social diferenciada.

La creación de este Observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que espontáneamente surgieron, crecieron, se fortalecieron y dieron muchos frutos académicos. Al contrario; el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Los temas de cada uno de los cuatro libros que conforman la obra total responden a las inquietudes presentadas, discutidas y confrontadas en las diez reuniones plenarios¹ celebradas en estos cinco años. Son los siguientes:

1. *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, coordinado por Ricardo Marcelino Rivas García y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, de la Universidad Intercontinental (UIC).
2. *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, coordinado por Alicia María Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social (CIESAS).
3. *La Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex).
4. *La Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, coordinado por María Elena Padrón Herrera, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretujan mediante las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas.

Nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

El ORP responde a los *signos de los tiempos* contemporáneos, tomando en serio la realidad —no como debiera ser o como nos gustaría que fuera, sino como es— para entenderla y comprenderla, lo que coadyuva al entendimiento del otro; un entendimiento que sea el precursor del diálogo, elemento indispensable para la interculturalidad y las relaciones interreligiosas. De esta manera, esta instancia académica es pertinente en la sociedad contemporánea, donde vivimos un ambiente social de creciente apertura, amigable con la diversidad, de tendencia

¹ Para mayor información sobre ellas, cfr. “Observatorio de la Religiosidad Popular”, *Biblioteca Virtual de Religión Popular* (en lo sucesivo, BVRP), Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular [en línea], <http://cort.as/-GOTF>

descentralizada; pero también tendiente a la disolución cultural y la confusión de identidades que acaban por desfigurarse en un anonimato posmoderno. En este contexto, también es pertinente para la reconfiguración eclesial contemporánea que pretende afinar su inclusión en las nuevas circunstancias sociales en juego en estas tendencias de reconfiguración social a nivel macro. Al articular ambas esferas, los principales logros concretos de este observatorio, y cuyos frutos condensa esta obra de cuatro volúmenes, son los siguientes:

1. Normamos los momentos de encuentro en dos reuniones anuales y sus respectivas publicaciones. Se dice fácil, pero implica un ingente esfuerzo colegiado, donde el apoyo de Editorial UTC ha sido decisivo, además de las revistas propias de filosofía —*Intersticios*— y teología —*Voces*—. En estos eventos y su proyección en publicaciones, hemos logrado integrar a profesores, investigadores y al estudiantado, tanto activo como egresado. No está de más recordar que las publicaciones son el anclaje en la realidad factual frente al inclemente paso del tiempo, y se yerguen como el único testimonio que subsiste a la fugacidad de nuestra brevedad existencial.
2. Consolidamos un equipo base interdisciplinar e interinstitucional de influencia recíproca. Esta interdisciplina no implica sólo el abordaje de una realidad compleja que puede y debe ser explicada desde distintos ángulos, sino que también implica la creación de saberes más elaborados y mixtos, cuya complejidad permita ver más allá de lo aparente. En este sentido, como instancia catalizadora de fuerzas ya existentes y pujantes en el sector académico, social o pastoral, el ORP tiene como mayor virtud posibilitar el paso de una actitud personal frente a los fenómenos religiosos populares a la construcción de un marco conceptual socializado y enriquecido colegiadamente, que posibilita la interacción social aun en medio del conflicto, la desavenencia y el caos.
3. Nos hemos convertido en un referente creciente en el sector académico con buena acogida en el sector eclesial y pastoral, lo cual no es poca cosa. Evidencia que la interacción respetuosa, seria y sistemática da frutos en la construcción de relaciones mutuamente enriquecedoras. Tal es el caso de la invitación expresa recibida al Primer encuentro de Observatorios Católicos en México, convocada por el Observatorio Nacional de la Conferencia del Episcopado Mexicano (OCEM), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), el Centro Católico Multimedial (CCM), la Fundación de la Santa Sede Ayuda a la Iglesia Necesitada (ACN), la Comisión Episcopal para la Pastoral Social (CEPS) y el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV).
4. Este Observatorio ha sido fuente de inspiración fundante (y de acciones colegiadas) para otras instancias semejantes; tal es el caso del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular (GIEIRP), espe-

cialmente en su Biblioteca Virtual de Religión Popular,² y el Proyecto Editorial Senda Libre.³

En este sentido, el ORP responde plenamente a la designación de la UIC como universidad misionera, ofreciendo en la concreción de sus aportes académicos un evidente entrelazamiento con los principios rectores de nuestra casa de estudios: pensamiento de Inspiración Cristiana, Alto Nivel Académico y Orientación Social. Asimismo, dentro de la institucionalidad general de la UIC, el ORP converge en la particularidad del Instituto Intercontinental de Misiónología. Podemos afirmar que la labor de investigación en este Instituto, como parte de la Universidad Intercontinental, es parte inherente a su vocación de universidad —en lo general— y a su vocación misionera —en particular—, pues denota un compromiso específico ya no sólo como universidad de inspiración cristiana, sino que se define muy específicamente como universidad misionera.

Esta apuesta implica una relación con la otredad, la cual deberá definirse en términos de un humanismo cristiano contemporáneo a tono con la interculturalidad y el respectivo diálogo intercultural e interreligioso, propio en un entorno social. Porque este entorno exige una posición clara frente a los apremiantes problemas del ser humano contemporáneo, en su incansable búsqueda del sentido existencial en medio de condicionantes históricas adversas que encausan a la vacuidad, la inhumanidad y el sinsentido.

Hoy en día, la religiosidad popular constituye uno de esos espacios privilegiados en la sociedad contemporánea donde el entrecruzamiento de lo material y lo espiritual se toma muy en serio por los actores de la religiosidad popular, a pesar de su distancia frente a los lineamientos eclesiásticos institucionalizados. El espacio de encuentro está dado; la relación con la trascendencia es ya operativa y real; tal vez resta afinar los detalles de un encuentro mutuamente enriquecedor que, mediante el respeto y el legítimo interés por el otro, lleve a un terreno común donde establecer un diálogo.

En esta obra de cuatro volúmenes, se pretende una aproximación al problema de la religiosidad popular interdisciplinar. Pero no quiere quedarse sólo en el ámbito académico; tiene que revestirse del sentido de lo sagrado de quienes

² BVRP, página de inicio [en línea], <http://cort.as/-GW-Q>

³ "Proyecto Editorial Senda Libre", *Biblioteca Virtual de Religiosidad Popular* [en línea], <http://cort.as/-GW-G> y "Proyecto Editorial Senda Libre" [en línea], <http://cort.as/-GW-h>

cobijan estas prácticas y las reproducen en sus contextos sociales. Esto quiere decir que opera desde un horizonte de sentido existencial y confrontación de la adversidad y la desgracia; fuera de estos marcos no sería entendible lo que se realiza, cree y espera por parte de los sujetos religiosos que hacen operativas estas expresiones religiosas.

Invitamos al lector a adentrarse en estas temáticas, tanto desde la parte racional explicativa, como de la emocional. que mueve a acciones específicas con razones que la razón no podrá entender. La religiosidad popular es vivencial en contextos sociales donde la ordinariad es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas; todo ello se convierte en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga. Aunque ese sentido de lo sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesíásticas oficiales. En las fricciones y tensiones entre los agentes de la oficialidad y los actores de la religiosidad popular se entreteje un conflicto donde muchas veces lo que está en juego son los modos de aproximación y el respeto-reconocimiento de la contraparte.

Este recorrido de cinco años que festejamos con la presente publicación ha sido fascinante y revelador. He tenido el honor de presidirlo desde su momento fundacional y su consolidación inicial. Agradezco a los colegas que generosa y gustosamente accedieron coordinar cada uno de los cuatro volúmenes de esta obra. Su esfuerzo y aporte abre un abanico muy amplio de posibilidades, pues cada uno de ellos escogió libremente a los escritores invitados desde sus ámbitos de especialidad y sus redes de interacción propias, lo que redundó en el enriquecimiento de nuestro Observatorio y la ampliación de nuestras redes de interacción que auguran un futuro saludable para el ORP.

Ducit et Docet

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Presidente de la Mesa Directiva del ORP

Introducción

En octubre de 2019, se cumplieron los primeros cinco años de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular (ORP), al cual pertenezco, junto con otros colegas interesados en los temas de la religiosidad y sus múltiples manifestaciones. Muchos de los trabajos presentados son corolario de investigaciones de larga duración; otros tantos, puntos de partida de nuevas reflexiones. De este modo, los estudios sobre religión y la apertura a la investigación intercultural e interdisciplinar de los fenómenos religiosos populares y procesos sociales implícitos, presentan ventanas inmejorables para conocer a profundidad mayores y mejores elementos acerca del mosaico religioso de nuestro país y otras latitudes.

A lo largo de estos años, hemos avanzado en los propósitos. Prueba de ello son los miembros que se adhieren a este espacio y que se suman a las publicaciones del ORP —en su mayoría, derivadas de los eventos realizados semestralmente—. Sin embargo, a mi parecer, esta obra es de mayor envergadura, pues expresa un esfuerzo colectivo concreto. El presente volumen, *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, es una publicación que, en conjunto con otros tres volúmenes colectivos, constituyen la obra *Religiosidad popular comprendida desde sí misma*, coordinada por nuestro Presidente de la Mesa Directiva del ORP, el doctor Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes.

Este volumen que hoy presentamos me fue encomendado a mediados de 2018. Significó un compromiso, no sólo por el vínculo con redes institucionales sólidas, en actitud incesante de los aportes interdisciplinares, sino porque evidencia una calidad académica en cada uno de los trabajos relacionados con la temática.

La interdisciplina trasciende los límites rígidos entre diferentes áreas de conocimiento, por lo que el trabajo holístico se nutre de la información y de una serie de planteamientos para afrontar la multiplicidad de aspectos que conforman a la sociedad y sus manifestaciones religiosas. En este sentido, varias disciplinas, especialmente la antropología y la historia, junto con la sociología, la geografía y demás se han imbricado para dar respuesta a lo que hemos denominado *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*.

Dicha religiosidad popular campesina constituye una manifestación muy particular de lo sagrado, pues expresa actos concretos de fervor y devoción,

pero también, de reciprocidad y exigencia a las divinidades. En este sentido, se asume una religiosidad a partir de cómo la han suscrito y entendido los grupos campesinos, producto del devenir histórico, la cosmovisión y la relación pendular con los grupos hegemónicos.

Para ser más claros, la religiosidad campesina cuyo origen parte desde lo indígena contiene rasgos sincréticos o de reelaboración simbólica. Divinidades muy particulares como la Sirena y San Juan en un mismo espacio y tiempo coexisten de manera perfecta; don Goyo Popocatépetl y doña Rosita Iztaccíhuatl pueden ser visitados en vísperas de la Santa Cruz, y los días de Todos Santos están vinculados a la celebración de la cosecha. Estos ejemplos trascienden en sus expresiones más significativas, como las ofrendas, los rituales, las peregrinaciones, los rezos, entre otros aspectos que dependen de una lógica local.

Dichas pervivencias culturales se han mantenido por varios factores que van desde la identidad y apego al territorio, hasta la similitud con los pares y la diferencia con el otro. Por ello, se puede hablar de una pluralidad de manifestaciones religiosas que, desde la particularidad campesina, se concreta en festividades y ritualidades, muchas de ellas insertas en el paisaje o en la geografía sagrada.

Vista desde estos ámbitos, la religiosidad puede componerse de varios factores relacionados entre sí y desde esa complejidad hay que entenderlos. Bajo estas propuestas, trascienden en temas relacionados con las conformaciones nacionales, las identidades en construcción y la producción de ideologías.

Además, debe quedarnos claro que dicha religiosidad no constituye rezagos del pasado prehispánico ni transformaciones católicas producto del devenir histórico. Las prácticas religiosas populares de las comunidades campesinas implican juegos de poder, siempre en conflicto, negociación y reajuste. En este sentido, siempre hay que tomar en cuenta los dos contextos pendulares en los que se mueve la religiosidad; interactúa con el marco canónico y abarca los complejos etnoculturales que sustentan los acomodamientos o resistencias de las comunidades indígenas —mediante la apropiación simbólica, el abandono de los territorios sagrados, la persecución a los cultos comunitarios, entre otros.¹

¹ Cfr. Felix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998. De él mismo, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Ahora bien, si señaláramos los elementos principales que componen el estudio de la religiosidad popular campesina cuyo punto de partida son las expresiones indígenas, tendríamos que destacar la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Existe una serie de rasgos estructurales que da especificidad a su conformación; de esta forma, sobresalen ciertos aspectos reelaborados a lo largo del tiempo. De este mono, estamos abocándonos a la aplicación de una perspectiva histórica en el estudio de la etnografía mesoamericana; sin embargo, no se trata de una continuidad directa e interrumpida del pasado prehispánico, sino más bien de un proceso de reelaboración constante, sustentado en raíces antiguas.

La actividad primigenia de las labores agrícolas constituye una característica fundamental. El vínculo del culto campesino con el ciclo agrícola resulta de vital importancia, pues la caída de las primeras aguas es la condición para poder sembrar; por eso, las lluvias, necesarias para la agricultura, son esperadas con ansiedad. De esta forma, para las comunidades indígenas de la época prehispánica y también de la actual, el maíz —junto con otras semillas como el chile, frijol y calabaza— continúa siendo el sustento básico; por tal motivo, hay que hacer las actividades prácticas y religiosas, con el fin de tener incidencia en la conformación de una semilla próspera.

Así, la relación con el paisaje, el papel de especialistas rituales y el apoyo de las entidades sagradas —estas últimas, en reciprocidad por las ofrendas— protegen a las comunidades contra las tempestades y el granizo, y se convierten en parte del complejo de esa religiosidad. Además, se toman en cuenta las estrategias desarrolladas por las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con las imágenes católicas, donde se hicieron presentes significados culturales diferentes, es decir una reinterpretación acorde con necesidades concretas, como diría el doctor Gómez Arzapalo.²

Otra característica de la religiosidad indígena mexicana es el paisaje. Las comunidades hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos, tienen una significación, sobre todo, por su apropiación, reflejada en rituales. Las fechas más importantes para estos ritos agrícolas, dirigidos por los especialistas rituales, son el día de la Santa Cruz —3

² Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "El intrincado itinerario intercultural implícito en la vivencia religiosa popular de un cristianismo agrícola en contextos indígenas mexicanos", en Alicia María Juárez Becerril (coord.), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, vol. 2, Serie Religiosidad popular desde sí misma (R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, coord. general), México, Universidad Intercontinental, 2020.

de mayo—, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos —2 de noviembre—, cuando ese ciclo se cierra. No podemos olvidar el 2 de febrero y el 15 de mayo que también forman parte del ciclo agrícola.

Los rituales y los actores que los realizan merecen una mención especial. En ellos recae la responsabilidad y una serie de obligaciones para que salga todo correctamente antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza. De esta forma, la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación del especialista ritual.³

Las ofrendas también conforman un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana.⁴ Es necesario tomar en cuenta quién las coloca, hacia quién van dirigidas, cuál es el sentido de cada uno de los objetos que las integran, en qué lugar son depositadas; finalmente, hay que poner atención al discurso (las oraciones) que se pronuncia antes, durante y después de colocarlas. Este aspecto es fundamental, ya que su contenido incluye plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María, así como frases en la lengua nativa. Los discursos emanan de la propia cosmovisión de la comunidad, tanto por la expresión de sus necesidades inmediatas, como su por vinculación con las entidades sagradas, en un espacio y tiempo concretos. En la retórica de las oraciones, se hacen presentes las entidades divinas en concordancia con la petición y agradecimiento de la lluvia y el maíz.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno a la religiosidad popular campesina, se entiende su complejidad, sus diferentes modalidades, así como el factor que constituye el sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros se hayan sincretizado con el culto a los santos y la cruz, mediante un proceso de larga duración.

³ Alicia María Juárez Becerril, “Graniceros: el papel de los especialistas rituales y la religiosidad popular”, en Alejandra Gámez y Catharine Good (coords.), *Cosmovisión y ritualidad mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2015.

⁴ Vid. Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa”, en J. Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 531-582.

Alrededor de esta tónica giran los diez capítulos que conforman este volumen; todos evidencian que cada vez hay menos tradiciones con posibilidad de mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Sin embargo, nos invitan a estar atentos a la reorganización de los movimientos históricos de larga duración, a tomar en cuenta la continuidad de las cosmovisiones ancestrales que permiten reforzar los lazos identitarios, tanto locales como regionales, frente al mundo moderno.

De esta forma, el primer capítulo, “El intrincado itinerario intercultural implícito en la vivencia religiosa popular de un cristianismo agrícola en contextos indígenas mexicanos”, está a cargo de Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes. En México, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló en un lenguaje entendible, coherente y significativo, según el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas; así, éstas se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico y lograron integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado. Por ello, este capítulo aborda una explicación surgida de la realidad (desde lo que es y no desde lo que se supone que debería ser) que trata de integrar las diferentes voces de los actores involucrados en esta conflictiva y volátil relación. El autor nos deja en claro que la religiosidad popular es interacción, confrontación, convivencia, negociación, hibridación, es decir, una forma de existencia social que acepta raíces diversas y las reformula desde la operatividad de un sentido eminentemente local que articula y cohesiona estas prácticas religiosas, valiosas para contextos muy específicos.

El segundo capítulo, intitulado “El Divino Rostro en andas hasta la tierra: religiosidad popular en un contexto rural, San Felipe Teotitlán”, *Estado de México*, es de la pluma de Alicia María Juárez Becerril. El paseo de santos y vírgenes por los campos es una práctica de acercamiento, vigilancia, pertenencia y hasta protección por parte de las divinidades para con sus comunidades, por lo que el Divino Rostro se suma a las entidades paseadoras que aseguran no sólo el bienestar de las familias, sino de sus mantenimientos. La muy particular imagen de tres rostros ha sido motivo de identidad del poblado, pues la comu-

nidad comenta que surgió ahí y, por lo tanto, es más importante que los santos patronales.

Laura Aréchiga Jurado escribe el tercer capítulo, “El agua en los rituales a la imagen de Cristo en los Altos de Morelos”. La autora refiere que el agua, uno de los recursos naturales, ha adquirido un papel esencial en los procesos sociales, ecológicos, económicos y culturales de la sociedad. En particular, en su valoración simbólica intervienen imaginarios, creencias y representaciones inmersas en ámbitos festivos y ceremonias del catolicismo, donde los vínculos se constituyen en torno a los santos, la Virgen y Cristo en su diferente representación. Mediante una perspectiva antropológica interrelacionada con la historia, el estudio tiene como fin explicar la relación simbólica que adquiere la imagen de Cristo con elementos del entorno natural como es el agua. El registro etnográfico realizado en los Altos de Morelos; pero además evidencia la incorporación del líquido vital en el imaginario colectivo que se manifiesta en la religiosidad popular vinculado con la imagen del crucificado. Dichas concepciones en torno al agua se incorporan en los símbolos del catolicismo y son el resultado de un proceso histórico de larga duración cuyos antecedentes ancestrales continúan manifestando las necesidades de existencia de los individuos.

“La ritualidad indígena actual en la Huasteca Meridional como expresión de la religiosidad popular”, de Yuyultzin Pérez Apango, corresponde al cuarto capítulo. La autora se propone describir de manera sintética, pero muy interesante, el proceso evangelizador para explicar la permanencia de elementos en la praxis ritual nahua, pues considera que, si se revisa con detenimiento el proceso de evangelización desde la época colonial hasta los noventa, se hallará la pauta para explicar por qué en la vida ritual de la región de la Huasteca Meridional existe una base indígena fuerte que dialoga con elementos católicos, adoptados en el devenir histórico como ajenos, de manera estratégica para diferenciar lo propio de lo ajeno y dando lugar al fenómeno de la religiosidad popular.

“Ofrendas florales para los Santos Patronos de Xico, Ver.”, quinto artículo de este volumen, estuvo a cargo de Adelina Suzan Morales. En él, aborda el tema de la religiosidad popular de Xico, Veracruz, en particular, la organización ceremonial que implica la ofrenda de los arcos florales, para los Santos Patronos del municipio. Estas prácticas religiosas reflejan la cosmovisión del pueblo, sobre todo la conceptualización del espacio, el tiempo y los recursos naturales que caracterizan al territorio, y que se usan como ofrendas para los santos católicos.

Ana Laura Vázquez Martínez nos presenta un excepcional trabajo en “El Cristo de Yosonotú y la subida al Cerro Yacuilo. Segundo viernes de Cuaresma, Tlaxiaco, Oaxaca”, sexto capítulo de este libro. Apoyada en una serie de apuntes etnográficos de primera mano, recopilados en el Distrito de Tlaxiaco entre 2015 y 2016, ella analiza la subida al Cerro Yacuilo durante la festividad del Señor de la Columna en Santa Catarina Yosonotú durante el segundo viernes de cuaresma. La subida al cerro relaciona elementos destacables: el ritual de los pedimentos y la parentela del Señor de la Columna, en particular con el Señor de las Peñas, lo que refleja la importancia de las peregrinaciones a otros santuarios para fortalecer y afianzar las relaciones comunitarias entre la Mixteca Alta y los Valles Centrales. Esto forma parte los rituales que se realizan en la apertura del ciclo agrícola (Carnaval y Cuaresma) y el culto a los cerros.

El capítulo siete, de Alba Patricia Hernández Soc, lleva por título “Polifonía de santos católicos en pueblos mayas de Guatemala”. La autora señala que la religiosidad católica de los pueblos mayas del altiplano guatemalteco guarda un sinfín de relaciones que se expresa por medio de una apropiación territorial, de una memoria histórica y de la refuncionalización con los santos católicos. La presencia de los númenes católicos en contextos rurales-mayas muestran una negociación; un diálogo de intercambios y de aceptación por parte de las comunidades que adecúan al santo católico para hacerlo participe en su sistema-mundo. El trabajo se centra particularmente en Pocohil, comunidad de Chichicastenango, Guatemala, donde habitan mayas-quiché, quienes cada año realizan su ritual de bendición de semillas, donde los santos católicos presentes son Santo Tomás Apóstol y Santiago.

Desde Perú, Luis Millones y Renata Millones presentan el capítulo ocho intitulado “Reflexiones sobre el cristianismo andino contemporáneo”. Su escrito ofrece un análisis de la religiosidad indígena contemporánea donde puede verse la interpretación de la versión popular española —que sigue o ignora la propuesta de la Iglesia— con los remanentes de las varias propuestas regionales de las etnias andinas. El eje del artículo es el conjunto de reinterpretaciones de las cumbres de los nevados andinos desde mucho tiempo antes de la Conquista y las modificaciones que, aun respetando sus poderes, se han sumado a partir de la llegada del cristianismo.

Desde esas latitudes, también escribe Walter Pariona el texto “Religiosidad popular y adaptación a confesiones protestantes en la comunidad de Paqcha-Ayacucho-Perú”. El capítulo se centra en las posibles causas del cambio y adap-

tación de los creyentes católicos de la comunidad campesina de Paqcha, de la provincia de Huamanga, Departamento de Ayacucho, Perú, al evangelio protestante, en el contexto de la etapa de violencia armada de los ochenta del siglo pasado. La percepción de los evangélicos protestantes sobre las divinidades ancestrales y las tensiones intercomunales entre católicos y creyentes evangélicos son los ejes de este atractivo trabajo.

Finalmente, cerramos con el décimo capítulo, “Sirenas en la iglesia Magdalena, parroquia de indios, en Ayacucho”, a cargo de Néstor G. Taipe Campos y Raúl H. Mancilla Mantilla. El trabajo describe a las ocho sirenas del campanario epistolar en la iglesia Magdalena, *parroquia de indios*, en Ayacucho. Se estudia su simbolismo en el contexto colonial en que fueron esculpidas, y se interpreta por qué las sirenas sostienen los pilares y arquerías del campanario epistolar y su ausencia en el campanario del evangelio. Asimismo, se da cuenta del proceso de apropiación y reinterpretación de este ícono por los andinos, donde se destacan varios aspectos para tomar en cuenta.

La mayoría de los trabajos presentados en este volumen colectivo tienen un registro etnográfico puntual. Entonces, se evidencian transformaciones — producto del continuo proceso histórico— que van desde varios ángulos: la devoción a diferentes santos, el anexo de otros lugares sagrados, el cambio de algunos objetos de las ofrendas e incluso las voces de mando entre los especialistas, por señalar algunos, y que, sin embargo, siguen reflejando una forma diferente de concebir el mundo.

De esta forma, el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular constituye el espacio de interacción que nos da una oportunidad de participar, así como robustecer nuestros trabajos, aportando reflexiones, experiencias, ideas. Y este volumen es claro ejemplo de ello.

Alicia María Juárez Becerril

El intrincado itinerario intercultural implícito en la vivencia religiosa popular de un cristianismo agrícola en contextos indígenas mexicanos

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,
Universidad Intercontinental

En México, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que —de esta forma— se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado. Así pues, este texto es un intento de explicación surgido de la realidad (desde lo que es y no desde lo que se supone debería ser) que trata de integrar las diferentes voces de los actores involucrados en esta conflictiva y volátil relación. La Religiosidad Popular es interacción, confrontación, convivencia, negociación, hibridación, es decir, una forma de existencia social que acepta raíces diversas y las reformula desde la operatividad de un sentido eminentemente local que articula y cohesiona estas prácticas religiosas, valiosas para contextos muy específicos.

La divinidad se integra —en estos contextos culturales— a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana.

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola —básica en época prehispánica— continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y, en general, de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya

no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que, por su iconografía o sus atributos, fueron —y siguen siendo— considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, San Isidro Labrador, Santa Teresa, San Agustín, San Bartolomé, San Miguel Arcángel, entre otros, son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

Contextualización histórica de una traumática génesis

Las expresiones religiosas profesadas por las diferentes culturas indígenas prehispánicas fueron interpretadas por los frailes evangelizadores en la época de la Conquista, como “cosa demoniaca”. Motolinía se expresaba en los siguientes términos: “En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, al cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias”.¹

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

Sepa V. M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padecían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron [...] Por amor de Dios V.M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio.²

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el siglo XVI estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana; así, en el momento de la conquista, cuando los cronistas se

¹ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1995, p. 200.

² *Ibidem*, pp. 205-206.

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



FUENTE: *Códice Vaticano A*, fol. 90 v.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente —de acuerdo con la cosmovisión indígena— se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente de la cristiana. En el cristianismo, la divinidad es, en principio, inalcanzable para el hombre; sin embargo, ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad. En consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado; cualquier noción de coerción a lo divino, o de obligación

de ésta para con el hombre no tiene cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales dentro del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da en la ofrenda y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente, cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sagrados. En este sentido, las ofrendas y celebraciones de estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Desde esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas contemporáneas se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.



FUENTE: *Códice vaticano A*, fol. 93, R.

Así pues, desde muy tempranas épocas de la Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia...*, refiere lo siguiente: “muchos destes yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que

confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son”.³ De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos [*sic*]; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudo haber.⁴

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral.⁵ Respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es esta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.⁶

³ Fray 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. 13.

⁴ Fray T. Motolinía, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Cfr. Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.

⁶ Fray Bernardino Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 149.

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

Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos [...]
Haced con nosotros,
lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.⁷

En el capítulo siguiente, los frailes arremeten nuevamente, pero añadiendo un “toque” de coerción que siempre ayuda al convencimiento, si la voluntad se torna difícil de entregar:

Vosotros no habéis adorado al verdadero Dios
porque nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios,
ni teníais el libro divino.
Nunca vino a llegar a vosotros
su reverenciado aliento, palabra.
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero si ahora no queréis escuchar,
el reverenciado aliento, la palabra de Dios
mucho es lo que peligraréis.
Y Dios que ha comenzado vuestra ruina,
la llevará a término,
entonces del todo pereceréis.⁸

⁷ *Ibidem*, p. 155.

⁸ *Ibidem*, pp. 160-161.

A este respecto, resulta muy ilustrativa la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo contemporáneo entre los personajes de Cortés y Moctezuma:

Cortés:

— Es tan eterno este Dios,
que si quieres ver su gloria
olvida tu ley que tienes
y observa a un Dios verdadero—.

Moctezuma:

—¿Y para qué traes tu acero?—

Cortés:

—Porque si renuente estás
y no admites lo que quiero,
en él experimentarás
que éste es el Dios verdadero—.

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían [...] Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría”.⁹ Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya expresados arriba de la expulsión de musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo in-

⁹ Fray Jerónimo, Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 377.

fieles, creían”.¹⁰ Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que con lo único que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalca la imperante e impostergable “necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando”.¹¹

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

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río.¹²

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

¹⁰ *Ibidem*, p. 179.

¹¹ Fray D. Durán, *op. cit.*, p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 16.

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen —que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan.¹³

Motolinía, por su parte, indicaba que, “ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo más dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos”.¹⁴

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas —ya cristianas— era significativamente diferente de la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y —aunque a regañadientes— permitido y solapado. Sahagún plasma esa sospecha en relación con el culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac [...] ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor [...] a los festivales asistían hombres, mujeres y niños [...] Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus preladados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”

¹³ Fray B. Sahagún, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ Fray T. Motolinía, *op. cit.*, p. 72.

[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.¹⁵

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: “Bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece”.¹⁶

Más adelante, ya en el siglo XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna, en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el siglo XVI:

Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. A ellos les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...]. Y hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...]. Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...]. Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llamaban a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas.¹⁷

¹⁵ Fray B. Sahagún, *op. cit.*, p. 704.

¹⁶ *Ibidem*, p. 706.

¹⁷ Fray Jacinto de la Serna, “Manual de Ministros de Indias (1656)”, *El alma encantada. Anales del Museo*

Y hay algo más que refiere De La Serna, totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito: “Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos”.¹⁸

También en el mismo siglo XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán: “los indios de esta Provincia, que por ochenta años conocieron nuestra Fe mediante la gran Doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco [...] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza”.¹⁹

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

En México, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a santa María, y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo.²⁰

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

Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entron-

Nacional de México, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 283-284.

¹⁸ *Ibidem*, p. 281.

¹⁹ Pedro Sánchez de Aguilar, “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 57.

²⁰ Fray B. Sahagún, *op. cit.*, p. 706.

carse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.²¹

Religiosidad popular de tradición indígena

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores, tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular* circunscrito a un contexto de ascendencia indígena. Apuntamos, en primer lugar, que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural, coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse.

²¹ Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, 1997, pp. 74-75.



Foto 1. Rezando a la Santa Cruz en lo alto del cerro. Acatlán, Guerrero, 1 de mayo de 2004.
AUTOR: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Foto 2. Recibimiento de las cruces de cera en casa del mayordomo de San Nicolás. Ixmiquilpan, Hgo. 2009.
AUTOR: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, tienen lugar procesos de resignificación, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propia tradición y contexto cultural. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se compar-

ten los significados; tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos —en el contexto campesino indígena—, los cuales, una vez observados, dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

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

Conclusión

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

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

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por

su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando a la fusión de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad, en una continuidad que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Queda claro, entonces, que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora”.²² Luis Millones, con referencia a este tema, escribe desde su experiencia en Perú:

Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugieron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.²³

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

²² F. Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 64.

²³ L. Millones, *op. cit.*, p. 13.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- , *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Mendieta, Fray Jerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Millones, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, 1997.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1995.
- Sahagún, Fray Bernardino, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- , *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1992.
- Serna, Fray Jacinto, “Manual de Ministros de Indias (1656)”, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

El Divino Rostro en andas hasta la tierra: religiosidad popular en un contexto rural, San Felipe Teotitlán, Estado de México¹

Alicia María Juárez Becerril,
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

El 23 de julio, día de la Fiesta Patronal de San Felipe Teotitlán, es una fecha fundamental para celebrar al Divino Rostro que a veces se extiende hasta dos días más. De hecho, es la imagen que da identidad al poblado, pues se caracteriza por tener tres rostros muy particulares. Asimismo, las festividades en torno a dicha celebración conllevan también a evidenciar el trabajo realizado en los campos, repletos de nopaleras y tunas; por ello, el recorrido que hace la imagen por las tierras es fundamental. En este sentido, su paseo asegura no sólo el bienestar de las familias, sino de sus mantenimientos.

Con estos lineamientos, nos abocamos a una religiosidad popular que permite un acercamiento con la divinidad, es decir, la posibilidad de plantear maneras accesibles para los creyentes a modo de externar las necesidades inmediatas. El paseo de santos y vírgenes por los campos ha constituido una práctica de acercamiento, vigilancia, pertenencia y hasta protección por parte de las divinidades para con sus comunidades.

San Felipe Teotitlán y el Divino Rostro

San Felipe Teotitlán pertenece al Municipio de Nopaltepec, Estado de México. El municipio fue nombrado *Pueblo con Encanto* desde 2012, en particular por poseer en su territorio el Acueducto del Padre Tembleque², obra arquitectónica del siglo XVI, considerada Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO.

¹ Dedico estas letras a mi tía Paz, orgullosa de su Divino Rostro, a la tierra de mi abuela materna y familiares, que es parte de mi origen. Desde niña he asistido a la fiesta patronal de San Felipe; hoy, gracias a mi profesión, puedo reflexionar acerca de la importancia de este Divino Rostro. Este trabajo forma parte de mi proyecto posdoctoral titulado “De los altares al campo: las divinidades para invocar el agua. un estudio de meteorología indígena”, desarrollado en CIESAS, Unidad CDMX, desde septiembre de 2018. Agradezco a la familia Delgadillo López —en especial, a Georgina y Montserrat— todo su apoyo en el trabajo de campo, así como en la información proporcionada.

² El acueducto sirvió para llevar agua de los manantiales del cerro El Tecajete hasta el pueblo de Otumba. En este sentido, el acueducto es una obra civil considerada una de las de mayor importancia en el mundo, de su época.

El territorio estuvo bajo el dominio del señorío de los teotihuacanos; más tarde, llegaron los chichimecas y dominaron a los pueblos que habían estado sujetos a Teotihuacán. Durante la colonia, los pueblos³ de Nopaltepec pasaron a formar parte de la alcaldía de Otompan. Los conquistadores españoles nombraron al pueblo *Santa María de Nopaltepeque*. Durante la guerra de independencia, el territorio de Nopaltepec protagonizó diversas batallas, pues, dada su situación geográfica, la región se encontraba justo entre la capital del virreinato y los Llanos de Apan, bastión de las fuerzas insurgentes. Por su parte, la revolución mexicana de 1910 no pasó desapercibida por este municipio; la gran mayoría de los pobladores fue testigo de muchas batallas desarrolladas por sus campos. En 1871, se erigió a este municipio con el nombre oficial de *Santa María de la Asunción Nopaltepec*; en el mismo año, los habitantes del nuevo municipio procedieron a integrar su primer ayuntamiento, que entraría en funciones en 1872.⁴

San Felipe Teotitlán se encuentra localizado en el extremo noreste del territorio del Estado de México, en las coordenadas 19°48'10"N 98°42'05"O y a una altitud de 2 453 metros sobre el nivel del mar. Teotitlán significa lugar entre dioses. Su entorno es una planicie dedicada fundamentalmente a labores agrícolas, en especial, a la producción de nopal. Se encuentra a unos cinco kilómetros al sur del límite entre el estado de México y el estado de Hidalgo. De acuerdo con los resultados del Censo de Población y Vivienda del 2010, tiene una población total de 3 974 habitantes, de los que 1 953 son hombres y 2 021 son mujeres,⁵ lo que la vuelve la localidad más poblada del municipio. El poblado está dividido en cuatro barrios: Huilotongo, Centro, Tlaxixilco y colonia Roma.

³ Actualmente, los pueblos de Nopaltepec son Nopaltepec municipio, San Felipe Teotitlán, San Miguel Atepocho y venta de Cruz.

⁴ "Nopaltepec, pueblo con encanto", Gobierno del Estado de México, [en línea], <http://cort.as/-MoR4>

⁵ Instituto Nacional de Estadística y Geografía. "Archivo histórico de localidades".



Foto 1. Terrenos de San Felipe Teotitlan, camino al panteón, julio 2018.

AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.

La iglesia principal está dedicada a San Felipe Apóstol; se trata de una construcción de piedra con techo de viguería de madera construida en el siglo XVIII. Cuenta con dos campanarios; uno de ellos, ubicado en la parte central y atrio, funcionó como cementerio hasta principios del siglo XX. El cementerio actual está cerca de la carretera y hace menos de diez años amplió su terreno.

Un alto porcentaje (90%) de la población es católica, por lo que la celebración del Divino Rostro es importante. Si bien San Felipe Apóstol es importante, la religiosidad e historia que posee el Divino Rostro es incomparable.

Algunas particularidades del Divino Rostro

El Divino Rostro de San Felipe Teotitlán tiene una historia particular y realmente no hay casi nada escrito acerca de él. Esta imagen se fue formando de un solo rostro a tres, pero no son tres rostros aparte, sino que se comparten dos pares de ojos, tres narices y tres bocas, por lo que claramente es un rostro con tres perfiles, hecho que lo diferencia de los demás rostros de cristos.

Recordemos que el Divino Rostro alude al rostro de Cristo impregnado en el manto de Verónica camino a su crucifixión. Según Cristina Córdova, el Divino Rostro es el “símbolo de la pasión de Cristo, rostro de Jesús plasmado en un

manto tras ser limpiado del sudor por una mujer llamada Verónica (nombre que procede de la expresión *verdadero ícono*) [...] Cuya referencia no se encuentra en ningún pasaje bíblico, sólo en textos apócrifos. Y que al igual que muchas otras imágenes hierofánicas, tanto de la tradición occidental como de la mesoamericana, permite justificar el poder, existencia e intersección de la divinidad”.⁶

En México es muy famosa la pintura del Divino Rostro de Alonso López de Herrera, cuyo cuadro se encuentra en el Museo Nacional de Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México y podría decirse que es la emblemática de un Divino Rostro. En el país, tenemos lo siguiente: el Templo del Divino Rostro y Preciosa Sangre (Tlaxpana), en la alcaldía Miguel Hidalgo, Ciudad de México; la Parroquia del Divino Rostro, en Nezahualcóyotl, Estado de México; el Santuario Divino Rostro en Huixquilucan, Santa Cruz Ayotuxco, Estado de México; y la Parroquia del Divino Rostro, en Tijuana. Todos los Divinos Rostros de estos lugares tienen una sola cara, a diferencia de la de San Felipe Teotitlan.

En la colección del Museo Nacional del Virreinato, existe un cristo de tres caras, similar al Divino Rostro. “Este Cristo de tres caras en una sola cabeza tiene sus antecedentes en los templarios, imagen que fue prohibida desde su aparición por parecerse a ciertas deidades paganas”.⁷ La representación trifacial, a pesar de ser considerada herética, también ha sido asociada con la trinidad. Argumenta Francisco José: “en la época de la colonización de América, la conexión con el hermetismo, el cristianismo primitivo —con su espera del fin próximo—, la cábala y el profetismo, permite la recepción de tradiciones sincréticas y apócrifas, como vimos en el caso de los arcángeles, y quizá éste pudiera ser también el caso de la Trinidad trifacial”.⁸

Ahora bien, dentro del culto a los cristos, como lo señala Cristina Córdova, las imágenes que en las comunidades de origen mesoamericano se veneran “son aquellas de cuerpo completo: Cristo crucificado, Cristo en el Santo En-

⁶ Cristina Córdova Ugalde, “El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas”, en Alicia M. Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo, (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, p. 154.

⁷ Según Francisco José Martínez, “Trinidad trifacial y milenarismo Joaquinista”, *Acta/Artis. Estudios d'Art Modern*, 1, 2013, p. 15. El motivo de la Trinidad trifacial pasa a América, donde, a pesar de las prohibiciones, se mantiene hasta el siglo XVIII.

⁸ J. F. Martínez, *op. cit.*, p. 15.

tierra, Cristo sentado doliente y Cristo en la columna doliente”,⁹ por lo que la veneración del Divino Rostro no es tan común.¹⁰

Según los datos etnográficos recopilados durante el trabajo de campo en la comunidad de San Felipe Teotitlán, la gente comentó que “la dueña era una viejita, quien tenía en su casa una imagen del Divino Rostro, y ella fue testigo de cómo paulatinamente la figura se fue transformando de una cara a tres”.¹¹ Ante este hecho, ella avisó a las autoridades y pasó a manos de la iglesia del poblado. Posiblemente la imagen ya estaba en el pueblo a finales del siglo XIX, ya que “fue resguardada durante la Revolución para que no le pasara nada”.¹² Se considera muy milagrosa y, por la singularidad de su origen, es más importante que San Felipe y Santiago Apóstoles, ambos santos del pueblo.



Foto 2. El Divino Rostro, San Felipe Teotitlán, julio 2018.

AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.

⁹ *Ibidem*, p. 154.

¹⁰ Dentro de los grupos indígenas que veneran al Divino Rostro, se encuentran otomíes y mazahuas, cuyo cuerpo de la imagen es representado por la cruz, la cual se viste a usanza de la región. Cfr. C. Córdova Ugalde, *op. cit.*

¹¹ Testimonio de la señora Cruz López, marzo 2019.

¹² *Idem*.

El señor Bartolo Blanco, nativo del poblado, mandó a sacar una fotografía en blanco y negro de la imagen original. “Eran tantas las personas sorprendidas de este Divino Rostro que vinieron varios fotógrafos para sacar su imagen, pero las fotos salían borrosas, hasta que llegó uno, ese que trajo el señor Blanco. Su particularidad es que estaba casado y tenía todos los sacramentos, por eso el Divino Rostro se dejó retratar”.¹³ Sólo tres familias poseen las impresiones de esa fotografía y han pasado de generación en generación. Actualmente, son la familia Blanco Becerril Delgadillo, en la que, originalmente, su dueña fue María de la Paz Delgadillo; la familia Delgadillo López, siendo Justino Delgadillo su dueño; y la familia Aguilar Blanco, cuya dueña fue la señora Margarita Blanco.¹⁴ Ya con el uso de celulares, cualquiera puede acceder a su imagen, en especial cuando la bajan del altar de la iglesia el día de la fiesta; pero el Divino Rostro está resguardado por una vitrina, además de la pantalla en que se encuentra la imagen.

Los encargados de realizar la celebración es el Consejo de Participación Ciudadana y Delegados de Barrio, por lo que no es una mayordomía, aunque existe gente que se encarga de arreglar la iglesia, entre otras cosas. El Consejo se encarga de recolectar la cooperación del pueblo a partir del 3 al 5 de mayo (después de las festividades de San Felipe y San Santiago). Se tienen casi dos meses para hacer la recolección del dinero en efectivo o las donaciones de especie, como las flores, la banda de música, la portada de la iglesia, o las misas del día de la celebración.



Foto 3. Portada de la Iglesia. Fiesta de Divino Rostro, julio 2008.
AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.



Foto 4. Portada de la Iglesia. Fiesta de Divino Rostro, julio 2011.
AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.

¹³ Testimonio de Montserrat Delgadillo López, enero, 2019.

¹⁴ Información proporcionada por Georgina Delgadillo López.

Si bien la fiesta principal se deja para el domingo más cercano al 23 de julio,¹⁵ pues ese día el Divino Rostro sale a visitar el poblado desde las 9:00 a.m. para terminar alrededor de las 12:00 hs e iniciar la misa. Antes de partir, el Divino Rostro se ha bajado del altar y se expone para que la gente toque la vitrina; se le ofrece a veces cajas de tunas y jitomates en agradecimiento por los frutos recibidos. Después, es cargado por hombres —a veces se turnan las mujeres— y se hace un largo recorrido bajo los rayos del sol. Algunas familias ofrecen bebidas refrescantes para aminorar el esfuerzo que la caminata conlleva, especialmente por las calles empinadas.



Foto 4 y 5. Divino Rostro recibe frutos del campo, julio 2018, y salida del Divino Rostro para el poblado.

AUTORA: Alicia María Juárez Becerril

En algún momento se truenan cohetes. Llama la atención algunas paradas, que no sólo se trata del cambio y relevo de los hombres que cargan al Divino Rostro, sino de la visita que les hace la imagen a otras figuras. Igualmente se hace visita en la otra iglesia — la capilla de la Virgen de Guadalupe—, que está en los albores del barrio de la Colonia Roma. El Divino Rostro se detiene en

¹⁵ En el marco del inicio de los festejos al Divino Rostro, se realizan las misas “Novenario” a cargo de familias precisas del poblado. Asimismo, se hace la procesión del Santísimo y se expone durante tres días, para finalizar con la fiesta grande y la quema de los juegos pirotécnicos.

cada nicho, altar o casa en donde las familias han sacado sus santos. La gente que no acompaña en procesión se conmueve mucho al verlo y le pide por las necesidades básicas desde las puertas de sus hogares.

Finalmente, como se ha señalado, se termina en la parroquia, donde se escuchará la respectiva misa. Con ello se ha acabado el compromiso del día y se espera la gran fiesta del domingo.



Foto 6. Paseo del Divino Rostro por los campos, julio 2018.

AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.



Foto 7. La visita a algunas casas, julio 2018.

AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.



Foto 8. La llegada a la iglesia, julio 2018.
AUTORA: Alicia María Juárez Becerril.

De religiosidad popular y la veneración del Divino Rostro

La presencia de cristos, los santos y las vírgenes en los campos y entornos naturales es una de las tantas manifestaciones de la religiosidad popular, pues las entidades divinas tienen la capacidad de estar allá y aquí, es decir, en los lugares donde les invoca y, al mismo tiempo, el campo de acción donde los santos deben actuar. En este sentido, el Divino Rostro posee también sus particularidades.

Cristina Córdova señala que en el Municipio de Lerma “buena parte de la ritualidad colectiva se articula en torno a la veneración del Rostro de Cristo”.¹⁶ Una de sus principales características es valerse de un especialista ritual para que se oiga su voz y dar a conocer sus mensajes.¹⁷ Él es “el eje estructurador de una identidad étnico-religiosa que permite solucionar los conflictos generados por el ritmo de vida actual”.¹⁸ “El Divino Rostro no sólo escucha las plegarias y milagrosamente da respuesta, sino que además se comunica oralmente con los miembros de la *Asociación*, ya sea en forma colectiva o individual. Al Divino Rostro le son dirigidas las peticiones de curación, porque para él Divino Rostro

¹⁶ C. Córdova Ugalde, “Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio Lerma”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia M. Juárez Becerril (coords), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, 2014, p. 255.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 256-269.

¹⁸ *Ibidem*, p. 257.

no hay ninguna enfermedad que sea imposible curar, siempre y cuando le sea cumplida y dada la ofrenda”.¹⁹

Algo similar ocurre con el Divino Rostro en San Felipe Teotitlán, ya que es partícipe de cierta ritualidad que requiere organización social y participación colectiva. Pero además la imagen es considerada la divinidad más importante del pueblo, incluso que los santos patronos oficiales —San Felipe y San Santiago—; principalmente, por la forma como surgió en el pueblo su origen, y por los milagros que ha realizado. En este sentido, es una figura medular y referente de la identidad religiosa de la comunidad.

De esta forma, la religiosidad popular involucra elementos identitarios que crean una referencia común dentro de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno; esta imagen ha sido portadora de identidad, pues los habitantes del poblado estructuran las festividades, comandan el paseo por los campos y las calles. Como expresa Ramiro Gómez, “su propia singularidad sólo encuentra refugio en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan”.²⁰ En este sentido, “no podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica religiosa popular proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte”.²¹

La intensa participación colectiva en estas actividades crea un referente común en el santo —en este caso, del Divino Rostro—, por lo que el trabajo colectivo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios no recaen sólo en un particular, sino en todo el grupo. “Así, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina”.²² Concordamos con Félix Báez en cuanto a que el Divino Rostro también “evidencia su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgió”.²³ De ahí su paseo hasta las tierras, ya que a través de su visita por los campos vive y participa de la vida comunitaria,

¹⁹ C. Córdova Ugalde, “El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas”, p. 156.

²⁰ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos”, *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*, México, Universidad Intercontinental, 2017, p. 44.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² *Idem*.

²³ Félix Báez-Jorge, *Entre naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998, p. 53.

conoce las necesidades concretas y particulares de los miembros del pueblo, por lo que su control y conocimiento se remite a un devenir social.

Para concluir

Hay que tener presente un amplio número de santos y vírgenes que poseen la capacidad de cuidar los campos y regular las lluvias; por ello, las comunidades se encargan de que sus imágenes, o incluso las cruces, hagan acto de presencia en los lugares de cultivo y en los entornos naturales. Es una manera de hacer de su conocimiento los lugares donde les invoca y, al mismo tiempo, el campo de acción donde los santos deben actuar. La celebración del Divino Rostro se convierte, de esta manera, en el engrane central donde se engarzan, de forma simultánea, muchos aspectos como los siguientes: cosmovisión, ritual, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas en aras de la estabilidad comunitaria. Como se mencionó, esto explica su paseo en andas hasta la tierra.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, *Entre naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.
- Córdova Ugalde, Cristina, “Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio Lerma”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia M. Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, 2014.
- , “El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas”, en Alicia M. Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro, “Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos”, *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*, México, Universidad Intercontinental, 2017.
- José Martínez, Francisco, “Trinidad trifacial y milenarismo Joaquinita”, *Acta/Artis. Estudis d’Art Modern*, 1, 2013.

El agua en los rituales a la imagen de Cristo en los Altos de Morelos

Laura Amalia Aréchiga Jurado,
Colegio Hebreo Maguen David

Desde épocas milenarias y hasta nuestros días, la cultura del agua es un tema que ha estado presente en los diferentes ámbitos de la vida social; debido a ello los estudios han girado desde diversas perspectivas en torno al cuidado, abastecimiento, uso, manejo y sustentabilidad del recurso natural. Se trata de diversas problemáticas —sociales, económicas, políticas, ambientales y culturales— que envuelven el preciado líquido, las que determinan las formas en que se valora, usa y distribuye el recurso hídrico.¹

Los sustratos simbólicos en el ámbito de la religión católica se integran por creencias y representaciones que se construyen, entre otros, vinculados con el recurso natural a través de la práctica agrícola que se manifiesta en las celebraciones religiosas realizadas al inicio de la temporada de lluvias. Esta cultura del agua se ha venido conformando debido a los requerimientos de las poblaciones, cuyas creencias asociadas a la imagen de Cristo explican de algún modo el insuficiente abastecimiento para cubrir las necesidades de la población, como es el caso del norte de la entidad de Morelos. En este ámbito de la religión católica, el culto a los santos desde la religiosidad popular resulta relevante debido a los núcleos devocionales que las comunidades manifiestan con sus imágenes religiosas, cuyas interpretaciones y representaciones forman parte de un proceso histórico de larga duración que se articula a los procesos económicos y sociales de las comunidades; se refiere a la manera en que un grupo social asume lo sa-

¹ Arturo Argueta y Aída Castilleja, “El agua entre los P’urhépecha de Michoacán”, *Cultura y representaciones sociales*, año 3, núm. 5, 2008; Teresa Rojas Rabiela, José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009; Gabriela Contreras Pérez, Isis Saavedra y René David Benítez, “...Y hasta un alfiler caído sobre piedras bajo el agua... Distintos momentos en la disputa por el agua”, en Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, México, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010; María C. Pinilla Herrera, Narciso Barrera Bassols y Michael McCall, “Gestión cultural del agua desde la perspectiva del paisaje en la cuenca del Huámilo”, *Perspectiva Geográfica*, México, vol. 16, 2011.

grado y se diferencia de la perspectiva de la religión oficial, sin llegar a divorciarse de ella; de ahí el cierto distanciamiento que adquiere con el catolicismo.² Aunque la religiosidad popular se halla en buena medida bajo el dominio de la hegemonía religiosa oficial, presenta diferentes grados de autonomía ligados a las condiciones sociales y materiales de existencia de dicho grupo social.

La importancia del líquido vital inmerso en el ámbito de la religión católica ha sido abordada a través de los cultos de petición de lluvia para la fertilidad de los campos. Los estudios de Johanna Broda,³ destacan el culto a la Santa Cruz como de los rituales propiciadores del temporal para la agricultura en los que se integran conocimientos relacionados con los cambios estacionales, la geografía y el clima, elementos que permanecen en los rituales agrícolas de diferentes grupos indígenas del país.⁴

En este proceso de regular la lluvia, otras imágenes intervienen en el control del temporal; es el caso de ciertos santos,⁵ vírgenes y cristos, entre otros, los que manipulan la lluvia y otros elementos meteorológicos para obtener una buena cosecha, lo cual explica la presencia de santos propiciadores y controladores del temporal en épocas de secas cuyos atributos se encuentran vinculados con

² Cfr. en Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998; *Los oficios de las diosas*, México, Universidad Veracruzana, 2000.

³ Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 165-238; J. Broda, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., UNAM, 2003, pp. 49-90; J. Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en J. Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Conaculta-INAH/UNAM/IIH, 2004, pp. 61-81.

⁴ J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIH, 1991, pp. 461-500; J. Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz..."; J. Broda, "¿Culto al maíz o a los santos?"; Guadalupe Barrientos, "El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca", en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004, pp. 351-372; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006; José Luis Martínez Ruiz, "Zitlala: La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte", *Agua en la cosmovisión...*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2016, pp. 83-99; del mismo autor, "Los verdaderos dueños del agua y del monte", *Agua en la cosmovisión...*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2016, pp. 129-143; Daniel Murillo y Pablo Chávez, "Una tradición campesina que perdura: El ritual del C'ha Cháak en los mayas de Yucatán", *Agua en la cosmovisión...*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México, 2016, pp. 145-158.

⁵ San Jorge, San Juan, Santiago Apóstol, La Virgen de la Candelaria, San Marcos, San Miguel Arcángel, San Isidro Labrador, entre otros.

la fertilidad de la tierra y con las corrientes de agua; la mayoría de los santos también son nombrados para pedir ayuda y para curar la enfermedad.⁶

En este ámbito de la religiosidad popular, el estudio tiene como fin presentar la evidencia etnográfica de los cultos a la imagen de Cristo y su relación con el agua, vinculada ésta con el paisaje en las cabeceras municipales de los Altos de Morelos: Totolapan, Atlatlahucan, Tlayacapan y Tlalnepantla. Se trata de una región delimitada espacialmente por diferentes aspectos —sociales, culturales, ecológicos, históricos y productivos— que comparten.⁷ Particularmente la captación y control del agua en la región se ha desarrollado de manera similar, donde los pobladores han implementado diversas estrategias para el suministro del recurso natural, ya que, debido a la permeabilidad del suelo, la formación de afluentes es escasa y, por consiguiente, el abastecimiento del recurso hídrico. Por tal motivo, los pobladores han tenido que recurrir a otras técnicas para cubrir las necesidades básicas de la población: han construido jagüeyes, aljibes, cisternas, y también han requerido de la perforación de pozos profundos, los que actualmente abastecen el agua potable a las comunidades, auxiliándose de las pipas de agua. Además de ello, han hecho uso de rituales de petición de lluvia, que hoy en día permanecen relacionados con la imagen de Cristo.

Se tiene evidencia del múltiple simbolismo que adquiere esta imagen vinculada con el agua, por ejemplo, en los rituales de petición de lluvia, los que han sido reinterpretados de acuerdo con el contexto histórico y social en el que se inserta. La finalidad de este artículo también contribuye a los estudios culturales y antropológicos donde la incorporación del recurso natural forma parte del imaginario colectivo en torno a la imagen del crucificado. Dichas concepciones asociadas con el agua se incorporan en los símbolos del catolicismo y son el resultado de un proceso histórico de larga duración cuyos antecedentes ancestrales continúan manifestando las necesidades de existencia de las comunidades campesinas de la entidad de Morelos.

⁶ Para más información, *cf.* Alicia Juárez Becerril, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de F. Báez-Jorge. Homenaje*, México, Universidad Veracruzana, 2017; J. Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? ...”; Eduardo Merlo Juárez, “El culto a la lluvia en la Colonia. Los Santos lluviosos”, *Arqueología Mexicana. Dioses de la lluvia*, vol. XVI, núm. 96, 1993.

⁷ Guillermo De la Peña, *Herederos de promesas, agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980; Beatriz Canabal Cristiani, “El agua en los Altos de Morelos: disputa espacial e histórica”, en B. Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, México, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010, pp. 11-31.

El culto a los cristos en la religiosidad popular

En el imaginario colectivo de comunidades indígenas y campesinas del país, Cristo adquiere atributos simbólicos que trascienden el significado cristiano; no sólo representa a Jesús como hijo de Dios, sino también es una de las imágenes que rigen el orden de la naturaleza y propicia las lluvias necesarias para la siembra; de igual manera, ayuda a curar la enfermedad y brindar trabajo, entre otros aspectos. Abordar este tipo de manifestaciones religiosas implica adentrarnos en las percepciones unificadas que se forman en el imaginario de las poblaciones, donde también se integran conocimientos asociados con el entorno natural y las temporalidades en que se insertan dichas ceremonias.

Los conocimientos relacionados en torno a la naturaleza están presentes desde la época prehispánica; entre éstos, destacan las formas de manejo y uso del agua para cubrir las necesidades básicas de la población a través de las obras hidráulicas que realizaron para el uso agrícola, entre otros, base de subsistencia de las sociedades mesoamericanas; de ahí la importancia del agua para la fertilidad y su asociación con el culto en torno a las deidades del agua y del maíz, núcleo central de la compleja red de ceremonias que conformaban el ritual mexica, donde se entrelazaron los conocimientos desarrollados de la geografía y el clima.⁸

En la cosmovisión mesoamericana, las montañas tuvieron un papel importante en los ritos vinculados con la agricultura, ya que se creían como portadoras y controladoras del temporal. Los cerros guardaban en su interior el agua de la lluvia que garantizaba el desarrollo de la productividad agrícola. “En las cumbres de las montañas que dominan la altiplanicie se acumulan en la época húmeda las nubes que traen la lluvia. Por otra parte, la lluvia está muy a menudo asociada con la tormenta. Así, pues, los fenómenos naturales explican por qué en el pensamiento religioso la lluvia se ha asociado con las montañas, las nubes y la tempestad, y se ha concebido un dios, que era el dueño o la personificación de estos fenómenos.”⁹

⁸ J. Broda, “Geografía, clima y observación de la naturaleza de Mesoamérica prehispánica”, en Ernesto Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, UNAM, 1989, pp. 35-51. De ella misma, “¿Culto al maíz o a los santos?...”; también “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Agua en la cosmovisión...*, 2016, pp. 13-27.

⁹ J. Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, vol. 6, 1971, pp. 245-327.

La lluvia y las corrientes terrestres que se encontraban bajo el resguardo de los auxiliares de Tláloc surgían de las cuevas;¹⁰ este mundo subterráneo se encontraba sumergido en el agua, la cual brotaba desde las profundidades de la tierra a través de sus “brazos de mar” formando manantiales –que regarían los campos de cultivo–, lagos y el propio mar.¹¹ El agua y la fertilidad fueron importantes en una sociedad que basó su subsistencia en la agricultura, donde intercedían los dioses relacionados con la lluvia, la tierra y el maíz. En la concepción mesoamericana, los dioses podían fundirse y separarse unos con otros en componentes divinos para dar lugar a otras divinidades con atributos y funciones diferentes; esta dualidad fue una de las propiedades inherentes que caracterizó a los dioses mesoamericanos.¹²

Con la llegada de los españoles, la religión prehispánica fue desmoronada y con ello el culto a los antiguos dioses, los que fueron sustituidos por la religión cristiana. Sin embargo, los cultos vinculados con la fertilidad agrícola se trasladaron al paisaje, donde las tradiciones populares se reinterpretaban manifestándose a través de la devoción a las imágenes del catolicismo; éstas adquirieron atributos ambivalentes de las antiguas entidades sagradas cuya percepción dual de sus atributos se reconfiguró a través de un proceso de sincretismo que se manifestó en los referentes simbólicos impuestos por la religión católica; aunque existen elementos para comparar las atribuciones del agua en los cristos de la península ibérica.

La conversión religiosa a cargo de las órdenes mendicantes tuvo como eje fundamental transmitir a los indígenas la muerte y la resurrección de Jesús en unión con la fe a María, figura inseparable de Cristo. Las ceremonias religiosas de los indígenas formaron parte fundamental en la incorporación de la vida cristiana. Sin embargo, el significado de los símbolos del catolicismo se modificó, renovó y transformó de acuerdo con la concepción indígena vinculada con la producción agrícola.

El establecimiento de las órdenes religiosas y las diversas estrategias utilizadas en la evangelización contribuyó fundamentalmente en la conversión de los indígenas al cristianismo; las acciones evangelizadoras se manifestaron bajo distintas formas, donde el proceso de sincretismo religioso se demostró a tra-

¹⁰ Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹¹ J. Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz...”, cit. por Doris Heyden, “La matriz de la tierra”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991.

¹² A. López-Austin, *op. cit.*

vés de la reinterpretación simbólica, entre otros aspectos, de las imágenes del catolicismo. Es el caso del crucificado, cuyos atributos se relacionaron con el sol y el agua, y con espacios del entorno natural, elementos que traspasan los referentes eclesiásticos de la iglesia.

Los atributos duales de Cristo: sol y agua

De acuerdo con López-Austin, la imagen de Cristo fue recibida “en el vasto panteón de la tradición mesoamericana como un dios más, y ha sido identificado principalmente con el Sol. Esto hace que algunas características del dios solar indígena se atribuyan a esta figura de Cristo, cualquiera que sea el contexto en que éste se aparezca”.¹³

De hecho, “en 1558 Pablo IV decretó una bula para todas las Indias que decía: ‘que los días que los indios por sus antiguos ritos dedicaron al sol y a sus ídolos se reduzcan en honor al verdadero Sol Jesucristo, y de su santísima Madre, y más santos en los que la Iglesia celebra sus festividades’”.¹⁴ De ahí que el simbolismo solar también fue incorporado en las cruces de la evangelización.¹⁵

En las religiones indígenas, la imagen de Cristo ha sido identificada principalmente con el Sol; por eso, adopta características del dios solar indígena,¹⁶ no obstante los aspectos que intervienen en la salud, la vida social, económica y productiva de las comunidades; eso explica la complejidad simbólica que adquiere la imagen, haciendo de ésta un universo simbólico del cristocentrismo, como refiere Ricardo Melgar.¹⁷ De acuerdo con este autor, “Cristo-sol incide sobre los ciclos de siembra y cosecha, la salud, la vida cotidiana y los procesos de interacción intrafamiliar o barrial, así como sobre las relaciones entre el pueblo y la naturaleza”.¹⁸

Sin embargo, en la época de secas, cuando predomina el elemento solar, el simbolismo del agua está presente en los rituales propiciatorios del temporal,

¹³ A. López-Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán y el Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254.

¹⁴ Jaime Lara, “Cristo-Helios americano: La inculturación del culto al sol en el arte y arquitectura de los virreinos de la Nueva España y del Perú”, *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, UNAM, México, 1999, núm. 74-75, pp. 29-49.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ En muchos sustituyen al sol. A. López-Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros...” *op cit*.

¹⁷ Ricardo Melgar Bao, “Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos”, *Convergencia*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, mayo-agosto, año 9, núm. 29, 2002, pp. 155-180.

¹⁸ *Ibidem*, p. 174.

los cuales se llevan a cabo en espacios del entorno natural, donde los imaginarios se constituyen asociados con fenómenos meteorológicos, entidades sobrenaturales que garantizan el envío de la lluvia para asegurar la cosecha.¹⁹

En el sistema agrícola, Cristo presenta vínculos con el grano del maíz,²⁰ pero también manifiesta su paralelismo con el agua a través de la relación simbólica y ritual que establece con la lluvia, con los señores del temporal y con aquellos espacios del paisaje conformado por cerros, manantiales y barrancas. Paulo Maya, por ejemplo, refiere que en la entidad de Morelos los claclasqui son los encargados de ir a los cerros a solicitar el agua de la lluvia; por eso mencionan al Señor de Chalma, Tepalcingo y Amecameca, “para pedirles ayuda en los trabajos del temporal y en las limpias donde se tienen que enfrentar a los más peligrosos seres malignos”.²¹

El principio masculino de la cosmovisión mesoamericana se inserta en los cultos a la imagen durante la temporada de secas; el principio femenino también se advierte en el simbolismo del agua sustancial para la vida a través de la relación que establece con el maíz, la tierra, los afluentes que proveen de agua a la población y que se alimentan del cerro, en cuya cima, algunas comunidades indígenas y campesinas, aún solicitan el temporal a la imagen de Cristo. De tal forma que Cristo asume propiedades pluviales para fecundar la tierra, no obstante los atributos en los que se integra al orden de lo humano, formando parte de la vida social para intervenir en el trabajo, la salud, etcétera.

Algunas consideraciones etnográficas del culto a Cristo y su relación con las lluvias en los Altos de Morelos

El culto a Cristo en la entidad de Morelos se muestra a lo largo del ciclo agrícola, principalmente en la temporada de secas, cuando le solicitan las lluvias para la fertilidad de la tierra; se tiene la creencia que las imágenes propician el temporal. En Totolapan, la celebración del Cristo Aparecido corresponde con el quinto viernes de cuaresma; sin embargo, presenta una correspondencia con el día de la

¹⁹ Los rituales se sustentan por una organización cívico religiosa a través de ciertos cargos, como las mayordomías, encargadas de las festividades religiosas, entre otros aspectos. J. L. Martínez Ruiz, “Zitlala: La Santa Cruz...” y, además, “Los verdaderos dueños del agua y del monte”. Murillo y Chávez, “Una tradición campesina...”

²⁰ A. López-Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros...”

²¹ Paulo Alfredo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-UNAM, 2003, p. 279.

Ascensión del Señor (40 días después del domingo de resurrección), a través de su ceremonia religiosa que se realiza en la cima del cerro de Santa Bárbara. La finalidad del culto es pedir por las lluvias para la siembra por medio de una procesión y una misa oficiada por el sacerdote en este lugar. La ceremonia de “rogación” —así conocida— entrelaza referentes simbólicos de la naturaleza como el agua, el cerro y el sol.

En Atlatlahucan, también se celebra a Cristo Aparecido el martes de pentecostés, un crucifijo que se localiza en el altar mayor de la iglesia del convento de San Mateo. La ceremonia se lleva a cabo en la cuevita,²² donde los pobladores refieren que apareció la imagen en 1757.²³ El martes después del domingo de pentecostés, los mayordomos del Cristo y habitantes del lugar se dirigen en procesión hacia la barranca que forma parte de la “cuevita”, adonde acude el sacerdote de la iglesia para officiar la misa de consagración, la que sustituyó las misas rogativas que se realizaban anteriormente. Hoy en día, las peticiones de lluvia al Cristo han finalizado; sin embargo, permanece el referente simbólico a través de la danza de moros con garrote,²⁴ quienes en un momento de la fiesta se despojan de la mayor parte de su vestimenta para colocarse una careta de forma cuadrada, grotesca e inexpressiva de color rosa y negra que los convierte en diablillos o niños revoltosos que saltan de alegría. Como chiquillos traviosos, se mojan al momento en que producen una locución aguda de regocijo. De acuerdo con información de Armando Ponce, mojarse tiene un significado: “es parte de la festividad porque venimos a rogarle por un buen temporal [...] de hecho, la festividad es a base de venir y pedir por un buen temporal para que a todos los campesinos nos vaya bien.”²⁵

La conducta de los moros nos lleva a considerar la semejanza que existe con los aires, entidades sagradas que son percibidas en esta entidad como infantes,

²² La cuevita de Atlatlahucan es una cavidad natural moldeada por una serie de rocas erosionadas por la corriente de agua de la lluvia la cual escurría como una especie de cascada por encima de la planicie; la corriente desembocaba en el fondo de la falla geológica donde se halla el caudal del río Yautepec. El río solo se percibe en tiempo de lluvias cuando crece la afluente del arroyo, pues en temporada de secas el caudal es árido y en su contorno predomina la maleza marchita, donde se escucha el sonido de las chicharras que se incrementa con el aumento del calor. La resonancia que emiten estos insectos es considerada por los pobladores de este lugar como pronóstico de proximidad de las lluvias.

²³ Información personal, señor Lino García, mayordomo de la imagen, abril, 2017.

²⁴ La fiesta se integra principalmente por tres danzas: las pastoras, los moros y los arrieros, quienes bailan para el Cristo.

²⁵ Comunicación personal, entrevista, abril, 2017.

guardando su relación con el paisaje y la petición de lluvia.²⁶ Es posible que haya una reformulación en la manera de concebir a los aires en Atlatlahucan a través del comportamiento que asumen los moros cuando se colocan su careta; son como niños traviosos y ruidosos que buscan el agua en la barranca o en los recipientes que acostumbran trasladar para mojarse en el evento religioso.

En Tlalnepantla, celebran la Preciosa Sangre de Cristo en Pentecostés, una imagen del crucificado que se localiza en el altar mayor de la iglesia. De acuerdo con información de David Benítez, cuando no llueve en temporada de lluvia, los pobladores sacan al crucifijo en procesión, pero “‘hay veces que no llega a dar ni vuelta a la manzana la procesión, cuando ya está un aguacero bien fuerte y aunque no haya llovido. Se ponen las nubes y empieza a llover’, lo que ha otorgado al crucifijo un carácter milagroso ante la población”.²⁷ Contrario a ello, los excesos del temporal han determinado dejar a la imagen dentro del templo para que los intensos chubascos no ocasionen daños a la siembra del nopal.²⁸

En Tlayacapan, el Señor de la Exaltación se celebra el primer viernes de cuaresma y el 14 de septiembre. La primera celebración se articula con las ferias regionales de cuaresma de la entidad,²⁹ mientras que la segunda es una fiesta que marca el final de las lluvias;³⁰ éstas se solicitaban anteriormente con una procesión que realizaban las personas, quienes llevaban cargando la imagen hacia el crucero de San José con tal de que sintiera el calor que estaba padeciendo la comunidad y por consiguiente los campos de cultivo.³¹ En ocasiones el cortejo se hacía con la imagen de la Virgen del Tránsito, así lo refirió don Margarito Páez Salazar:

Hace algunos años las milpas se estaban secando, y los mayordomos y la gente de la comunidad decidieron sacar en procesión a ese santito [...] ya había seca del mes que no llovía [...] sucede que la mayordomía de la virgen del Tránsito y de la Exaltación junto con las mayordomías del pueblito de San José Tlamimilupa sacaron

²⁶ J. Broda, y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 271-303.

²⁷ Entrevista al señor Arnulfo Medina, en René David Benítez Rivera, “Tlalnepantla”, en B. Canabal Cristiani y C. Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos...*, p. 166.

²⁸ Comunicación personal. Trabajo de campo, abril 2017.

²⁹ Guillermo Bonfil Batalla, “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, *Anales de Antropología*, IIA/UNAM, México, vol. 8, 1971, pp. 167-202; R. Gómez Arzapalo, *op. cit.*

³⁰ G. De la Peña, *op. cit.*, p. 275.

³¹ Según información de Guillermo de la Peña, el Cristo es considerado aún más milagroso que la imagen de San Juan, patrono del pueblo, aunque también a San Juan Bautista se le asocia con el agua.

a procesión al santito, pero estaba como ahorita la calor; era mayo, y salió la procesión, se hizo una misa en el cerro de Tonantzín (madrecita) y al regreso, exactamente cuando el santito va entrando a la iglesia, llueve, de la nada vinieron las lluvias y ya no paró la lluvia; entonces es la energía de la comunidad, nuestra creencia, nuestra fe.³²

Hoy en día, cuando se atrasan las lluvias, sólo sale en procesión la mandita de la imagen de Cristo al crucero de la Cruz Blanca. La información de Steffany Martínez refiere que en este lugar también llevan en procesión a San Isidro Labrador (patrono de los campesinos) el 15 de mayo. Esta imagen de igual forma propicia las lluvias por lo que, junto con las yuntas, son llevados el estandarte de Cristo, la escultura de una cruz y las ofrendas de arreglos florales. Parece ser que la mayordomía de la exaltación apadrinó a San Isidro; de hecho, es la encargada de organizar y pagar los gastos de este santo.³³

La dualidad de Cristo a través de la Santa Cruz

Las características duales están presentes en la imagen de Cristo y se representan igualmente por Jesús y la cruz, dos símbolos complementarios y establecidos en uno solo, pero apartados y celebrados en su particularidad.

Como se ha visto, la imagen de Cristo adquirió características simbólicas relacionadas con el sol y la fertilidad de la tierra a través de la petición de lluvias, atributos presentes en la época de secas y en los cultos relacionados con la Santa Cruz, con la que establece un vínculo simbólico hegemónico en los pueblos con presencia nahua.³⁴ En el catolicismo, los crucificados se asocian con la cruz, porque ahí es donde murió Jesús, además de que se relacionan con su resurrección; sin embargo, en sus atribuciones, la cruz se despliega de Cristo y adquiere características simbólicas vinculadas con el temporal y la fertilidad de la tierra. En el caso de las advocaciones marianas, el Cristo guarda una relación dual cuando los pobladores mencionan: “donde está ‘el Señor, está ‘Nuestra Madre’ compartiendo o convergiendo en el despliegue de la fuerza divina”;³⁵ de igual

³² Comunicación personal, mayo, 2017.

³³ Steffany Martínez Gómez, “San Isidro Labrador y el culto agrícola en Tlayacapan, Morelos”, *El Sol de Cuautla*, 15 de abril, 2018 [en línea], <https://www.pressreader.com/similar/281986083142735>

³⁴ R. Melgar Bao, *op. cit.*, p. 161.

³⁵ *Ibidem*, p. 167.

manera, el Cristo se hace acompañar en su procesión con imágenes como San Miguel Arcángel, San Isidro Labrador, San Juan Bautista, entre otros.

En Totolapan, Morelos, Cristo Aparecido fue remplazado temporalmente por la Santa Cruz en 1583, por lo que, en 1861, los pobladores regresaron la imagen nuevamente al municipio.³⁶ De acuerdo con la tradición oral, el regreso del Cristo suscitó la aparición del Aljibe, un manantial que sació la sed y el cansancio de quienes cargaban el andamio. En el lugar y en la entrada de la gruta, se colocó una cruz, la que es celebrada actualmente (junto con las demás cruces) cada 3 de mayo. El agua de este manantial satisfizo durante años las necesidades básicas de la población; pero, en el imaginario colectivo, también ha adquirido propiedades curativas.

De igual manera, a esta imagen le solicitan las lluvias para la siembra en la ceremonia de la Ascensión del Señor, realizada en la cima del cerro de Santa Bárbara, cuya cima tiene una cruz, también celebrada el 3 de mayo.

En Tlayacapan, la capilla donde veneran al Señor de la Exaltación mantiene un vínculo lineal vertical con el cerro del Sombrerito –llamado así por su forma–³⁷ y con el jagüey del Sombrerito.³⁸ La cima se integra a una cadena montañosa formada por diversos cerros: Ventanilla, Incumbre, Chihuaco (donde nace el agua),³⁹ en cuyas cimas sobresalen las cruces que celebran cada 3 de mayo. En las faldas de esta serranía y debido al escurrimiento de agua durante la temporada de lluvia, brotan afluentes naturales en forma de manantiales como el Apilihuaya, el cual se relaciona con la barranca del Tepanate⁴⁰ y la Virgen del Tránsito, la que celebran algunos pobladores de Tepoztlán y de Tlayacapan el cuarto viernes de cuaresma.⁴¹

Anteriormente, la Virgen del Tránsito (originaria de Tepoztlán) mantenía compañía con el Cristo de Ixcatepec; sin embargo, después de un incendio en

³⁶ Laura Amalia Aréchiga, Jurado, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM/IIA-FFYL, 2014.

³⁷ Según Claudio Favier Orendáin, el Cerro del Sombrerito es el símbolo de ubicación geográfica del pueblo, pues su forma se distingue desde muy lejos. Los antiguos vieron en él una nariz (yácatl) y no un sombrero, posible origen de la toponimia del pueblo. Claudio Favier Orendáin, *Ruinas de utopía. San Juan Tlayacapan. Espacio y tiempo en el encuentro de dos culturas*, México, IIE-UNAM/FCE, 1998, p. 24.

³⁸ Anteriormente los jagüeyes del lugar, Chamilpa o Xamilpa, Suchititla, Cuaxoxco, el del Sombrerito, el de Atenexapa, fueron depósitos sustanciales que distribuían y dosificaban el agua en tiempo de secas.

³⁹ Comunicación personal, señor Margarito Páez Salazar, febrero, 2017.

⁴⁰ El manantial Apilihuaya es de los más importantes debido a que era uno de los que se surtía de agua a la población.

⁴¹ El 13 de agosto es la fiesta menor de la virgen, la cual se lleva a cabo en la capilla de San Martín donde permanece todo el año.

la capilla, ambas imágenes se dañaron.⁴² La Virgen fue trasladada a Tlayacapan para su restauración, lugar a donde decidió quedarse y a donde la celebran en la actualidad cada cuarto viernes de cuaresma. Este hecho ocasionó la convivencia de las dos comunidades: Tepoztlán y Tlayacapan en la fiesta de la Virgen el cuarto viernes de cuaresma.

De acuerdo con información de Françoise Neff, el manantial Apilihuaya conserva los rastros de la Virgen:

Ahí se encuentran las huellas de sus rodillas cuando hizo emanar el agua de la roca. El agua, dicen, “era azul, no se revolvía con la lluvia”. Actualmente, el manantial se está secando por el crecimiento de la población, el agua apenas gotea en la parte superior de la poza y los peregrinos vienen a recogerla pacientemente en botellas para utilizarla en la curación de enfermedades. Es “la *medicina* de la Virgen”. Grandes formas pétreas, redondas, conviven con las huellas de la Virgen, son los guardianes del agua [...] Un poco más abajo, cerca del “jagüey” se encontraba también la huella de su huarache, en una piedra que fue trasladada delante de la iglesia en 2001.⁴³

El jagüey está ubicado atrás de la iglesia y a un costado del manantial; en este sitio, de acuerdo con la tradición oral, se recuperó –del interior o cercano a él– una gran piedra donde se puede observar la huella del pie que dejó la imagen.⁴⁴

Es posible que esta gran piedra como la aparición de la Virgen se relacionen con antiguos lugares de culto de esta gran cordillera montañosa donde predominan las barrancas, cimas y cruces.⁴⁵ Françoise Neff, por ejemplo, menciona que la celebración a la Virgen podría explicarse “por la importancia del agua que surge en el lugar donde la Virgen se vuelve pesada, y que sigue representando una motivación esencial de esa peregrinación que se puede asimilar a un ritual de petición de lluvia. En efecto, la imagen prometió a los tepoztecos que nunca les faltaría agua si no dejaban de ir en peregrinación a Tlayacapan”.⁴⁶

⁴² Comunicación personal, Ma. de Lourdes Figueroa, abril, 2017.

⁴³ Françoise Odile Neff Nuixa, “De un lado al otro del cerro: peregrinaciones tepoztecas”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Peregrinaciones ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, p. 59.

⁴⁴ La piedra fue trasladada delante de la iglesia en 2001.

⁴⁵ El estudio de Elda Vanya Valdovinos Rojas refiere sobre un posible antiguo culto que compartía Amatlán con Tlayacapan a través de su cordillera montañosa que dividía estas poblaciones. *Vid. Rostros en la montaña. Arte rupestre en Tlayacapan y Amatlán, Morelos*, tesis de maestría, UNAM/IIE-FFYL, México, 2014.

⁴⁶ F. O. Neff Nuixa, *op. cit.*, p. 60.

En Atlatlahucan, el Señor de la Cueva mantiene un referente simbólico con la cruz que permanece en la cuevita donde apareció la imagen, pero también con la cruz tapizada de terciopelo que se localiza dentro del hogar de la mayordomía vitalicia del Cristo. Esta simboliza el cuerpo de Cristo y el compromiso que adquiere la mayordomía con la imagen;⁴⁷ por eso, cada domingo de pentecostés es llevada a la iglesia junto con la flor y la cera para colocarla en el altar mayor de la iglesia. La cruz tiene sus propios milagros, distintivos de metal que representan la manda o el agradecimiento invocado.

En otras comunidades de Morelos, como en Xochitlán, Yecapixtla, celebran a Jesús Nazareno el quinto viernes de cuaresma; sin embargo, en la fiesta del 3 de mayo el Cristo es llevado en procesión por las calles del pueblo. De igual manera, el señor de Tepalcingo, una imagen de Jesús Nazareno caído con la cruz a cuestas, se festeja el tercer viernes de cuaresma, pero también el día de la Santa Cruz.

Las celebraciones a la imagen de Cristo incluyen diversas manifestaciones rituales en fechas representativas del catolicismo, pero también en tiempos específicos del ciclo agrícola, cuando se implora por las lluvias, principalmente el 3 de mayo, fecha que se despliega del crucificado para celebrar a la Santa Cruz. Ambos símbolos católicos se asocian con el paisaje, donde cimas, barrancas, ojos de agua adquieren significado para el culto. Desde esta perspectiva, se explica la relación que guarda el agua en los rituales de la imagen de Cristo, donde varios elementos del pasado se reinterpretaron configurando los atributos de la imagen en los Altos de Morelos.

Cristo-sol y Cristo-agua son representaciones del crucificado, cuyas propiedades duales son producto de un largo proceso histórico que ha dado como resultado un referente análogo en las concepciones que se construyen en torno al agua en las diversas ceremonias que incluyen a la imagen. Las evidencias etnográficas referidas son sólo una muestra de los elementos simbólicos que conforman a la imagen de Cristo.

⁴⁷ Comunicación personal, señor Lino Aranda, marzo, 2017.

Bibliografía

- Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-UNAM, 2003.
- Aréchiga Jurado, Laura Amalia, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos*. Tesis de doctorado. México, IIA-FFYL/UNAM.
- Argueta, Arturo y Aída Castilleja, “El agua entre los P’urhépecha de Michoacán”, *Cultura y representaciones sociales*, año 3, núm. 5, 2008.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.
- , *Los oficios de las diosas*, México, Universidad Veracruzana, 2000.
- Barrientos López, Guadalupe, “El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca”, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.
- Benítez Rivera, René David, “Tlalnepantla”, *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), UAM-X, Plaza y Valdés, 2010.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, *Anales de Antropología*, IIA/UNAM, México, vol. 8, 1971.
- Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, vol. 6, 1971.
- , “Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehistórica”, en Ernesto Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, UNAM, 1989.
- , “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH, 1991.
- , “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros*.

- Cosmovisión y meteorología de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense. A.C., UNAM, 2003.
- , “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Conaculta-INAH/UNAM/IIH, 2004.
- , “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, 2016.
- y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en J. Broda y C. Good coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, *Anales de Antropología*, vol. 8, México: IIA/UNAM, 1971.
- Canabal Cristiani, Beatriz, “El agua en los Altos de Morelos: disputa espacial e histórica”, en Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010.
- y Jorge Rendón Cazales, “Tlayacapan”, en Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010.
- y Cristina Pizzonia Barrionuevo, *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Contreras Pérez, Gabriela, Isis Saavedra y René David Benítez, “...Y hasta un alfiler caído sobre piedras bajo el agua... Distintos momentos en la disputa por el agua”, en Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua*, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010.
- De la Peña, Guillermo, *Herederos de promesas, Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Ediciones de la Casa Chata, 1980.
- Favier Orendáin, Claudio, *Ruinas de utopía. San Juan Tlayacapan. Espacio y tiempo en el encuentro de dos culturas*, México, Gobierno del Estado de Morelos, IIE-UNAM/FCE, 1998.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006.

- Heyden, Doris, “La matriz de la tierra”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991.
- Juárez Becerril, Alicia, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez Jorge*, México, Universidad Veracruzana, 2017.
- Lara, Jaime, “Cristo-Helios americano: La inculturación del culto al sol en el arte y arquitectura de los virreinos de la Nueva España y del Perú”, *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, México, UNAM, núm. 74-75, 1999.
- López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- , *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, México, UNAM, 1996.
- , “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán y el Colegio Mexiquense, 1997.
- Juárez Becerril, Alicia, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, México, Universidad Veracruzana, 2017.
- Martínez Gómez, Steffany, “San Isidro Labrador y el culto agrícola en Tlayacapan, Morelos”, *El Sol de Cuautla*, 15 de abril de 2018 [en línea], <https://www.pressreader.com/similar/281986083142735>
- Martínez Ruiz, José Luis, “Zitlala: La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte”, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México, 2016.
- , “Los verdaderos dueños del agua y del monte”, en Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México, 2016.
- Maya, Paulo Alfredo, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-UNAM, 2003.
- Melgar Bao, Ricardo, “Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos”, *Convergencia*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, mayo-agosto, año 9, núm. 29, 2002.
- Merlo Juárez, Eduardo, “El culto a la lluvia en la Colonia. Los Santos lluviosos”, *Arqueología Mexicana. Dioses de la lluvia*, vol. xvi, núm. 96, 1993.
- Morayta Mendoza, Miguel, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en Beatriz Albores, Johanna Borda (coords.), *Gra-*

- niceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 2003.
- Murillo Licea, Daniel y Pablo Chávez Hernández, “Una tradición campesina que perdura: El ritual del C’ha Cháak en los mayas de Yucatán”, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2016.
- Neff Nuixa, Françoise Odile. “De un lado al otro del cerro: peregrinaciones tepoztecas”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Peregrinaciones ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012.
- Pinilla Herrera, María C., Narciso Barrera Bassols y Michael McCall, “Gestión cultural del agua desde la perspectiva del paisaje en la cuenca del Huámito”, *Perspectiva Geográfica*, vol. 16, México, 2011.
- Pizzonia Barrionuevo, Cristina, “Conflictos socioambientales, crisis del agua y estrategias de políticas públicas”, en Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, México, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010.
- Rendón Cazalez, Jorge, “Atlatlahucan”, en Beatriz Canabal Cristiani y Cristina Pizzonia Barrionuevo (coords.), *Los dueños del agua. Un estudio en los Altos de Morelos*, México, UAM-X, Plaza y Valdés, 2010.
- Rojas Rabiela, Teresa, José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009.
- Valdovinos Rojas, Elda Vanya, *Rostros en la montaña. Arte rupestre en Tlayacapan y Amatlán, Morelos*, tesis de maestría, México, UNAM-IIE, FFYL, 2014.

La ritualidad indígena actual en la Huasteca Meridional como expresión de la religiosidad popular¹

Yuyultzin Pérez Apango,
Universidad Nacional Autónoma de México

La religiosidad popular como marco interpretativo

La historia religiosa —aún en curso— de las comunidades indígenas actuales en la Huasteca Meridional² no puede entenderse sin abordar el proceso evangelizador somero realizado desde el siglo XVI por las órdenes agustinas y franciscanas. Tampoco es comprensible sin ahondar en los procesos regionales acaecidos entre 1963 y 1990, entre los que destacan la creación de la Diócesis de Tuxpan y las políticas implementadas a partir de la “nueva evangelización” por esta misma institución.

Asimismo, la coyuntura en términos religiosos permitió la entrada de las iglesias protestantes y evangélicas, y de movimientos religiosos locales, como el de la creación de la Iglesia de Amalia Bautista y su movimiento,³ y la llegada de nuevas devociones como de la Santa Muerte,⁴ acompañada de elementos comerciales, principalmente esotéricos que se incluyen en las prácticas tradicionales con más frecuencia. Esto es, frente a lo que podemos denominar como la religiosidad popular donde tienen cabida elementos fundamentales de la cos-

¹ Este artículo forma parte de una investigación en proceso. Los datos duros, etnográficos y planteamientos que aquí se sintetizan serán desarrollados de forma más amplia en la tesis “*Tepahtianih*, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos en la Huasteca Meridional”.

² Entiendo por Huasteca Meridional desde un punto de vista social e histórico a la región ubicada en el sur del territorio de la Huasteca. En ella confluyen poblaciones masehuales o nahuas, tepehuas, otomíes y totonacas con un pensamiento religioso que brinda soporte a su vida ritual. Dicho pensamiento está en función de la tierra y sus productos, que son el eje de sus ceremonias. Los límites propuestos para esta región han sido seleccionados en torno a los lugares donde se llevan a cabo los rituales —con el apoyo del material etnográfico—, así, los municipios que conforman dicha región son Chicontepec, Benito Juárez, Xochiatipan, Ilnamatlán, Zontecomatlán, Huayacocotla, Ixhuatlán de Madero, Tlachichilco, Zacualpan y Texcatepec.

³ Este movimiento religioso tuvo lugar en la región a partir de la aparición de la “Nueva Tonantzin”. Para mayor referencia al movimiento, *vid.* el trabajo de Sitna Quiroz Uría, ¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca?, *El caso de Amalia Bautista Hernández*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.

⁴ En la región, existe un número considerable de practicantes de la devoción, así como curanderos de ésta. Existen en Álamo, Chicontepec, Colatlán y Zapote Bravo, principalmente, altares y lugares de trabajo de los *curanderos de la Santa*, que funcionan de forma paralela a los de la religiosidad popular.

movisión mesoamericana; expresiones de ésta, como las prácticas rituales, se encuentran un torbellino de fenómenos que es imposible pasar por alto en este tipo de análisis.

Para el presente análisis, sigo el planteamiento hecho por Johanna Broda cuando explica que es de suma importancia, para quienes centramos la atención en las comunidades indígenas, visualizarlas desde un proceso creativo constante.⁵ De esta forma, dicho enfoque permite un acercamiento al fenómeno en cuestión desde un posicionamiento histórico, entendiendo a la religiosidad popular como la respuesta a un proceso histórico en el cual coexisten relaciones de poder y posicionamientos distintos entre cada uno de los actores que intervienen, así como procesos de transformación que inciden en éste. Aunado al concepto antropológico ya mencionado, seguiré también el de cosmovisiones indígenas y de ritualidad para acercarme a las expresiones populares aquí descritas.

Siguiendo la propuesta de Broda, entiendo a la cosmovisión como un modelo analítico, desde un enfoque histórico, pues analiza un fenómeno difícil de “traducir” a términos académicos. Esta complejidad da cuenta de una serie de procesos históricos a los cuales se han enfrentado estas culturas. En este sentido, comprendo el concepto de cosmovisión, de acuerdo con esta misma autora, como la “visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre”.⁶

Desde un sentido conceptual abstracto, esta cosmovisión se ve reflejada a través de sus ejecutantes, los especialistas rituales (principalmente) en la praxis ritual y explicada en los mitos o relatos mitológicos que sobreviven a partir de la tradición oral. Ambas expresiones exponen el fenómeno de la religiosidad popular como un reflejo de la historia de estas sociedades.⁷ Por ello, el análisis

⁵ En sus palabras, esta autora explica que “la posición teórica, que permite abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales indígenas, no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos”. Johanna Broda y Félix Jorge-Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 19.

⁶ J. Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH, 1991, p. 462.

⁷ En este punto, sigo el planteamiento hecho por nuestra autora en el artículo *Religiosidad popular y cosmovi-*

de los distintos procesos evangelizadores es fundamental para dilucidar la conformación de esta religiosidad.

Siguiendo esta línea, Johanna Broda hace una propuesta muy sugerente para el estudio de la relación entre el ámbito de la religiosidad popular y el ritual, pues hasta ahora, la revisión no había tocado el tema de la praxis ritual. En este sentido, es importante tener en claro que las cosmovisiones —en tanto construcciones sociales— están basadas en esta observación de la realidad, como apunta nuestra autora. Esta observación sistemática se concreta en el relato, en el mito y sobre todo en el rito. Siguiendo ese planteamiento, Broda explica que, dentro de esta esfera, el ritual es un aspecto importante a analizar porque refleja una serie de complejos elementos desde las relaciones sociales hasta los procesos históricos de sincretismo y fusión religiosa. Plantea:

En la religiosidad popular el culto a los santos se aproxima al politeísmo: en los ritos que involucran a éstos se espera una reciprocidad del protector o patrono; los lugares de culto a la virgen, los santos y las cruces se ubican en el paisaje asociados al agua, a los cerros y las cuevas. Por tanto, en el ámbito de la religiosidad popular, ambas religiones se asemejan mucho más que en la esfera de la doctrina oficial. La expresión fundamental de la religiosidad popular es el ritual: fiestas intercambio de bienes y comidas, convites ofrendas, procesiones y peregrinaciones. Ahí es donde se pudo producir el sincretismo, el intercambio cultural y religioso.⁸

En este mismo tenor, es importante entender al ritual como un elemento articulador no solamente en el plano cosmológico y social, sino también de elementos y expresiones de esta misma religiosidad popular. En este sentido, la misma autora agrega en función del ritual: “el ritual ocupaba un lugar central en la religión y encontró formas exuberantes de expresión ligadas a la arquitectura sagrada y la sacralización del paisaje. Mediante el ritual se garantizaba la circulación de las fuerzas del cosmos, circulación armoniosa que era necesaria

siones indígenas en la historia de México, en el cual plantea el análisis en función de las cosmovisiones indígenas vistas desde la perspectiva histórica. Uno de los referentes teóricos para las propuestas hechas en éste y otros textos de Broda es el de la obra de Félix Báez-Jorge. De esta forma, basándose en el enfoque dialéctico y diacrónico, este planteamiento está hecho desde la perspectiva histórica de larga duración, desde donde se estudian los complejos procesos de los grupos indios de México frente a los hegemónicos para dilucidar cómo, a lo largo de las distintas épocas, éstos han incidido sobre la conformación de lo que se entiende como cosmovisión mesoamericana.

⁸ J. Broda, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, México, ENAH, 2009, p. 15.

para la continuidad del mundo natural y de la vida humana”.⁹ La perspectiva del ritual antes expuesta propone una serie de modelos de interpretación no sólo del ritual mismo, sino también de la cosmovisión, la observación sistemática de la naturaleza y la ideología. Así, el modelo del análisis del ritual en las sociedades antiguas permitirá estudiar en las del presente una serie de transformaciones y continuidades.

Partiendo de lo anterior, en este artículo me propongo describir de manera sintética el proceso evangelizador para explicar la permanencia de elementos en la praxis ritual nahua, pues, si se revisa con detenimiento el proceso de evangelización desde la época colonial hasta los noventa, esta revisión dará la pauta para explicar por qué en la región, en la vida ritual existe una base indígena fuerte que dialoga con elementos católicos que han sido adoptados en el devenir histórico como ajenos, de manera estratégica para diferenciar lo propio de lo ajeno, dando lugar al fenómeno de la religiosidad popular.

Una mirada al pasado: de la evangelización agustina y franciscana a la “nueva evangelización”

El territorio que conocemos actualmente como Huasteca Meridional estuvo sujeto a distintas vicarías, encomiendas y congregaciones a lo largo del periodo colonial. Hacia la última década del siglo XVI, gran parte de esta región pertenecía en términos administrativos a la “encomienda de Miguel de Chávez y Francisco Coria, y todavía conservaba un patrón de asentamiento disperso”.¹⁰ Esta dispersión territorial se reflejaba también en las jurisdicciones religiosas, pues durante esta época, gran parte de esta región pertenecía al Obispado de Tlaxcala,¹¹ a través de la Vicaría de Chicontepec.¹² Esta misión comprendía un amplio territorio que dificultaba el trabajo pastoral de las

⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰ Sergio Eduardo Carrera Quezada, *Sementeras de papel. La regularización de la propiedad rural en la Huasteca Serrana, 1550-1720*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018, p. 76

¹¹ El obispado de Tlaxcala comprendía la Sierra Norte de Puebla, la zona de Papantla, la costa de Tuxpan y Tamiahua, así como toda la zona de Chicontepec, que a su vez estaba conformada por cinco pueblos originarios: tepehuas, otomíes, totonacos, huastecos y nahuas.

¹² La vicaría de Chicontepec abarcaba los actuales pueblos de Chicontepec, Ixhuatlán de Madero y Benito Juárez y Tepetzintla. Esta área doctrinal fue reducida en 1570 por Luis Hidalgo Montemayor, quedando así el territorio doctrinal hasta finales del periodo colonial, cuando San Francisco Xocholoco (Benito Juárez) fue separado de Chicontepec.

órdenes en la región, si se tiene en cuenta que los caminos eran inaccesibles, así como los medios de transporte.

Durante este periodo, la extensa área doctrinal estuvo a cargo de frailes franciscanos y agustinos –en algunos pueblos pertenecientes al área–, aunque principalmente eran de la orden franciscana. Hacia 1545, el franciscano Francisco de Zorita estaba a cargo de la vicaría que abarcaba esta región. Él recorrió un amplio territorio con el objetivo de evangelizar a los naturales. No obstante, su labor fue difícil y no tan fructífera por la extensión y dispersión de los indios a lo largo del área. Posteriormente, en 1565, Juan de Luxan, evangelizador de la zona, convoca a los monjes agustinos del monasterio de Huejutla a sumarse a la tarea evangelizadora en la región. Esta labor se ve incompleta cuando remueven del cargo a dicho fraile, y cinco años más tarde, en 1570, Luis Hidalgo Montemayor llega a la zona. Este fraile reduce el área doctrinal con el fin de tener mayor control sobre los naturales que debían adscribirse al trabajo misionero, pero es acusado ante el Tribunal de la Inquisición por “maltrato y exacciones a los indios”.¹³ Esto lo llevó a que fuera destituido y la zona quedara sin sacerdote. A partir de entonces, solamente hubo visitas esporádicas de religiosos de los conventos de Huejutla y Metztitlán.

Hacia 1609, Alfonso de la Mota y Escobar, obispo de Tlaxcala, visitó el territorio que comprendía dicho obispado; incluía porciones de los actuales estados de Puebla, Tlaxcala, Veracruz y Oaxaca. En este registro de sus Memoriales, describió algunos pueblos localizados en la parte Meridional de la Huasteca; entre ellos destacan Chicontepec, Ilatatlán y Zontecomatlán. En este recorrido, el obispo deja notar la poca o casi nula cobertura que tenía para ese entonces el obispado en los pueblos visitados cuando explica el gran número de “indios bautizados y confirmados”. A su llegada a Chicontepec, De la Mota explica:

Caminé dos leguas de áspero camino de serranías y lodos [Al] otro día, se visitó la iglesia y el clérigo, es pobre de ornamentos, y diciéndoles misa prediqué a los indios en lengua mexicana y confirmé 170 criaturas.

Visitóse el Beneficiado Juan Ramiro de Morales, y aunque me dieron una carta sin firma, contra él, en algunas cosas graves, yo les leí edicto general y particular [...] Sólo se sentenció, porque nunca predica y, porque trata en mulas y, en am-

¹³ Elías Espinoza Dávila, “Periodo colonial”, *Diócesis de Tuxpan. Su caminar en cinco décadas de Juan Navarro Castellanos*, México, Jubileo, 2013, p. 83.

bos casos le sentenció levemente y le amonesté parcamente; asimismo, hubo entre los señores de estancias de este beneficio alguna querella, porque el clérigo no les iba a decir misa tan a menudo como quisieran; y concertélos así en esto, como en el estipendio que por estas visitas se le debía dar.¹⁴

Los memoriales del obispo permiten tener una idea de cómo fue, durante inicios de la colonia, la predicación de la doctrina católica en las comunidades alejadas y pertenecientes a esta región meridional. En estos mismos memoriales y apenas unas comunidades más adelante, en Ilamatlán, De la Mota escribe respecto del templo católico: “no visité sagrario ni pila, ni sacristía, porque es negocio de risa, más que de algún afecto. Confirmé, porque me lo rogaron 110 indios”.¹⁵ Esto da una idea sobre lo que representaba, según los ojos de un clérigo, la poca o casi nula asistencia y cuidado de los templos católicos recién montados para la práctica del culto. Por ello, la frase de “negocio de risa”, para referirse al templo, hace pensar en la asistencia mínima de los habitantes. Bajo esa misma idea, el término de “es pobre de ornamentos” para referirse a la iglesia de Chicontepec da una idea sobre las pocas figuras católicas que se encontraban en un recito de tal magnitud, así como la sencillez de las construcciones.

El panorama no fue tan distinto hacia finalizar el período colonial. Continuaba el problema de los territorios extensos —en términos del área de la diócesis—, cada pueblo que lo conformaba estaba muy distante uno del otro, los caminos eran accidentados y de difícil acceso. Ello aunado al gran número de población indígena y a un sistema religioso autóctono que estaba en constante pugna con la doctrina por considerárseles idolatrías, el panorama no era nada alentador para que el proceso de evangelización fuera mejor que al inicio del periodo. Además, el proceso de regularización de la propiedad rural en la Huasteca propició una serie de desplazamientos de los indígenas hacia territorios alejados y montes, aspecto que también se agregó a la lista de impedimentos para el proceso evangelizador eficaz.

Sobre este mismo tema, Sitna Quiroz expone lo siguiente:

Durante los siglos XVII y XVIII, la presencia clerical en estos poblados fue mínima; los frailes de Ilamatlán y de Huejutla administraban los sacramentos. Al parecer, los habitantes mestizos y descendientes de españoles llegaron a tener

¹⁴ Alfonso de la Mota y Escobar, “Memoriales”, *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos. Recopilación*, Veracruz, Gobierno del estado de Veracruz, 1992, p. 192.

¹⁵ *Ibidem*, p. 193.

problemas con el clero. En ocasiones, los frailes reprendían a los mestizos por el maltrato y explotación que daban a los indígenas que trabajaban como peones en sus haciendas. Sin embargo, estas correcciones no llegaron a tener mayor impacto, pues los sacerdotes únicamente realizaban visitas temporales.¹⁶

Estas visitas temporales llegaron solamente a los poblados más accesibles, quedando fuera de la labor evangelizadora los más alejados. El panorama no fue tan distinto en el tiempo colonial posterior. Esto favoreció en gran medida la práctica religiosa ritual a cargo de los especialistas que siguió anclando al ciclo agrícola ceremonial, como apunta esta misma autora: “Ellos [los especialistas religiosos autóctonos] siguieron realizando las prácticas ligadas al cultivo del maíz y a las deidades de origen prehispánico, en las que se destaca principalmente el uso de recortes de figuras de papel dentro de las ceremonias. Los pocos sacerdotes que llegaban a visitar de vez en cuando algunas poblaciones condenaban de tajo estas prácticas, pues las consideraban como idolatrías y ‘cosa del demonio’”.¹⁷

Posterior al periodo colonial, la región siguió alejada de la misión doctrinal por muchos años, dada la falta de claridad en el proceso de territorialización y de jurisdicciones. Al finalizar el periodo revolucionario, la creación de Cantones trajo consigo un mayor ordenamiento al territorio y un control mejor. No obstante, fue hasta 1963, con la creación de la Diócesis de Tuxpan, que el territorio en términos de la iglesia católica tuvo una delimitación más certera, lo cual posibilitó mayor alcance de la doctrina a las comunidades indígenas.

De esta forma, el territorio de la diócesis quedó conformado por el Decanato de Álamo,¹⁸ Chicontepec,¹⁹ Naranjos,²⁰ Pánuco,²¹ La Sierra,²² Tampico Alto,²³ Tantoyuca,²⁴ Tihuatlán²⁵ y Tuxpan,²⁶ incluyendo la parte del Golfo desde la serranía a la Llanura, abarcando alrededor de cuarenta y una localidades.

¹⁶ Arturo Gómez Martínez, *Tlanetokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, pp. 49-53.

¹⁷ S. Quiroz Uría, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸ Conformado por las parroquias de Tepetzintla, Álamo, Potrero del Llano, Temapache y Cerro Azul.

¹⁹ Las parroquias que lo conforman son Soltepec, Ixhuatlán de Madero, Chicontepec y Tlacolula.

²⁰ Conformado por las parroquias de Naranjos Amatlán, Ixcatepec, Ciltaltepetl, Tantima, Chinampa y Tamalín.

²¹ Ébano, Pánuco y Moralillo son las parroquias que lo conforman.

²² Lo conforman las parroquias de Benito Juárez, Iamatlán, Zontecomatlán y Tlachichilco.

²³ Conformado por las parroquias de Tampico Alto, Cd. Cuauhtémoc, Ozuluama y Cucharas.

²⁴ Lo conforman las parroquias de Tempoal, Platón Sánchez, Huejutla, Hgo. El Higo, Tantoyuca y San Sebastián.

²⁵ El Plan de Ayala lo conforman Castillo de Teayo y Tihuatlán de Veracruz; y Mecapalapa, Metlatoyuca, Pantepec, Pisanflores y Lázaro Cárdenas de Puebla.

²⁶ Lo conforman las parroquias de Tuxpan y Tamiahua.

Fue hasta esta fecha que la Iglesia emprendió, con el restablecimiento y acotamiento territorial de la diócesis, un proceso denominado *nueva evangelización*, con la finalidad de retomar el proceso evangelizador en medio de una crisis en términos religiosos por la llegada de las iglesias protestantes a la región. Esta estrategia, además de emplear a los especialistas rituales y gente hablante de los distintos idiomas locales, se sirvió de otra serie de estrategias no establecidas de forma oficial, pero que eran regularmente practicadas por los distintos párrocos. En ese sentido, apunta Quiroz, “una de las primeras medidas que el obispado adoptó fue auxiliarse de grupos de religiosas y seminaristas que pudieran atender a las comunidades. De esta manera, se buscaba eliminar los cultos y rituales tradicionales, a los que se comenzó a satanizar. Por consiguiente, estas acciones provocaron el abierto rechazo de muchas comunidades, al interpretarlas como una amenaza a su cultura y sus tradiciones y como un intento más de dominio”.²⁷

En relación con esta estrategia, Báez-Jorge explica en el texto *Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)*, un evento suscitado en 1999, en el cual un grupo de ritualistas y médicos tradicionales acusan a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como ministros protestantes de prohibir la práctica tradicional calificadas de actos de brujería. Ahí analiza parte de este proceso y explica que “la persecución contemporánea de las ‘idolatrías’ en la Huasteca se inscribe en el contexto de la ‘nueva evangelización’ convocada por Juan Pablo II, y emprendidas por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción fue signada por una estrategia que oscila entre la represión cúltica y la integración devocional (finalmente en forma de tolerancia)”.²⁸

A grandes rasgos, este proceso —que comenzó en el periodo colonial tuvo una importante coyuntura con la creación de la Diócesis de Tuxpan y las estrategias de la Nueva Evangelización— fue fundamental para el desarrollo de la religiosidad popular en la región. El análisis de este proceso me lleva a preguntarme cómo influyeron estos procesos de larga data en la conformación de las cosmovisiones indígenas, la ritualidad y de la religiosidad popular en la región. Con base en el cuestionamiento anterior y en la ritualidad contemporánea de

²⁷ S. Quiroz Uría, *op. cit.*, pp. 51-52.

²⁸ F. Báez-Jorge, “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, *La palabra y el hombre*, México, Universidad Veracruzana, p. 8.

la región, en la siguiente parte retomo algunos ejemplos etnográficos del complejo ritual *del costumbre* en la región, pues considero que existen aspectos simbólicos que hablan de esta religiosidad popular en movimiento.

El ritual y la ritualidad como una expresión de la religiosidad popular

En los pueblos originarios²⁹ de la Huasteca Meridional existe una diversidad lingüística y cultural importante. Estas poblaciones han mantenido una rai-gambre indígena fuerte que ha permitido que su ritualidad continúe desarrollándose, respetando continuidades y transformaciones en el protocolo ritual y de creencias. Es importante mencionar que esta vida ritualizada funciona en relación con la cotidiana en un sentido fundamental: el origen del alimento, es decir, la agricultura. Por esta razón, los rituales agrícolas articulan una serie de elementos de la cosmovisión y de la religiosidad popular.

Estos pueblos meridionales comparten una cosmovisión y pensamiento religioso que se representa en los complejos rituales como *el costumbre* o *costumbre*,³⁰ un sistema ritual de agradecimiento y propiciatorio cuya finalidad es la de buscar el bienestar del plano cosmogónico y social de una colectividad. Este complejo ritual funciona bajo los preceptos de reciprocidad y equilibrio. En él se combinan nociones vinculadas al medio ambiente, al cuerpo humano, a la salud y a las fuerzas anímicas en relación con su cosmos.³¹ Encierra una serie de elementos como la música, la danza, el cuerpo en tanto ente de recepción y comunicación, el desarrollo de tratamientos terapéuticos, las representaciones cosmológicas en los recortes de papel, la importancia de la tierra, el agua, el fuego, el viento y el sol, como deidades a las que hay que “mantener contentas”. No obstante, la máxima figura del ritual es la tierra. Asimismo, el maíz, como extensión de ésta, se convierte en la segunda deidad más importante.

²⁹ Cohabitan pueblos originarios nahuas, principalmente, otomíes, tepehuas, totonacas y la población mestiza.

³⁰ En relación con el uso de este concepto, a lo largo del trabajo utilizaré *costumbre*, aunque la alusión local se refiera como *costombre*.

³¹ El propósito principal del ritual se centra en ofrecer una especie de disculpa a la tierra para evitar que ésta no sea enérgica y que envíe todo en la proporción necesaria (lluvia, aires, sol, plagas, entre otros elementos) y de este modo no se afecte a lo que se siembra en ella: el alimento. Comunicación personal con el maestro Román Güemes Jiménez, IA-UV, Xalapa, Ver., mayo, 2018.

Aparentemente, *el costumbre*, como un ritual indígena contiene una serie de elementos de raigambre mesoamericana como el uso del papel cortado³² para representar a las deidades, la importancia del idioma para la preservación de una serie de términos presentes que aluden a la cosmovisión originaria y la vigencia de un panteón de deidades o *antiguas* en convivencia plena con santos y símbolos católicos. Sobre este eje versarán los siguientes ejemplos etnográficos tomados de la investigación que realizo sobre la ritualidad en la parte Meridional de la Huasteca. Tomaré de ejemplo algunas fases del complejo ritual ya mencionado para explicar estos actos simbólicos.

La jerarquía del altar

Líneas arriba he explicado que el *costumbre* es una especie de ritual integral que, aunque conserva un protocolo ritual propio, conjuga distintos objetivos como el meteorológico, terapéutico y el agrícola. Dentro de este protocolo ritual, existen fases y acciones rituales importantes en las cuales se condensa una serie de símbolos y procesos que se exponen en la jerarquización en los altares, la conceptualización de las deidades y santos católicos, así como el uso de imágenes dentro de los rituales.

En el protocolo ritual de la *costumbre*, existen al menos cuatro momentos centrales: los preparativos, el inicio del momento ritual, la trama y el desenlace. Todos tienen lugar en casa de algún o alguna especialista, en los cubes³³ y en el cerro.

³² Sin duda alguna, el trabajo de Alan Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom es importante para conocer más referentes en relación con la importancia, el culto y la antigüedad de esta práctica ritual. Para ello, recomiendo la obra de *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*, 1986.

³³ Les llaman a los montículos donde regularmente existen restos arqueológicos. Suelen asociar estos lugares con la deidad *Tlacatecotlotl* y con las Antiguas más fuertes, como los abuelos.



Foto 1. Altar del señor Eugenio López del Barrio de Tempexquixtitla en Colatlán, Ixhuatlán de Madero, Ver., enero, 2018.³⁴

AUTORA: Yuyultzin Pérez Apango.



Foto 2. Altar de Jovita Sánchez en la comunidad de Atlalco, municipio de Benito Juárez, Ver., marzo, 2018.³⁵

AUTORA: Yuyultzin Pérez Apango.

³⁴ Los altares de algunos especialistas denotan la relación con las entidades sagradas. Por ejemplo, los que tienen mayor relación con el santoral católico, además de rendir culto a las *antiguas*, representan en sus altares a los santos de su preferencia, ya sea a través de los bordados y de las imágenes. Regularmente, éstos son quienes, además de su trabajo como especialistas rituales, también cumplen una función social con la iglesia católica, pues realizan actividades de catequesis o de “rezaderos”.

³⁵ Los altares de los especialistas rituales son empleados no sólo para el momento ritual, sino también diariamente. En ellos, pueden observarse elementos del santoral católico y las *antiguas*; ambos tienen un lugar importante dentro de su cosmovisión.

Dentro del espacio central del *costumbre*, la casa del especialista, existen al menos cuatro altares importantes: el principal, que regularmente se encuentra dentro de la casa y que es donde el especialista hace sus trabajos, cura, ofrenda y pide por sus pacientes. Se divide en tres partes: arriba y atrás (en la posición de la mesa), donde se colocan las imágenes y bultos de santos católicos; la parte frontal de la mesa es la que alberga a las *antiguas* en papel y algunas veces también en piedra (que suelen ser piezas arqueológicas que han encontrado en el monte), y, por último, debajo de la mesa, que también pertenece a las *antiguas*, a las que denominan *Tlaltata* y *Tlalnana* (los abuelos) o *Chikomexochitl* (nana) y *Chikomexochitl* (tata).

Existen algunos especialistas que, además de ejercer su trabajo como curanderos tradicionales, se dedican a otras actividades importantes dentro de la localidad como rezanderos o catequistas. Además de los recortes, ellos suelen agregar a sus altares más elementos católicos como imágenes bordadas en punto de cruz e imágenes de santos. Suelen realizar estos trabajos de curandería también frente a estos altares.

Además del altar principal, en el exterior (de la casa del especialista), existen tres altares. El de la Santa Cruz y la Sirena, hechos de otates. El primero está casi frente al principal (uno en el interior y otro al exterior). Los hacen estar comunicados por un “teléfono”, que es una tira con deidades y flor de *cempoalxochitl*; une ambos altares. Éste es de alrededor dos metros de altura; en la parte superior le adornan con una cruz y ofrenda de papel cortado. Añaden comida y bebida.

El segundo, el de la Sirena, está cerca de la fuente principal del agua que abastece la casa; pueden ser pozos, piletas o simplemente donde “lavan” y tienen algún depósito de plástico. Ahí, por un lado o frente a esta fuente acuática, se levanta el altar a la Sirena. La representación de *Achinolla* o *Apancihuatl*, es de una olla de barro acompañada con la *antigua*, que representa a *Apancihuatl*. Éste, al igual que el altar a la Santa Cruz, es un *tapextle*³⁶ alto. A diferencia del otro, abajo no colocan ofrenda, solamente algunas ceras.

³⁶ *Tapextle*, es una especie de tarima de maderas locales según la región. En la Huasteca suelen usar otate, un tipo de bambú resistente. Se usan como mesas y/o como tarima para los músicos en los fandangos o huapangos.



Foto 3. Altar de la Sirena en casa de la Sra. Jovita Sánchez, enero 2018.³⁷
AUTORA: Yuyultzin Pérez Apango.



Foto 4. Costumbre en Atlalco, Municipio de Benito Juárez, Ver., marzo, 2018.³⁸
AUTORA: Yuyultzin Pérez Apango.

³⁷ Altar a la Achinolla o Apancihuatl, la Sirena. Este altar se coloca en el lugar cercano donde se abastece el agua en la casa (puede ser una pileta, un pozo o simplemente el depósito de agua central) del especialista ritual. La representación de ésta es con una olla de barro y la *antigua* en recorte de papel vestida como mujer indígena.

³⁸ Altar a Tlacatecolotl y ofrenda a *tlasol ehekatl* (*los malos aires*). Este altar se realiza en el suelo y fuera de casa. Se cortan los aires tanto en papel revolución como en papeles de china de siete colores. Se ofrendan cigarrillos, coca cola o pepsi, café, pan y tamales de chile y puerco. Se realiza en medio del ceremonial del *costumbre* y es previo al momento central del ritual donde se invoca a Chikomexochitl. Es importante realizarlo así, pues, para que pueda llegar el maíz, primero tienen que limpiarse todos los males.

En algunos rituales, existe un tercer altar,³⁹ el del Patrón o *Tlacatecolotl*, también llaman *demonio* o *diablo*. A diferencia de la concepción cristiana, esta *antigua* es importante para que exista un equilibrio cósmico y terrenal. Este altar existe cuando el especialista o especialistas que participan del ritual “deben ofrendarle”, porque también él les ha dado “su trabajo”.⁴⁰ Cuando se realiza, suele ser en la parte de exterior, generalmente en el suelo, porque es ahí donde vive. Se monta para la ofrenda; al terminarla, este altar se destruye. Algunos lo queman y hay quienes los tiran “lejos” para que se lleve los malos aires.



Foto 5. Costumbre en Atlco, Municipio de Benito Juárez, Ver., marzo 2018.41
AUTORA:: Yuyultzin Pérez Apango.

En relación con cada uno de los altares que existen dentro del costumbre, es importante notar que hasta ahora me he centrado más en las deidades de papel, porque, dentro de las imágenes utilizadas en estos altares, son preponderantes. Si bien existen elementos católicos dentro del protocolo ritual, los predominantes son las deidades de papel y la parafernalia ritual indígena. No obstante, existen actos simbólicos importantes que denotan una relación jerárquica en-

³⁹ La relación con esta deidad suele ser, en muchos casos, algo oculto, en virtud de que reina sobre ésta la imagen cristiana del *diablo* o *demonio*.

⁴⁰ Regularmente, estos especialistas rituales asociados a *Tlacatecolotl* tienen permitido trabajar fuerzas más densas que los que no le ofrendan ni trabajan con él.

⁴¹ Antes de hacer la renovación de las *antiguas*, durante el *costumbre*, se bajan de la mesa central todos los santos (margen superior derecho) y se suben una vez “santiguadas” las deidades, pues de lo contrario es difícil que éstas puedan convivir en el espacio simbólico del altar.

tre los elementos católicos y los que llamaré *indígenas*, como se pueden notar en el altar del ritualista principal. Por ello, en el siguiente ejemplo etnográfico, analizaré un acto ritual dentro del protocolo que se lleva a cabo.

El acto de bajar a los santos y cambiar a la antiguas

Durante la noche, ya iniciado el momento del ritual, uno de los actos más importantes es la renovación de las servilletas y papeles cortados, y el cambio de las *antiguas* con ropa limpia y morrales nuevos para que puedan ser acomodados en el altar principal y que comience la celebración ritual.

Este acto comienza desde que las *antiguas* de la ofrenda anterior que permanecían en el altar son bajadas con copal, velas, cantos, música y baile para lavar su ropa, cambiarlos con ropa limpia y volverlos a poner en el altar. Antes de devolverlas al altar, las *antiguas* renovadas son sahumadas con copal y bendecidas con el *tlahtolli*⁴² del especialista ritual. Además, son “bailadas”⁴³ con sones del costumbre.⁴⁴

Las *antiguas* son colocadas en el altar principal, en la parte frontal; detrás de ellas, quedan los *santos católicos*. Debajo de ellas, se ponen servilletas de papel que son “firmadas” con sangre de las aves que degollaron, para luego hacer tamales que serán ofrendados. Estas servilletas representan una cubierta del plano del *tlaltepectli* o la tierra, por lo cual siempre va debajo de las deidades. En esta parte, antes de volver a subir a las deidades renovadas, se despeja la mesa del altar, bajan a los santos católicos al piso y no se vuelven a poner hasta que las antiguas han sido santiguadas con los elementos que ya mencioné. Esto porque, según explican los especialistas, no se pueden juntar a los santos y a las antiguas sin que estén benditas.

Esta distinción se explica si se analiza el ordenamiento que tienen en relación con la concepción de los planos que conforman el mundo, según la cosmo-

⁴² *Tlahtolli* es la palabra del especialista que, en otros términos más cristianos, es la oración o rezo que se utiliza para llamar a las deidades. Ésta, junto con la música y la danza, forman el encuadre perfecto para recibir y dialogar con las deidades.

⁴³ Los morrales que contienen a las *antiguas* son cargados por las madrinan, quienes se encargan de lavar y hacer ropa nueva, y los especialistas rituales, para bailar junto con ellos frente al altar principal.

⁴⁴ Existe un repertorio de música ritual que se ejecuta con el instrumental de violín, jarana y guitarra huapanguera. Algunas veces, sólo se ejecutan con huapanguera y violín. Este repertorio de sones instrumentales está compuesto por alrededor de 80 sones que se ejecutan desde el mediodía hasta la mañana del día siguiente. De esta forma, se entiende que la música juega un papel fundamental para el llamado y el diálogo con las deidades.

visión nahua meridional. Éste se encuentra dividido en tres planos superpuestos: *Ilhuicactli*, el cielo; *Tlaltepectli*, la tierra y el *Mictlán*, el inframundo. Cada plano está habitado por entidades, representadas por los recortes de papel y que se colocan en el altar, en conformidad con esta concepción de ordenamiento del cosmos. En la tabla 1, ejemplifico de una forma más clara esta lógica de orden que se establece en el altar, fundamentada en el cosmos.

TABLA 1. Concepción del ordenamiento

Plano	Subdivisiones	Seres habitantes	Información recolectada en campo			
			Nombre c/traducción	Personificación	Otros lugares donde habita	Representación
Ilhuicactli, cielo	Nepancailhauica, límite del cielo.	Huitzitzimeh, los colibríes.				
	Teopanco	Totiotzitzih, santos católicos. Las deidades: Ompacatotzitzih, el dios doble; Chikomexochitl, siete flor; Macuilxochitl, cinco flor; Tonatih, sol; Meetztl, luna y Tlacatecolotl.	Vive también Tlakatekolotl, tlahuellillo o el Patrón.	Hombre vestido de vaquero, policía; trae arma, sombrero y botas		En la parte superior del altar. Sólo ahí pueden acomodarse los santos católicos, sean en imágenes o bultos.
	Tekihuahtla	Tlamocuitlahuaneh, los guardianes superiores.				
	Cuitlapa	Citlalimeh, estrellas				Por el adorno de palma de Coyol y flor de Cempoalkochitl. Regularmente van detrás de los santos católicos, en la pared que da soporte al altar.
	Mixtla	Mixtli, nube. Tecihuitl, granizo.	Atemoyani, atepostianih, ahuetzittianih, truenos. Tlapetlalkayomeh, tomoiyianih, cuextlalpanih, truenos que despedazan. Sirena: amatitlahuiyanih.	A la sirena la describen como mujer con cabello largo	El cielo	
	Ahuechtla	Ahuechtli, "rocío".				
	Ehecapa lugar de los vientos	1) Ihyotl, aire. 2) Cualli ehecameh, aires buenos. 3) Tlasolhecameh, vientos malos.	Chikomexochitl brujos; tlasoehekameh o malos aires.	Los tlasolehecameh son los que cargan la basura, lo que enferma.	En cruces de camino, en el panteón; se producen por la envidia.	

Tlaltepactli, Tierra	Chanekketl; apanchiuatl, sirena; tepetlacatl, señor del cerro; tecohmilli, señor de la milpa; tecohmeh, patrones de los vegetales y comestibles; tlatetata y tlatenana.	Patrón o demonio; chikomexochitl; semillas de calabaza, frijol, chile y maíz. Sirena: Amatitlahuiyanih, Achinolla, Apanchaneh.	Mujer y hombre. A la sirena se le describe como una mujer joven, cabello largo, soltera o casada.	La sirena vive en los cerros, mar, ríos, arroyos, monte. Vive en la mar, sube y baja la lluvia, mueve las nubes.	Estas antiguas se representan en papel, se visten y adornan como personas y se ponen en un morral de ixtle. Todas se colocan frente a las imágenes católicas.
Mictlan, Inframundo	Tlaketzaltla	Los cuatro cargadores.			
	Cipactla	Tortuga, ayotl			
	Tlalhuizoctla	Tlalhuizocmeh, gusanos			
	Tzimizimitla	Tzitzimimeh, fantasmas, los que causan susto.	el chikomexochitl ehekatl, el chikomexochitl kuaatitlan ehekatl y el chikomexochitl tlalehekatl, y el chikomexochitl tlasol ehekatl y el chikomexochitl kuekuex ehekatl y el chikomexochitl meko ehekatl, y el chikomexochitl cimarron ehekatl,	Los que dan mal aire	Se colocan en la parte baja del altar (que regularmente está construido por una mesa). Ahí abajo ponen a las deidades de papel en sillas y vestidos de "indios" con ropa de manta y bordada.
Mihcapantli	Mikistli, señor de los muertos y Tlakatecolotl tlahueliloc.	Tlakatecolotl tlahueliloc.	Son viejitos que vuelven cuando es carnaval. Por eso vienen sucios, mecos.		

FUENTE: Elaboración propia, con base en Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, Tlakatecolotl y el Diablo, la cosmovisión de los nahuats de Chicontepec Falta ficha y Arturo Gómez Martínez, Tlaneltokilli, la espiritualidad de los nahuats chicontepecanos, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002. Enriquecida con información etnográfica recopilada en las temporadas de campo de 2017 al 2019, en las comunidades de Hueycuatitla, Atlalco y Tlatlapango, en el municipio de Benito Juárez y en Colatlán y Ahuacapa II, en Ixhuatlán de Madero.

En mi opinión, esta relación jerárquica y ordenada está ligada a una idea de diferenciación entre “lo propio y ajeno”, entre lo católico y “indígena” en términos religiosos y de creencias, pues este altar, el principal, es de los pocos que se presentan en el complejo ritual del *costumbre*, en el cual son evidentes los símbolos católicos en términos visuales.

Existe una separación entre lo que forma parte del protocolo ritual y los elementos “ajenos” a éste. Así se evidencia en los actos rituales que deben llevarse a cabo para poder juntar en un mismo espacio dos figuras muy importantes como los santos católicos y las deidades en papel.

Otro elemento importante que denota esta religiosidad popular es la relación entre algunas deidades con nombres de símbolos presentes en el protocolo ritual. Uno de estos símbolos, la Santa Cruz, se representa en un altar que se dedica al agua y al sol. A la primera, para pedir que llueva y al segundo, para evitar las sequías. Este altar tiene una representación de una cruz adornada con flores de *tempoalxochtil* y se ofrenda café, pan, ceras y pollo. Además, se agregan a dicha ofrenda las *antiguas*, que representan también a este símbolo.

Consideraciones finales

Uno de los planteamientos centrales de este trabajo es que, si se analiza de manera sistemática el proceso evangelizador, habrá una forma de explicar con mayores argumentos la ritualidad y la cosmovisión actual⁴⁵ de los pueblos originarios de la región meridional.

En el caso particular que aquí se analiza, conocer esta historia religiosa permite plantear que la poca presencia religiosa –de los sacerdotes y de la doctrina católica– dio lugar a que la población originaria –número mayoritario– siguiera practicando su ritualidad y desarrollando su propio sistema de religiosidad popular, adaptando elementos “ajenos” de manera constante. Aunado a ello, las distintas fases del proceso evangelizador en la región –que se valió de diversas estrategias– también contribuyó a que esta historia continuara su desarrollo, pues permitió que los pueblos originarios interpretaran y reinterpretaran diversos elementos de la religiosidad católica dentro de su protocolo ritual.

Como se indicó anteriormente, este texto forma parte de una investigación de mayor calado; no obstante, de manera resumida aquí se plantea la necesidad de ahondar en la historia religiosa en la región a partir de las fuentes documentales y la etnografía, como dos medios para acercarnos a esta compleja realidad.

⁴⁵ Tanto en la ritualidad como en la cosmovisión meridional existe en la actualidad una serie de elementos como el papel cortado, el culto a las *antiguas* y el protocolo ritual tan elaborado que conservan una base ideológica y cosmovisionista, fundada en elementos de la cultura propia. Sin embargo, éstos no están exentos del paso del tiempo y los procesos socioculturales regionales, pues se entienden como hechos históricos.

Fuentes documentales

Archivo de la Diócesis de Tuxpan. Libros de la Pastoral y su obra en la región de 1963-2000.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix. «Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares).» *La Palabra y El Hombre* (Universidad Veracruzana), nº 115 (Julio-Sep 2000): 7-23.
- Broda, Johanna. «Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros.» En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, de Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.): en Johanna Broda, 461-500. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.
- , «Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México.» En *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, de Johanna Broda (Coordinadora), 7-20. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Broda, Johanna, Félix Báez-Jorge, y (Coord). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo. *Sementeras de papel. La regularización de la propiedad rural en la Huasteca serrana, 1550-1720*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.
- De la Mota y Escobar, Alfonso. «Memoriales.» En *En Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos. Recopilación*. Xalapa, Ver.: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992
- De la Mota y Escobar, Alfonso. «Memoriales.» En *En Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos. Recopilación*. Xalapa, Ver.: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- Espinoza Dávila, Elías. «Periodo colonial. Diócesis de Tuxpan. Su caminar en cinco décadas.» En *Diócesis de Tuxpan. Su caminar en cinco décadas*, de Juan Navarro Castellanos. Tuxpan: Jubileo, 2013.
- Gómez Martínez, Arturo. *Tlaneltokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- Quiroz Uría, Sitna. *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social/ El Colegio de San Luis/Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Tamaulipas/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008.

Páginas de internet

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dtuxp.html>. Consultado el 20 de enero, 2019

https://www.oficinaparroquial.com/directorio/parroquias_tuxpan.html. Consultado el 20 de enero, 2019

Ofrendas florales para los Santos Patrones de Xico, Veracruz

Adelina Suzan Morales,
Escuela Nacional de Antropología e Historia

En la tradición mesoamericana, el conocimiento del medio ambiente es una característica elemental que permitió —y en muchas sociedades actuales sigue permitiendo— el aprovechamiento de los recursos naturales locales. Las sociedades agrarias de dicha tradición han resguardado a través de la práctica cotidiana y ritual, el conocimiento de los ciclos estacionales, y su articulación con el movimiento de los astros, las temporadas de lluvia y sequía, el comportamiento de la fauna, así como el desarrollo y uso de las plantas silvestres y domésticas, entre otros fenómenos naturales. Este trabajo ejemplifica cómo las sociedades de tradición mesoamericana o campesinas actuales siguen reproduciendo en sus prácticas de religión popular, actividades donde reproducen simbólicamente la relación entre los ciclos de la naturaleza y sus prácticas rituales.

Nos ubicamos en el centro de Veracruz, en la región de las grandes montañas, en el municipio Xico o Xicochimalco. Este lugar descansa en las faldas este del volcán del Cofre de Perote. Parte del territorio abarca la región del Bosque de Niebla.¹ Xico se ubica en la parte húmeda de dicho volcán. Por sus condiciones geográficas, este espacio recibe los vientos alisios, por lo que se generan lluvias gran parte del año.

Culturalmente, se ubica en la región del Totonacapan, aunque tuvo presencia chichimeca y mexica. En el contexto del culto a Tláloc, es importante destacar, que el Cofre de Perote se ha identificado en el código de Cuahutinchan 2² como el cerro de cuatro niveles; en el último nivel —la cumbre—, está

¹ La cabecera municipal se ubica en las coordenadas 19° 25' 17" de latitud norte, y 97° 00' 11" de longitud oeste con una altitud de 1 280 msnm. Limita por el norte con el municipio de Tlalnehuayocan; por el noroeste, con el municipio de Perote; al sur, con el municipio de Ayahualulco e Ixhuacán de los Reyes; al este, con Coatepec y al sureste con Teocelo. Contiene una extensión de 176.85 km². Por el oeste su altitud va de los 4 240 msnm. En la Peña del Cofre de Perote, y por el este hasta los 800 msnm, en las tierras de producción de caña.

² Yoneida Keiko, *Los mapas de Cuahutinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, CIESAS, 1991, p. 126, sección B4.

representada por la imagen de Tláloc. Junto a esta imagen (lado izquierdo) se encuentra el glifo de Xicochimalco.

En este caso, abordamos el uso de ofrendas florales para rendir culto a los santos patronos. Las principales fiestas de la cabecera municipal están dedicadas a María Magdalena y San Miguel Arcángel. Pero cada barrio y comunidad también poseen su propio santo patrono; a quien se le rinde culto durante el ciclo ceremonial de este municipio.

Religiosidad Popular

El estudio de las devociones de los pueblos indígenas o de tradición campesina son expresiones de la religiosidad popular. El uso de este concepto nos ayuda a entender, cómo, desde la introducción del catolicismo hasta la actualidad, en el culto a los santos ha existido una dinámica de lucha y adaptación entre la visión del Estado, representado por la Iglesia oficial y la visión del pueblo. Siguiendo la propuesta de Baéz-Jorge, es importante destacar que, durante este proceso de enfrentamiento entre la sociedad indígena y la hispana, surgen contradicciones y reformulaciones en tres momentos: “la destrucción de la configuración cultural prehispánica; las estrategias de resistencia indígena, y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual”.³

Después de la devastación de la hegemonía mesoamericana, los invasores decidieron realizar otra conquista, que según Bernard y Gruzinski, se realizó mediante ‘la pacificación’⁴ del país.⁵ La evangelización era la mejor alternativa ideológica. Y para llevarla a cabo tuvieron la necesidad conocer los principios que sustentaban la filosofía prehispánica. Así también, los indígenas generaron una dinámica de resistencia pacífica manifiesta a través del culto a los santos, y que se logra a partir de la articulación entre su propia versión del catolicismo y las normas que establece el catolicismo oficial. De esta manera, el catolicismo

³ Félix Jorge-Báez, *Entre los nahuales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998, p. 59.

⁴ Resulta importante mencionar la cita que Báez-Jorge hace de Gramsci (1986, 1992), en relación con la definición de los tipos de control político; este último “opone las funciones de la dominación (coerción física) a las hegemonías o dirección (consentimiento y control ideológico); de tal manera, atribuye a la hegemonía una función resolutive en consecuencia con la importancia que otorga a la sociedad civil”. F. Báez-Jorge, “Propósitos hegemónicos de la inculturación litúrgica en las comunidades indígenas”, *Contrapunto*, México, año 3, vol. 7, enero-abril, 2008, p. 58.

⁵ Carmen Bernard y Sege Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo, del descubrimiento a la conquista, la experiencia europea 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 288.

popular se puede abordar desde la perspectiva que analiza Báez-Jorge, es decir, como “expresiones arcaizantes de la ‘resistencia pasiva’ de las clases populares frente a la tentativa de imposición religiosa por parte de las clases dominantes, incluyendo la iglesia”.⁶ La religión popular se puede manifestar mediante diversos aspectos rituales, que involucran a casi toda la comunidad, como procesiones, danzas, la música, comida ritual, el trabajo de los mayordomos, los rezos y, entre otras, las ofrendas de los arcos florales. A esta última nos referiremos en esta ocasión.

La cosmovisión y las ofrendas

En relación con la dinámica de los ciclos de la naturaleza, la sociedad mesoamericana articuló su economía, política, organización social y religión. Una manera de entender cómo una sociedad organiza su universo es mediante el concepto de cosmovisión. Este aspecto nos ayuda a comprender diferentes formas culturales de percibir el universo. Y a entender el valor simbólico de prácticas culturales ajenas a nuestra visión. Por lo tanto, la cosmovisión nos permite abordar creencias, prácticas rituales y cotidianas de una comunidad.

En el estudio de las sociedades mesoamericanas, Johanna Broda ha propuesto un enfoque que integra los principios de la antropología y la historia; de esta manera, se abordan procesos culturales de larga duración,⁷ permitiendo estudiar la dinámica cultural de México, a través de la organización social y la cosmovisión. Este enfoque surge del interés por estudiar la tradición mesoamericana, la cual se desarrolla en un espacio geográfico particular para la producción del maíz. Vinculado a esta actividad, se elaboró el culto a los cerros y la lluvia, con la finalidad de asegurar el desarrollo de las plantas de maíz. Por lo tanto, los hombres se comunicaban con los dioses en lugares importantes del paisaje, mediante prácticas rituales y ofrendas, para solicitar la protección en las milpas. Desde el punto de vista de Johanna Broda, “el estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe cultural-

⁶ F. Báez-Jorge, *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 1999, p. 29.

⁷ “El tiempo de larga duración permite revelar cómo los hechos del pasado son formas de explicar consecuencias presentes, se trata de encontrar por medio de un análisis dialéctico de los ciclos, interciclos y crisis estructurales, continuidad o discontinuidades que son causa del presente. El tiempo de larga duración permite explicarnos hechos que son resultado de un pasado muy remoto y que, además, está vinculado con la historia de las mentalidades”, Fernan Braudel, *La historia*, Madrid, Alianza, 1889, p. 69-72.

mente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación al universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión”.⁸

Hay que recordar que la producción del maíz fue el elemento básico de la economía, así como el ciclo de lluvias y de secas es elemental para sustentar dicha economía. Pero articulado a esta práctica, en cada región las sociedades observaron procesos naturales locales, que anunciaban el inicio o el fin del proceso de cultivo de la planta de maíz. Por ejemplo: el movimiento de los astros, la dinámica de la fauna como aves o abejas, o el desarrollo de la vegetación silvestre entre otros fenómenos naturales. Estas acciones de la naturaleza fueron acompañadas por prácticas rituales y ofrendas, para pedir o agradecer a los dioses sus fuerzas propiciatorias para continuar el ciclo de la vida.

Ofrendas o depósitos rituales

Las ofrendas se han considerado como medios de comunicación entre los hombres y las divinidades de la tierra. Por ello, el estudio de estas prácticas ceremoniales nos permite introducirnos a un lenguaje en el que acciones, objetos, vegetales, animales, alimentos y números poseen un mensaje específico para los dioses. Las ofrendas pueden verse como parte elemental en la ritualidad; y es una forma en la que se manifiesta físicamente la cosmovisión y la organización social de los pueblos de tradición mesoamericana. Para las comunidades indígenas, las ofrendas pueden servir como medio por el cual los humanos se comunican con las divinidades y solicitan su ayuda a cambio de un pago, que puede entenderse también como un intercambio recíproco.

Al abordar el estudio de las ofrendas, Daniele Dehouve propone usar el concepto de *depósito ritual* entendiendo como un ritual figurativo basado en representaciones materiales y miniaturizadas. Además, sugiere que este acto está acompañado por un acto ritual verbal (rezos) o gestual; esta parte puede incluir las danzas y las coreografías. El depósito ritual también consiste en

⁸ Johanna Broda, “Introducción”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 16-17.

un sacrificio humano o animal,⁹ así como la penitencia, que consiste en la abstinencia sexual y el ayuno.¹⁰ Otra de las características del “depósito ritual”, según la autora, es que, en ocasiones, esta práctica representa la totalidad del ritual; pero es más común que represente parte de un ciclo ceremonial, en el cual figura como un acto entre otros.¹¹

Un aspecto elemental en la reproducción de los depósitos rituales es que “recurren a dos procedimientos de naturaleza simbólica: las representaciones cósmicas y las metáforas”.¹² “La primera es una representación del mundo y en ella descansa la eficacia cósmica del depósito; las metáforas expresan todo lo demás: dibujan la invitación y ponen en escena el intercambio entre el hombre y las potencias; dicen quién es la deidad, quién el actor ritual y cuáles son sus deseos. Y, sobre todo, permiten distinguir entre dos grandes categorías rituales, las de obtención (de la vida) y de expulsión o rechazo (de la muerte)”.¹³

Por otra parte, para Johanna Broda, las ofrendas representan “el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales, a pesar de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales”.¹⁴

La autora sugiere que en la tradición indígena de América,¹⁵ las ofrendas se pueden ver como cosmogramas, es decir, una representación simbólica del cosmos, basada en la abstracción a partir de la observación de la naturaleza.¹⁶ En ocasiones, se presentan mediante objetos contados que representan un lenguaje específico. Broda sostiene que estos cosmogramas figuran una herencia común en la tradición del Cuarto Mundo,¹⁷ es decir, como una reproducción

⁹ Danièle Dehouve, “El depósito ritual: un ritual figurativo”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses*, México, IVEC, 2013, p. 607.

¹⁰ *Ibidem*, p. 611.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 634.

¹⁴ J. Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, en J. Broda y Alejandra Gámez, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009, p. 47.

¹⁵ A partir del estudio comparativo de ofrendas de pueblos de América del Norte, Perú y Mesoamérica, principalmente las del Templo Mayor.

¹⁶ J. Broda, “Historia comparada de las culturas indígenas de América”, Alicia Mayer (coord.), *Historia e Historiografía Comparada*, México, UNAM, p. 84.

¹⁷ Gordon Brotherton se refiere a este concepto para hablar de la tradición indígena americana que los pueblos de este continente plasmaron en diversos textos ancestrales (mitos, cuentos, canciones, libros, música, danzas, entre otros). En ellos, se plasmó la explicación del génesis, los dioses, las edades cósmicas, conocimiento acerca del territorio, de rutas de comunicación, historia de los pueblos, etcétera.

a pequeña escala del universo, de fenómenos y elementos de la naturaleza, así como espacios importantes de su territorio.

Las flores y plantas: su uso ritual en Mesoamérica

En Mesoamérica, la flor ha sido un elemento de la naturaleza que ha acompañado a la sociedad en diferentes ámbitos de la vida. Desde época prehispánica y hasta la actualidad, ha estado presente en la alimentación, la medicina, como ornamento o emblema de un estatus político o social. Además, en las prácticas rituales o fiestas patronales, como ofrendas para los dioses o como medios de protección de fuerzas negativas. En los materiales arqueológicos son variadas sus representaciones y su simbología, así como en los mitos y la poesía representan un elemento precioso de gran valor. Existe una clasificación de flores, ya sea por su belleza o su aroma. Las aromáticas se han utilizado como medio de comunicación con los dioses o entidades sobrenaturales, para protección o curación.¹⁸

Se sabe que, desde época prehispánica durante las fiestas para los dioses, los templos se preparaban con adornos florales, elaborados por un grupo de especialistas llamados *xochimanque*, “los que manejan o manipular la flor”.¹⁹ En la actualidad, esta práctica sigue vigente entre sociedades indígenas o de tradición agraria.

Eliana Acosta²⁰ ha trabajado la ritualidad entre los nahuas de Pahuatlán, especialmente la relación entre los ciclos estacionales de lluvia y secas; el ciclo agrícola, el ciclo ritual y el uso de las flores. Destaca el vínculo entre el tiempo de floración de la flor de mayo; y el tiempo estival a la pluvial, como anuncio para iniciar la siembra de maíz de temporal.²¹ Para los “nahuas de Pahuatlán, el universo de las flores es un medio por el cual se establece el equilibrio entre dos fuerzas, lo *kuale* (bueno) y lo *amo kuale* (lo no bueno)”.²² Dicha autora ha observado que el ciclo ceremonial anual está demarcado por la presencia de las flores, ya que cada una de las fiestas principales cuenta con una flor correspondiente.

¹⁸ Ana María Velasco Lozano y Nagao, Debra Nagao, “Mitología y simbolismo de las flores”, *Las flores en el México Prehispánico*, México, núm. 78, marzo-abril, Arqueología Mexicana, Raíces, 2006, p. 32.

¹⁹ *Ibidem*, p. 35.

²⁰ Eliana Acosta, “El pueblo de la fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, en Beatriz Albores (coord.), *Mesoamérica*, México, Colegio Mexiquense, 2015, pp. 341-361.

²¹ *Ibidem*, p. 344.

²² *Ibidem*, p. 345.

Ofrendas Vegetales de Xico

Peregrinación a la montaña “la ida por la flor”

En Xico, la organización ceremonial se encuentra a cargo de la junta parroquial integrada por las mayordomías, el cura, las cofradías y el trabajo colectivo y voluntarios del pueblo. Durante las festividades del calendario ritual católico, participan danzantes, rezanderas, mujeres que elaboran la comida, diferentes gremios y barrios del pueblo, y el grupo de floreros que se encargan de elaborar el arco de la portada de la iglesia. Esta gran ofrenda implica la organización de la peregrinación que llaman *la ida por la flor*.

Esta dinámica se presenta durante las diferentes festividades de los santos católicos de los barrios del municipio. Sin embargo, destaca el proceso de elaboración del arco, durante las festividades de María Magdalena, desarrolladas en julio, en plena temporada de lluvias; y para San Miguel Arcángel, en septiembre, cuando finaliza la temporada de las fuertes lluvias. Estos santos representan el corazón del pueblo; por lo tanto, participa gran parte de la comunidad. Como hemos mencionado, la peregrinación tiene como finalidad obtener los recursos naturales para elaborar el arco floral. Este acto se considera como un sacrificio o pago, que debe cumplirse para obtener de las entidades sagradas lo solicitado. Por lo tanto, la comunidad considera la peregrinación como sagrada; para participar, se necesita voluntad.

La primera semana de julio, se realiza la ida por la flor a la montaña. Para la ofrenda de María Magdalena (julio), se ocupan principalmente las flores de cucharilla que se obtienen de una variedad de agave.²³ Se dirigen a la zona de malpaís, región semiárida de la montaña. Para la ofrenda de San Miguel Arcángel, la ida por la flor se hace la primera semana de septiembre; en esta ocasión, elaboran el arco floral utilizando la combinación de flores de bromelias,²⁴ provenientes del bosque de niebla, región que caracteriza la mayor parte del territorio de Xico; es la parte húmeda del territorio. Estas plantas tienen fuerte importancia en el ciclo hidrológico que se desarrolla en el bosque de niebla. Hay que destacar que las bromelias en estado natural funcionan como filtros de agua generada por la neblina, además representan la morada de insectos, arañas y ranas. Los poblado-

²³ Es la planta *agavaceae*, *Dasilirion acrotriche*, llamada *flor de la cucharilla*. Los floreros la conocen como *tehuiztotl* (*tete*, piedra; *huiztli*, espina; y *xóchitl*, flor); la gente de Xico la traduce como flor silvestre de Puebla.

²⁴ Flores conocidas comúnmente como *tenchos* (*Tillandsia depeana*).

res de Xico las reconocen y poseen una clasificación de éstas; por lo tanto, también son de uso ritual. De esta manera, para la fiesta de San Miguel Arcángel, la comunidad acude a las dos regiones (árida y húmeda) de la montaña, con el fin de obtener los recursos naturales necesarios para elaborar la ofrenda.

Preparación de la peregrinación

Alicia Barabas, a partir de sus estudios en Oaxaca, distingue, un modelo de representación del espacio consistente en una dimensión horizontal y vertical; esta visión permite entender la distribución y apropiación del territorio a nivel local y global, tanto del territorio de la comunidad (humano), como del espacio silvestre, el monte (los dueños).

De acuerdo con la dimensión horizontal, se puede decir que todo lugar sagrado es concebido como un centro, a partir del cual se marcan las fronteras y se generan umbrales, esto es, transiciones entre espacios de diferentes cualidades [...] y valoración que median la entrada y salida de lugares. Para atravesar estos umbrales, se requiere de ritos protectivos de acceso y salida, que implican comportamientos determinados.²⁵

Las manifestaciones rituales de Xico que se reproducen cada ciclo anual aparentemente tienen como finalidad realizar el culto a los santos patronos del pueblo. Sin embargo, reviven la memoria histórica de la comunidad al recorrer antiguas vías de comunicación, y un conjunto de procesos y normas rituales.

Seis mayordomos y un capitán sostienen la organización de esta práctica. Cada mayordomo se encarga de reunir a un grupo de hombres que se prepararán para ir en busca de la flor a la montaña. Los mayordomos se hacen responsables de la protección y alimentación de su grupo de participantes. Las esposas de los mayordomos preparan el alimento especial para el camino de los peregrinos, que debe consistir en alimentos verdes y nada de carnes o alimentos rojos.

En esta peregrinación, participan exclusivamente hombres, pues las mujeres pueden ocasionar que las flores se manchen.²⁶ Además, antes de iniciar esta práctica ceremonial, los hombres se someten a una purificación. Esta preparación consiste en ayuno de alimentos rojos, picosos o carnes rojas y abstinencia

²⁵ A. M. Velasco, D. Nagao, *op. cit.*, p. 58.

²⁶ Por la presencia de la menstruación.

sexual. Una noche antes de partir a la montaña, deben velar y alimentarse con atole, verduras, alimentos verdes. Todo este proceso ritual se realiza para poder entrar a la montaña, hablar con el Señor del Monte, pedir y recolectar los recursos necesarios.

En el contexto de la tradición mesoamericana,²⁷ quizá sea pertinente comentar que Bernardino de Sahagún registra que “los mexicas, para festejar la fiesta del Dios Macuilxochitl, también llamado *Xochipilli* ‘que da flores o tiene el cargo de dar flores’, se sometían los hombres y mujeres a cuatro días de ayuno y abstinencia sexual ‘algunos no comían chilli o axi y si comían solamente a medio día, y a la noche bebían una mazamorra que se llama tlacuilolatolli’.”²⁸

En Xico, al amanecer, después de la velada y preparación ritual, los peregrinos asisten a la parroquia de María Magdalena, donde se celebra una misa, para solicitar su protección y recibir la bendición del sacerdote. La finalidad es cumplir con los santos patronos del pueblo y renovar esta práctica ancestral.

El viaje

La tradición de esta peregrinación ha sido desde tiempos inmemorables, siguiendo un camino por la parte oeste del municipio, por una antigua ruta que conecta con el altiplano, principalmente Perote y Puebla. Es posible que esta misma vía haya sido utilizada desde época prehispánica por grupos humanos que venían del altiplano central, entre ellos chichimecas y mexicas.

Ahora, los cortadores de la flor realizan el mismo trayecto caminando, y pasando por los pueblos de Pextla y Tonalaco poblaciones correspondientes al municipio de Xico, hasta llegar al lugar llamado Tlanconteno, municipio de Ayagualulco, en la zona de malpaís. El viaje de ida y vuelta dura tres días.

Las plantas de agave o de bromelias que crecen en la montaña se consideran propiedad del Señor del Monte; por lo tanto, se requiere su permiso para la recolección de estas plantas silvestres. La petición de las flores se realiza mediante una oración y una ofrenda para dicha entidad. El capitán que dirige al grupo de hombre cortadores de la flor busca un espacio cueva o un árbol; allí le habla

²⁷ En su estudio sobre la tradición religiosa mesoamericana, Alfredo López Austin afirma que debe tenerse presente una división temporal: “la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días.” *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIA, 2002, p. 22.

²⁸ Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, I, XIV, México, Porrúa, 1992, v. 3, pp. 40-41.

al Señor del Monte y sobre el piso le deposita tabaco, alimentos y el alcohol, al tiempo que dice: *To teko in ixtlakabin tlemoinankeh santo xochil ti para totlaxin, totatzin dios no pueblo*, cuya traducción sería “Nuestro padre, nuestro dueño, pagamos lo que se pide, la santa flor para nuestro dios patrón y para nuestro pueblo”.²⁹ Después, hacen el corte de las plantas y lo necesario para el arco.

El regreso y la elaboración de la ofrenda del arco

Después de concluir el corte de las plantas requeridas, los hombres retornan al municipio de Xico. El regreso y la entrada a la cabecera municipal con el cargamento de las matas de agave, o las plantas de bromelia, representa un importante evento, que se manifiesta con música, danzas, cohetes y el recibimiento de la gente que sale a las calles por donde cruzan los peregrinos con las plantas. El grupo de floreros se dirige a la capilla de Cristo Rey,³⁰ donde depositan los recursos necesarios para elaborar la ofrenda del arco: dos grandes troncos, el bejuco con lo que se arma la estructura del arco y las matas de las plantas de los agaves. En la elaboración del arco, participan hombres de todas las edades, incluso niños. La cual dura cinco días, y el mayordomo se encarga de alimentar a los participantes durante este tiempo.

La colocación de la ofrenda para los santos patronos

Otro evento con mucha importancia es la bendición del arco floral, la procesión con éste por el pueblo y la colocación del arco en la portada de la iglesia patronal de María Magdalena. Este fenómeno religioso muestra una fuerte participación de la comunidad, principalmente de los hombres que, con gran esfuerzo y devoción, cargan el gran arco floral por las calles principales de Xicochimalco. La procesión se acompaña por las imágenes de los santos patronos, en este caso María Magdalena o San Miguel Arcángel, danzantes, músicos tradicionales, los mayordomos y cohetes. Aunque todo el ciclo de preparación ritual requiere el trabajo colectivo de hombres y mujeres, este día se percibe una gran devoción y un momento en el que se reafirma la identidad del pueblo. Asimismo, la pro-

²⁹ Adelina Suzan Morales, “Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla”, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México, 2008, p. 136.

³⁰ Localizada sobre un cerro en el barrio de Tapanco, en Xico.

cesión y colocación de la ofrenda es la manera de pagar y pedir a los santos patronos el bienestar de la comunidad, así como peticiones individuales de los participantes. El sacrificio de los hombres y el trabajo colectivo y voluntario es la principal ofrenda para los santos.

Datos comparados: ofrendas de arcos florales

Actualmente, en la región de Zongolica, pueblo de Tequila, la ofrenda del arco florido de cucharilla, se conoce como *Xochikohkoli* y no falta en las fiestas patronales. Es elaborado por un grupo de hombres llamados *Xochichihkeh*, “artesanos de la flor”. Durante el trabajo de la flor para el arco, se toca música con un tamborcillo y flauta de carrizo. El arco lleva un diseño en forma de ese, que representa la fertilidad. Se le llama *Xochikohkoli* y se acompaña con flor de *cempoaxochil*. La flor de la cucharilla proviene de Puente Colorado en la región de la Sierra Negra, Estado de Puebla. El pago de la flor se realiza mediante una ofrenda pública llamada *mawisotl*, que significa “respeto” y “responsabilidad de cumplimiento”. La ofrenda, que consiste en una especie de envoltorios de café molido y aguardiente y de *kaxtitla* (bebida fermentada), es depositada en el espacio donde se obtiene la flor y se ofrece al monte.³¹

Esta característica también ha sido registrada por Orquídea Moreno, en el municipio de Venustiano Carranza en Chiapas, donde existe el oficio milenario de elaborar “el arco de ruedas de flor”, una práctica heredada de los abuelos, cuyo aprendizaje se lleva a cabo en tzotzil, la lengua materna. La práctica ceremonial de estas flores, hojas, carrizo y follaje, implica un cúmulo de conocimiento que los habitantes de esta región poseen acerca de su entorno natural; la flor que ocupan es muy perfumada.³² Para los autores que realizan las ruedas de flor, éstas son leídas como nombres de los meses que conformaban el antiguo calendario maya mesoamericano o como parte de un mensaje a quien se dedica la ofrenda.³³

³¹ Cristina Coyuhua, “Ofrenda de arco florido Xochikohkoli”, *Cotlajapa Tecuanca*, Tequila, Ver., Proyecto PACMYC, Culturas Populares, 2003. *Kaxtitla* es un préstamo del castellano nahuatlizado para referirse al jugo de caña fermentado con la raíz de arbusto llamado *okpakli* o *timbre* (*ciliandra anómala*). Gerónimo Sánchez Eutiquio, Ezequiel Jiménez, Ramón Tepole, Andrés Hasler, Aquiles Quiahua, Jorge Luis Hernández, *Tlahtolnechikolli Diccionario Nawatl Moderno I Español de la Sierra de Zongolica*, Veracruz, Xochitlahtolli, 2007.

³² Orquídea Moreno, “Flores ensartadas. Los arcos para el Señor del Pozo en Venustiano Carranza, Chiapas”, en Beatriz Albores (coord.), *Flor-Flora su uso ritual en Mesoamérica*, México, Colegio Mexiquense, 2015, p. 265.

³³ *Ibidem*, p. 266.

Judith Farré³⁴ comenta que las decoraciones usadas en las festividades y escenarios teatrales de la Nueva España tenían un sustrato prehispánico.³⁵ Los indígenas tenían la tendencia de utilizar elementos tomados de la naturaleza para sus ritos y espectáculos, como ramas, árboles, hojas, semillas, frutos, plumas y flores, aspecto que parece heredado al teatro cristiano del náhuatl en su primera época.³⁶

Estela Vega³⁷ aborda el estudio de la fiesta del Corpus Christi, como medio de evangelización entre los indígenas de la Nueva España, así como representación del poder de la monarquía. Opina que, en el caso de México y Perú, esta fiesta se vio enriquecida por elementos simbólicos reelaborados en las tradiciones de los pueblos conquistados. En la procesión de Corpus, participaron los indios, aportando el diseño de los arcos floridos, las mojigangas, las danzas y los cantos. Para su trabajo, se basa en la descripción de Torquemada (1977), acerca de la fiesta de Corpus Christi en la ciudad de Tlaxcala. En esta descripción se hace referencia a los arcos florales. Por las características que presenta Torquemada, posiblemente los arcos ya eran elaborados con flor de cucharilla. “Había obra de mil rodela, hechas de labores de rosas, repartidas por arcos, y en los otros que no tenían de estas rodela, había unos florones hechos de unos como cascos de cebolla, de obra de un palmo en redondo, muy bien hechos, y tienen tan buen lustre que parecen ser labrados de una perla.”³⁸

En México, la tradición de los arcos florales presenta un origen mesoamericano como hispano. Encontramos que en la Nueva España éstos son utilizados por los evangelizadores en contexto ceremonial, para introducir algunos principios de la religión católica. En relación a la práctica de las fiestas y el uso de los arcos triunfales en la Nueva España, Claudia Parodi menciona que estos elementos ceremoniales eran réplicas exactas de las fiestas que se realizaban en la península para conmemorar coronaciones, matrimonios reales y otros acontecimientos importantes para la sociedad hispana.³⁹

³⁴ Judith Farré, “Pedagogía de virreyes y arcos de triunfo en la Nueva España a finales del siglo XVII”, en Mariel Reinoso y Lilian Von Der Walde (eds.), *Revista Destiempos*, México, año 3, núm. 14, marzo-abril, 2008.

³⁵ O. Moreno, *op. cit.*, p. 266.

³⁶ Fernando Horcasitas (pref. Miguel León Portilla), *El Teatro náhuatl. Época novohispana y moderna. Primera parte: el teatro misionero antiguo*, México, UNAM- IIH, 1974, p. 105.

³⁷ Estela Vega Deloya, “La fiesta y procesión de Hábeas Christi como representación religiosa entre los indígenas y de poder hegemónico colonial en la Nueva España”, Ponencia presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad de Antropología, Centro Histórico de la Ciudad de México, 2007.

³⁸ E. Acosta, *op. cit.*, pp. 340-341.

³⁹ Claudia Parodi, Claudia, “El lenguaje de las fiestas: arcos triunfales y villancicos”, en Mariel Reinoso y

Comentarios finales

En México, las prácticas de la religiosidad popular reproducen elementos de la cosmovisión de un pueblo. Además de la conceptualización y aprovechamiento de los recursos naturales y locales para uso ritual. En el caso de Xico, destaca la organización ceremonial para el culto a los santos católicos, y su comunicación con ellos. El medio para expresar la devoción y solicitar la intervención de los santos patronos de la comunidad es mediante la ofrenda de los arcos florales. Este ritual refleja la conceptualización y el conocimiento de su territorio y los recursos naturales que lo caracterizan, así como la dinámica de los ciclos estacionales. La ofrenda de los arcos florales pueden ser una representación simbólica de este conocimiento, depositado en el corazón del pueblo, es decir, en la parroquia de María Magdalena.

Las flores de cucharilla que se forman con el agave provenientes de una región semiárida, son ofrendadas a María Magdalena en junio, plena temporada de lluvias. Mientras que, en septiembre al finalizar la época de lluvia, se festeja a San Miguel Arcángel; a él se le ofrenda un arco de flor de cucharilla combinada con bromelias. De esta manera se busca el equilibrio del tiempo y la fortuna en la agricultura y la protección de la comunidad y su territorio.

Bibliografía

- Acosta, Eliana, “El pueblo de la fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, en Beatriz Albores (coord.), *Mesoamérica*, México, Colegio Mexiquense, 2015.
- Báez -Jorge, Félix, *Entre los nahuales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.
- , *La parentela de María, Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 1999.
- , “Propósitos hegemónicos de la inculturación litúrgica en las comunidades indígenas”, *Contrapunto*, vol. 7, año 3, enero-abril, 2008.
- Barabas, Alicia M., *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH/Conaculta, Porrúa, 2006.
- Bernand, Carmen y Sege Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Braudel, Fernan, *La historia*, Madrid, Alianza, 1889.
- Broda, Johanna, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , Alejandra Gámez, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009.
- , “Historia comparada de las culturas indígenas de América”, Alicia Mayer (coord.), *Historia e Historiografía Comparada*, México, UNAM, 2009.
- Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura del cuarto mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Coyuhua, Cristina, “Ofrenda de arco florido Xochikohkoli”, *Cotlajapa Tecuanca, Proyecto PACMYC*, Tequila, Ver., Culturas Populares, 2003.
- Dehouve, Danièle, “El depósito ritual: un ritual figurativo”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses*, México, IVEC, 2013.
- Farré, Judith, “Pedagogía de virreyes y arcos de triunfo en la Nueva España a finales del siglo XVII”, en Mariel Reinoso y Lilian Von Der Walde (eds.), *Revista Destiempos*, México, marzo-abril, año 3, núm. 14, 2008.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Época novohispana y moderna. Primera parte: El teatro misionero antiguo*, México, UNAM-IIH, 1974.

- Keiko, Yoneida, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, CIESAS, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIA, 2002.
- Medina Jaen, Miguel y Tim M. Tucker, “El glifo escalonado en el mapa de Cuauhtinchan II: símbolo de la montaña y la cueva de origen”, en Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, 2008.
- Moreno, Orquídea, “Flores ensartadas. Los arcos para el Señor del Pozo en Venustiano Carranza, Chiapas”, en Beatriz Albores (coord.), *Flor-Flora su uso ritual, Mesoamérica*, Colegio Mexiquense, 2015.
- Parodi, Claudia, “El lenguaje de las fiestas: arcos triunfales y villancicos”, en Mariel Reinoso y Lilian Von Der Walde (eds.), *Revista Destiempos*, México, marzo-abril, año 3, núm. 14, 2008.
- Suzan Morales, Adelina, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2008.
- Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1977.
- Vega Deloya, F. Estela, “La fiesta y procesión de Hábeas Christi como representación religiosa entre los indígenas y de poder hegemónico colonial en la Nueva España”, Ponencia presentada en la *xxviii Mesa Redonda de la Sociedad de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 2007.
- Velasco Lozano, Ana María y Debra Nagao, “Mitología y simbolismo de las flores”, *Las flores en el México prehispánico*, México, Raíces, núm. 78, marzo-abril, 2006.

El Cristo de Yosonotú y la subida al Cerro Yacuilo. Segundo viernes de Cuaresma, Tlaxiaco, Oaxaca*

Ana Laura Vázquez Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México

En el día 4 de feb. de 1882. Enfermo grabemente
Manuel Lopez Payan de unas fuertes punsadas en
los oidos al grado de perder la existencia invoco
on todo corazon al Señor de la columna; mas
despues de haberle rebentado los oidos, de haber
quedado absolutamente sin oir, alos once dias
recobro su salud y alos beintiuno le concedio el oir:
Y abiendole ofrecido que como le diera el alivio
bendria a darle gracias a su Templo a hora lo hace i
en justifica[c]ion del milagro le dedica el presente
re[t]ablo. Marzo 20 de 1882.

Exvoto en el Templo de Santa Catarina Yosonotú¹

Yo visito al Señor de la Columna porque es primo
del Señor de las Peñas, vengo desde la ciudad para
hacer mi pedimento como se hace en los mogotes
de Reyes, para pedir por mi salud, por mi trabajo y
por mi familia, mi casita pues con piedritas.

*Peregrino en el Santuario de Santa Catarina
Yosonotú²*

* El presente texto tuvo como antecedente la ponencia presentada en el XI Simposio Internacional de Estudios Oaxaqueños, octubre 2016.

¹ Se conserva la escritura y redacción del exvoto dedicado al Señor de la Columna (*vid.* foto 25).

² Entrevista realizada por la autora en el Cerro del Pedimento, Santa Catarina Yosonotú, Oaxaca, febrero, 2016.

El Valle de Tlaxiaco y la ubicación del santuario de Santa Catarina Yosonotú

Oaxaca se compone de ocho regiones geográficas: la Cañada, el Palaloapan, la Mixteca, Sierra Norte, Sierra Sur, Valles Centrales, el Istmo y la Costa. En cada zona geográfica, existen importantes fiestas donde se solemniza el paisaje (montañas, mogotes, ojos de agua, cerros) a través de la aparición de imágenes de cristos, vírgenes y santos en diversos santuarios o lugares sagrados de origen mesoamericano y colonial. La mixteca³ (Ñnuñu ma [Tierra de humo o Habitantes de las nubes]⁴) se sitúa al oeste de Oaxaca, que comprende también los estados de Puebla y Guerrero. Se caracteriza por ser una zona de altas montañas que convergen en el Nudo Mixteco. Los principales grupos etnolingüísticos son los triquis, amuzgos, chochos, cuicatecos y mixtecos. Sobre la regionalización de esta zona, existen dos opiniones.⁵ La primera que aboga por dividirla en tres subregiones: alta (Ñudzavuiñuhu o Tierra de Dios o estimada), baja (*Nuiñe* o Tierra Cálida) y de la costa (Ñunama o Ñundaa Tierra llana o Tierra de Horizonte). La segunda afirma que se divide sólo en dos regiones: alta y baja.

El estudio de caso etnográfico abordado se sitúa en la Mixteca Alta, en el Distrito de Tlaxiaco, a saber, en la comunidad de Santa Catarina Yosonotú. Tlaxiaco se constituye, aproximadamente de 35 municipios con 566 localidades,⁶ las más importantes son Chalcatongo de Hidalgo, Tlaxiaco, Magdalena Peñasco, San Agustín Tlacotepec, San Juan Achiutla, San Juan Numi, San Martín Huamelulpan, San Miguel el Grande, Santa Catarina Yosonotú, San María Yosondua, Santiago Nundiche, entre otras.

³ La región de la mixteca se divide en siete distritos: Silacayoapan, Huajuapán, Juxtlahuaca, Coixtlahuaca, Teposcolula, Nochixtlán y Tlaxiaco; se subdivide en 155 municipios.

⁴ Respecto a los nombres en mixteco, *vid.* Alfonso Caso, *Reyes y Reinos de la Mixteca*, tomo I, México, FCE, 1977, pp. 43-44 y Luis Rodrigo Álvarez, *Geografía General del Estado de Oaxaca*, Oaxaca, Carteles Editores, 1994, pp. 28-30; Manuel Martínez Gracida, *Colección de cuadros sinópticos de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, México, Imprenta del Estado a cargo de I. Candiani, 1883.

⁵ *Vid.* Alejandro Méndez Aquino, *Historia de Tlaxiaco (Mixteca)*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1985, pp. 25-28; Fernando Gómez Sandoval, *Superficie y fondo de la vida social oaxaqueña. Sociología oaxaqueña*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998, pp. 29-31; Leticia Reina Aoyama, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, CIESAS/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004, pp. 31-40; A. Caso, *op. cit.*, pp. 43-44; L. Rodrigo Álvarez, *op. cit.*, pp. 28-30.

⁶ L. Rodrigo Álvarez, *op. cit.*, p. 20; Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), 2015 [en línea]. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/>

Tlaxiaco (*Ndisi Nuu* o Lugar de buena vista), cuenta con 114 mil 761 habitantes, colinda al Norte con el Distrito de Teposcolula, al Noroeste con Juxtlahuaca, al Oeste y Sur con Putla, al Sureste con Sola de Vega y al Este con Nochixtlán. La geografía del distrito es montañosa con algunos valles. Las cimas más importantes son el Cerro Yucunino, las Artenejas, Yucucasa, El Calvario, Cerro el Tambor y Cerro Negro.

Los autores Liana Jiménez y Emmanuel Posselt⁷ afirman que una de las características fisiográficas de este distrito son los cerros, que envuelven a Tlaxiaco de la siguiente manera: al norte, el cerro el Tambor; al noroeste, el Cerro Yucunino; al suroeste, una agrupación de cerros que conforman el río Ñumí. El clima es frío en la cabecera de Tlaxiaco, en la sierra templado y en las cañadas caluroso.⁸ Tiene dos sistemas fluviales: el Río Mixteco y el Río Verde.



Foto 1. Valle de Tlaxiaco, donde puede observarse el Templo de Santa María de la Asunción. Mural
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

La región de la Mixteca Alta es una de las más estudiadas, por ser un importante punto comercial,⁹ y por la herencia histórica, según Alfonso Caso, ya que

⁷ Liana Ivette Jiménez Osorio y Emmanuel Posselt Santoyo, “El paisaje arqueológico en el Valle de Tlaxiaco y su organización social en el Preclásico Tardío”, tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH-INAH, México, 2012, p. 76.

⁸ A. Méndez, *op. cit.*, p. 43.

⁹ Alejandro Marroquín define Tlaxiaco —y en particular su día de plaza y el mercado— como un emporio comercial, porque ocupa una ubicación geográfica privilegiada en el corazón de la Mixteca, por ser un lugar de tránsito (y que conforma una ruta de comunicación terrestre) y por el intercambio y venta de productos nativos

es donde más referencia existe en los códices *Vindobonensis*, *Nuttall* y el Mapa de Tezacoalco.¹⁰ En la actualidad, se han desprendido diversos proyectos que han abordado —sobre todo, en términos arqueológicos— importantes sitios sagrados¹¹ que mantienen la función de cohesión social en las comunidades, como es el caso de Yosonotú. Pero aún faltan más investigaciones que aborden el aspecto etnográfico y su cosmovisión para comprender más acerca de sus festividades, organización social, la función de los santuarios, procesiones y peregrinaciones, mitos y el papel que desempeñan las imágenes religiosas y la fundación mítica de sus territorios.

En el Distrito de Tlaxiaco, conforme a Liana Jiménez y Emmanuel Posselt,¹² los sitios arqueológicos más importante del Preclásico Tardío (o *fase Ramos* que va de 400 a. C. y 200 d. C.), se conforman de cerros y cuevas que hoy son importantes para la comunidad y son parte de una continuidad histórica que dan sustento a la cosmovisión de los mixtecos. Los asentamientos registrados en Tlaxiaco de primer orden fueron: Monte Negro en Tilantongo, Yucuita en Nochixtlán y Huamelulpan.¹³ De segundo orden, están los sitios arqueológicos alrededor de la Mixteca Alta: Etlatongo, Yatachio en Tamazulapam del Progreso, Yucuncuu en Chalcatongo, Ñuntanda de San Miguel el Grande, entre otros.¹⁴

Tlaxiaco. De acuerdo con estos mismos autores, en el Cerro de la Virgen se visita a la Virgen de Guadalupe, imagen que apareció en una superficie rocosa.¹⁵ Jiménez y Posselt registraron importantes cuevas, cañadas y paredes rocosas con pinturas y petroglifos que en la actualidad son lugares reinterpretados con mitos fundacionales por la población. Algunos ejemplos son la cueva de los Músicos en

y manufacturados, por el cual se abastece a ciudades como México, Puebla, rancherías y congregaciones. Sobre la especialización de cada comunidad y barrio para vender y exportar sus productos, *vid.* Alejandro Marroquín Zabaleta, *La Ciudad Mercado. Tlaxiaco*, vol. 4, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, pp. 157-178.

¹⁰ A. Caso, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹¹ Algunos otros estudios que se han realizado en la Mixteca son: Cira Martínez, “El hallazgo de un bulto prehispánico en Huamelulpan, Mixteca Alta Oaxaca: ritual al maíz”; Martha Carmona, “Especialistas rituales en la mixteca prehispánica y actual”; Daniela Barrañon, Carla Álvarez, Carmen Guzmán *et al.*, “Rescate paisajístico de la Cuenca Alta del Río Mixteco, Oaxaca”; todos estos artículos se encuentran en el libro de Reina Ortiz Escamilla (comp.), *Tierra y dioses en la Mixteca*, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapán de León, 2017; Ronald Spores y Nelly M. Robles (eds.), *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, vv. I y II, México, INAH/Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca, A. C., 2014.

¹² L. Jiménez y E. Posselt, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 9 y 81.

Atolotitlán, la cueva sobre el Puente Colosal en Tepelmeme; la pared rocosa en San Mateo Peñasco y las cuevas y pinturas en Apoala,¹⁶ así como el Cerro de Pedimento, etnografía que se desarrolla más adelante.

Estos lugares sagrados aún están por estudiarse desde una perspectiva arqueológica y etnográfica que dé cuenta, sobre todo, de la reinterpretación de estos territorios como sagrados para el cuidado y petición de los mantenimientos a través de la veneración de montes, cerros o ríos, donde destaca la función de las procesiones a la cima y los rituales que se llevan a cabo, principalmente en las temporadas de sequía, donde la lluvia es un factor primordial. Es en este contexto que la comunidad de Santa Catarina Yosonotú y el Cerro del Pedimento representa un importante lugar sagrado desde la época prehispánica hasta la actualidad.

La comunidad de Santa Catarina Yosonotú, ubicada en la Mixteca Alta, es cabecera municipal y se localiza al sur de Tlaxiaco, aproximadamente a 35 kilómetros de terracería; el transporte para llegar a este lugar son los taxis colectivos que se pueden hallar en algunas comunidades como Chalcatongo, Tlaxiaco o San Miguel el Grande. Las colindancias son: “al norte con San Esteban Atatlahuca, al sur con Santa Lucía Monte Verde, al oriente con San Miguel el Grande y al poniente con Santiago Nuyooó”.¹⁷ Se integra de dos agencias: Yucunicua de Hidalgo y Benito Juárez, y de cuatro rancherías: Morelos, Lagunilla de Cárdenas, Vista Hermosa y Zaragoza, San Isidro.¹⁸ Sobre su toponimia, Martínez Gracida propone que significa “llano oscuro” (*yoso*: llano/*notú*: oscuro),¹⁹ mientras que Raúl Alavez opina que significa “al descender se ve el llano” (*yoso*: llano/*no*: descender/*tu-tuu*: se ve) o “el plumaje oculto” (*yoso*: pluma/*no*: punta/*tu*: negativo).²⁰ La comunidad afirma que Yosonotú significa “aparecer o santo que apareció”.

¹⁶ *Ibidem*, p. 100.

¹⁷ Raúl Gabriel Alavez Chávez, *Toponimia Mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del Distrito de Tlaxiaco*, México, CIESAS, 2006, p. 69.

¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹ M. Martínez, *op. cit.*

²⁰ R. Alavez, *op. cit.*, pp. 66-67.



Figura 1. Santa Catarina Yosonotú y del Cerro del Pedimento.
FUENTE: Elaboración propia, febrero 2019.

Conforme al Censo de Población realizado por el Inegi 2010,²¹ cuenta con mil 867 personas. La especialización de la comunidad de Yosonotú (en los días de plaza) es la venta de duraznos, el comercio de pieles,²² sal, harina²³ y la palma. La agricultura de maíz y frijol es una actividad importante; sin embargo, la tierra “es árida porque si bien tiene abundante precipitación pluvial, el agua no se retiene por su somero o inexistente suelo”.²⁴ Sobre el tema, Luis Rodrigo Álvarez menciona que la Mixteca Alta sufre de un suelo muy erosionado por la sequía, la tala de árboles, la destrucción de bosques y porque no hay una resiembra de árboles;²⁵ de ahí la importancia de los rituales o pedimentos en sus lugares sagrados para el éxito de sus cultivos, como lo que sucede en el Cerro del Pedimento.

El culto a los cerros: una tradición mesoamericana para el equilibrio de los mantenimientos

De la geografía mesoamericana se desprendieron las características particulares de cada grupo social para organizar su territorio, su cosmovisión y con

²¹ Vid. Inegi.

²² A. Marroquín, *op. cit.*, pp. 176-178.

²³ M. Martínez, *op. cit.*

²⁴ L. Reina, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ L. Rodrigo Álvarez, *op. cit.*, pp. 128-129.

ello sus prácticas rituales. El territorio fue la base de la organización social en Mesoamérica. Se proyectó la existencia de ciudades complejas donde la apropiación de la geografía desempeñó un papel importante, que a su vez fue la base sobre lo que se erigió más tarde el mundo cristiano, con la colocación de templos, iglesias y capillas arriba de los cerros, tema urgente durante la conquista y la evangelización.

La naturaleza, como la concebía el hombre mesoamericano, no se limitó a la acumulación y uso de los recursos naturales. Los elementos que la componían como el agua, la tierra, los árboles, las montañas, los cerros, los volcanes y los animales fueron “activos sociales”.²⁶ Este entendimiento y “uso múltiple de la naturaleza”²⁷ o “uso social del medio” posibilitaron la consecución de un determinado estilo de vida y, con ello, una cosmovisión a través de la apropiación territorial. La transformación de un paisaje natural en uno cultural derivó en diversas representaciones simbólicas-colectivas. El paisaje ritual se constituía por montes, cerros, lagunas, montañas y volcanes; éstos no eran “cuerpos macizos”, sino el lugar de residencia de los ancestros míticos que, a su vez, proporcionaban y regulaban una cantidad de bienes para los mesoamericanos —el equilibrio de los mantenimientos—: lluvia, tierra (fertilidad) y alimentos, en particular “los cerros son dadores de mantenimientos y de protección”.²⁸ La especialista en el tema Johanna Broda afirma que los cerros, como parte del paisaje ritual, también sirvieron como puntos de observación astronómica para reglamentar y “orientar las actividades sociales en el tiempo y espacio, es decir, en su medio ambiente”,²⁹ donde se llevaban a cabo ritos propiciatorios no sólo para la petición de lluvia y para beneficiar la agricultura, sino para evitar heladas, granizadas e inundaciones. La misma autora declara que los cerros eran concebidos como los contenedores de las aguas subterráneas, las cuales formaban los ríos, los lagos y el mar; para ser liberadas en tiempos de sequía, se debían realizar determinados rituales:

²⁶ Federico Aguilera Klink, “El agua como activo social”, en A. González y C. Malpica (coords.), *El agua, mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Anthropos-Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 359-374.

²⁷ Carlos García Mora, *Naturaleza y sociedad en Chalco-Amecameca. (Cuatro apuntes)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981, p. 25.

²⁸ Alicia María Juárez Becerril, “Las montañas humanizadas: los volcanes del Altiplano Central”, *Revista KinKaban*, año 1, núm. 1, enero-junio, 2012, pp. 64-65.

²⁹ Johanna Broda, “Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: un enfoque interdisciplinario”, en *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, México, UNAM, 1995, pp. 79-80.

El cerro se representa cubierto con piel de lagarto, es decir, del lagarto terrestre que tiene las fauces abiertas con filosos colmillos propios del monstruo de la tierra. Es la entrada al inframundo, repleto de agua y riquezas; también es la entrada al prototipo de la cueva como la entrada a este reino subterráneo sumergido en el agua. Este simbolismo adquiere coherencia a partir del momento en que entendemos que el culto a los cerros era un aspecto fundamental del culto de Tláloc y la razón de ser de los santuarios en los cerros. A los cerros se les pedía lluvia. Se creía que durante la estación seca guardaban el agua en su interior, para liberarla de nuevo en la estación húmeda. Cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y en el ritual prehispánico. El culto de los cerros como generadores de la vida en el interior de la tierra, se identificaba así con el culto de los muertos que regresaban al seno de la tierra, y de los ancestros progenitores de los pueblos.³⁰

Llegados a este punto, ¿qué acontecía en Santa Catarina Yosonotú y el Cerro del Pedimento en la época mesoamericana como lugar sagrado? El Cerro del Pedimento fue un antiguo lugar de culto mixteco. Encontramos las primeras menciones de este lugar en el trabajo de Maarten Jansen y Aurora Pérez, quienes afirman que este cerro fue parte de un complejo y extenso paisaje sagrado donde se erigió y fundó más tarde una iglesia colonial como parte de la evangelización en la mixteca:

En la segunda mitad del siglo XVI, los dominicos construyeron en la Mixteca Alta una cadena de grandes iglesias con conventos, proyecto arquitectónico de amplias dimensiones en que Fray Francisco Marín parece haber desempeñado un papel principal. Estos edificios dominantes *per se*, se ubican en centros estratégicos de la población, muchas veces en la vecindad inmediata del centro de poder tradicional.³¹

La iglesia de Santa Catarina Yosonotú es centro de peregrinación regional con su fascinante culto al Señor de la Columna, incluyendo la colocación de pedimentos (figuras de piedritas u otros materiales, que representan los objetos deseados). Fue erigida sobre un cerro, frente a una pirámide precolonial.³²

³⁰ J. Broda, "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH/UNAM/Conaculta, 2001, pp. 296-297.

³¹ Maarten Jansen y Aurora Gabina Pérez Jiménez, *La lengua señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, México, CSEIIO/Universidad de Leiden/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca/Yuu Nuu, A. C., 2009, p. 128.

³² *Ibidem*, p. 138.

Estos mismos autores afirman que el municipio de Chalcatongo (Ñuu Ndaya) o cerro *Yuku Chayu*, antiguo lugar mesoamericano, se erigió un templo dedicado a la Virgen de San Juan de los Lagos, en el cual se ha detectado una línea visual directa que va del templo al Cerro del Pedimento en Santa Catarina Yosonotú y que involucra también el cerro-iglesia de San Esteban Atatlauhca, llamado *El cerro que se fue*,³³ lo que determina la observación astronómica de la naturaleza, es decir, el conocimiento del paisaje y la relación entre los poblados.

Johanna Broda³⁴ también ha desarrollado esta línea de investigación desde sus primeros trabajos; ella sostiene que estos sitios arqueológicos fueron puntos estratégicos para la observación y control del paisaje, lo que permitió desarrollar un calendario agrícola para normalizar la vida social. Por tanto, la autora propone cuatro etapas que hoy se reelaboran simbólicamente para entender una serie de rituales que se lleva a cabo en la naturaleza en las comunidades campesinas de origen indígena:³⁵ 1) *inicio del ciclo agrícola* [bendición, cuidado y ofrecimiento de semillas, la tierra es seca] 2 de febrero, Carnaval, Cuaresma y Semana Santa; 2) *la petición de lluvias* [cambio de la estación seca a la húmeda/ el advenimiento de las lluvias/inicio de la siembra] de abril a junio; 3) *la maduración de la planta del maíz*, en agosto para recoger la cosecha, desenlace del cultivo en la milpa, y 4) *agradecimiento del fin del ciclo agrícola* mesoamericano, en noviembre. En el inicio del ciclo agrícola es donde destaca la función del Cerro Yacuiló en la comunidad de Yosonotú.

³³ *Ibidem*, p. 441; M. Jansen y A. Pérez, "Paisajes sagrados. Códices y arqueología de Ñuu Dzau", *Itinerarios: Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 8, 2008, pp. 83-112.

³⁴ J. Broda, "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", *Grafylyta: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, La diversidad religiosa en México*, año 1, núm. 2, 2003, pp. 18-21.

³⁵ Las fechas propuestas por la autora son: 1) *inicio del ciclo agrícola*: la fiesta de la Candelaria el 2 de febrero y continúa con el Carnaval, Cuaresma y Semana Santa; 2) *la petición de lluvias*: día de San Marcos el 25 de abril, 03 de mayo con el día de la Santa Cruz; 15 de mayo con San Isidro Labrador, el 24 de junio día de San Juan y la fiesta móvil de la Ascensión de Cristo; 3) *la maduración de la planta del maíz*: 06 de agosto día de San Salvador, 15 de agosto La Asunción de María, 14 de septiembre con la Exaltación de la Cruz, 28-29 de septiembre día de San Miguel, 04 de octubre San Francisco y 18 de octubre San Lucas; 4) el ciclo agrícola mesoamericano, *llega a su fin, en el mes de noviembre*, principalmente con el día de Muertos, 01 al 04 para agradecer el fin del ciclo agrícola.

El Cerro del Pedimento, antiguo lugar de culto mixteco y la fundación de la comunidad con la patrona Santa Catarina Mártir

En este contexto se ubica el Cerro del Pedimento, antiguo lugar de culto, ubicado en las colindancias de la comunidad de Santa Catarina Yosonotú. Retomando el argumento anterior, se llevan a cabo prácticas rituales para la *apertura del ciclo agrícola* (Cuaresma-Semana Santa) y para la *petición de lluvias* (03 de mayo). Los arqueólogos Liana Jiménez y Emmanuel Posselt³⁶ han proporcionado datos muy valiosos sobre el Cerro del Pedimento, como antiguo lugar de culto mixteco. Siguiendo esta reciente investigación, el cerro se encuentra 2 mil 600 m s. n. m.; tiene forma cónica y se encuentra entre San Miguel el Grande y Santa Catarina Yosonotú. El lugar sagrado (con dos etapas constructivas), afirman los especialistas, se conformaba de una plaza principal (y una secundaria), varias terrazas y dos portales que pueden suponer la entrada al recinto sagrado. El montículo principal (aprox. 2.5 m de altura) es el mismo lugar donde especialistas rituales realizan las limpieas, tanto el segundo viernes de cuaresma como el tres de mayo. Los arqueólogos registran fragmentos de cerámica como ollas y jarros, pertenecientes a diferentes temporalidades, lo que sugiere que el sitio estuvo ocupado desde el Preclásico (400 a. C.) hasta el Postclásico.³⁷ La dirección principal del montículo del pedimento tiene claras líneas astronómicas con otros cerros de gran importancia en la mixteca, como Cerro Amarillo, Monte Verde, Chalcatongo, Cerro del Padre, Cerro Ratón, San Miguel el Grande y Peñas del Zopilote,³⁸ lo que hace suponer que fue un lugar de observación astronómica y de control político.

³⁶ L. Jiménez y E. Posselt, *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la Arqueología de Ñuu Savi. (La Mixteca, México)*, Netherlands, Leiden University Press, 2018, pp. 206-2014. Ellos mismos coordinaron el proyecto arqueológico "Recorrido de superficie en el área de San Miguel el Grande-Santa Catarina Yosonotú, Oaxaca: la cabecera y el centro ceremonial de Ñuu Ndaya (El lugar de la Muerte)", 2016, financiado por el proyecto de la Unión Europea titulado "Time in Intercultural Context: the indigenous calendars of Mexico and Guatemala", dirigido por Maarten Jansen, Universidad de Leiden y por Leiden University Funds.

³⁷ L. Jiménez, E. Posselt et al., "El Cerro del Pedimento en Santa Catarina Yoso Notú, la reconstrucción en 3D de un santuario de origen precolonial", en Reina Ortiz Escamilla (comp.), *Tierra y dioses en la Mixteca*, Universidad Tecnológica de la Mixteca, México, Huajuapán de León, 2017, pp. 298-302. Sobre las temporalidades que manejan los autores, la datación es la siguiente: Postclásico (900 d. C.-1521 d. C.), Clásico (300 d. C.-900 d. C.) y Preclásico Terminal (400 a. C.-300 d. C.)

³⁸ Los autores recrean en 3D cómo pudo haber sido el Cerro del Pedimento; *ibídem.*, pp. 211-214; L. Jiménez, E. Posselt, et al., "El Cerro del Pedimento en Santa Catarina Yosonotú...", pp. 298-320.



Foto 2. Escalinatas prehispánicas al subir el Cerro del Pedimento, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

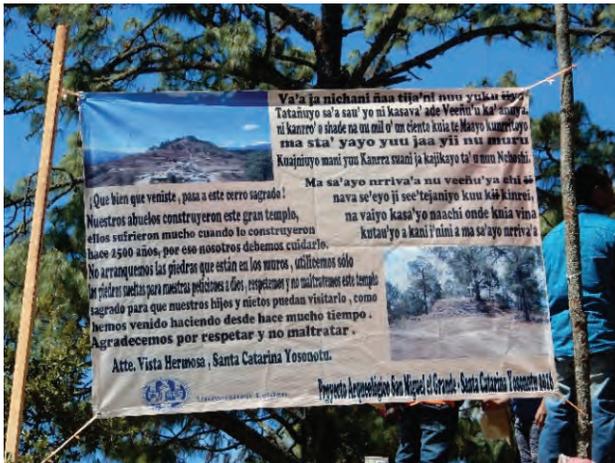


Foto 3. Manta del Proyecto Arqueológico, Santa Catarina Yosonotú, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Respecto a la fundación del pueblo, hasta el momento, no existen fechas exactas. Héctor Reyes³⁹ afirma, con base en su trabajo de campo, que en 1580, a petición de un fraile dominico, el consejo de ancianos de Yosonotú se reunió en la Ciudad de Oaxaca para escoger el nombre e imagen de su santo patrón. Estando el comité frente a diversos santos y santas, “conforme se agostaba la lista, los ancianos no estaban convencidos, hasta que apareció Santa Catarina Mártir [...] inmediatamente optaron por esa imagen, pues su nombre se asociaba con el de la primera mujer que habitó sus tierras. En otras palabras, Santa Catarina Mártir, según la visión de los ancianos, se asemejaba al apelativo mixteco *Satá Rina* (*sata*, ‘paloma’, y *rina* femenino del nombre propio Chinrrinú), nombre asignado a la ‘esposa legítima’ del hombre que mitológicamente fundó el actual municipio.”⁴⁰

Sobre este acontecimiento, Alavez, registra una parte de la historia de Chinrrinú (o *Ndoso*), esposo de *Satá Rina*:

Los ancianos de aquí comentan que en este lugar existió un rey que se llamó *Ndoso*; este rey había comenzado a emparejar el lado norte de este lugar para fundar el pueblo, y hasta la fecha, se ve un llanito que quedó a medias. El rey fue un enamorado de las mujeres y tuvo que ver con la princesa de *Pinotepa*, con la de *Tlaxiaco* y con la de *Atatlahuca*, por lo que constantemente se ausentaba de ese lugar. Se hizo viejo y finalmente se murió en el paraje denominado *Xiniyuskua* (que quiere decir ‘Cabeza de la peña colorada’, etimología: *xini*, ‘cabeza’, *yus*, ‘peña, piedra’, *kua-kua’a*, ‘colorada’); se convirtió en una peña grande y a un lado quedó su arma también convertida en una peña larga.⁴¹

En su mismo trabajo, Héctor Reyes registra una entrevista basada en la tradición oral sobre esta pareja de mixtecos fundadores de Yosonotú: *Ndoso* o Chinrrinú y *Satá Rina*, donde se narra la fundación de la comunidad y la relación con otras más, destacando la asociación del mito con el paisaje:

También hay otra leyenda del fundador. El papá del fundador de aquí era un millonario, un rico. Incluso, aquí era un lugar muy diferente, era como una planicie. Entonces el señor, bueno, que aquí tenía de todos los vegetales, plantas animales; entonces, al fallecer el papá, el hijo se quedó con todo, pero ese hijo

³⁹ Héctor Adrián Reyes García, “Tropicos de un territorio o las movilizaciones de historias, documentos y santos patronos en el municipio de Santa Catarina Yosonotú”, en Hermann Manuel A. Lejarazu (coord.), *Configuraciones territoriales en la Mixteca. Vol. I Estudios de historia y antropología*, México, CIESAS, 2015, pp. 308-312.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 310.

⁴¹ R. Alavez, *op. cit.*, p. 67.

era muy enamorado. Tenía mujeres en diferentes pueblos; entonces, dicen que [...] las mujeres se pusieron de acuerdo para correrlo, porque nada más andaba de mujeriego, era muy tomador, era alcohólico. Entonces las mujeres se fueron, la de Atlatluha se llevó parte de la tierra que tenía plantas, por eso que en Atlatluha hay mucha vegetación, hay mucho pino. La mujer que era de Tlaxiaco encontramos llanos, una parte de llanos. La de Chalcatongo pues se llevó de todo, la de aquí de Monteverde también se llevó de todo, y un poquito de tierra se le cayó, digamos, por donde está el CECYTE [Benito Juárez/agencia de Yosonotú], por eso es que ahí hay una parte media plana.⁴²

Sobre la imagen de Santa Catarina Mártir, Héctor Reyes menciona que arribó a la población en 1600. En 1702, la comunidad se declara autónoma frente a Chalcatongo. Respecto al templo, Alavez propone que la construcción ocurrió probablemente de 1771 a 1891.⁴³ Héctor Reyes argumenta que comenzó en 1771 y concluyó en 1795.⁴⁴

Fue así que ante este “imperialismo español”, como lo nombró Charles Gibson,⁴⁵ la cosmovisión indígena y la relación con su naturaleza y sus formas infinitas de culto (a la piedra, al agua, a los cerros, a sus ofrendas y rituales) fueron objeto de extirpación por toda una empresa evangelizadora que comenzó entre 1524 y 1560. Los frailes mendicantes trazaron una nueva geografía espiritual y tomaron el poder mediante la apropiación de territorios a través de las parroquias y los sacramentos; impusieron medidas de control muy particulares que definían la doctrina cristiana: imágenes y festividades religiosas.



Foto 4. Templo de Santa Catarina Yosonotú, febrero 2015.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

⁴² Testimonio de Andrés Cruz Carrada, recopilado por Héctor Reyes, *op. cit.*, p. 313.

⁴³ R. Alavez, *op. cit.*, p. 67. Para saber más sobre el cambio de la población y cómo se fue conformando su territorio a lo largo del siglo XVII y XVIII consultar H. Reyes, *op. cit.*, pp. 322-331.

⁴⁴ H. Reyes, *op. cit.*, p. 328.

⁴⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI editores, 2000.



Foto 5: Virgen de Santa Catarina Mártir, patrona de la comunidad, febrero 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

El Cristo de la Columna, el santuario y su festividad: ejemplo de religiosidad popular

Rituales, festividades y cosmovisión del mundo se fusionaron con lo católico, dando lugar a una manera propia de practicar el culto a los santos y celebrar las fiestas patronales.⁴⁶ Religión y paisaje brindaron un punto de partida para la veneración y devoción a imágenes de cristos, vírgenes y santos. Actualmente, las festividades religiosas en Oaxaca expresan el sincretismo que aconteció en estas tierras, donde surgieron nuevas formas de afianzar la identidad comunitaria a través de la costumbre, el mito, el territorio y la tradición oral. El estudio del paisaje como unidad de análisis, vía los santuarios, es una forma de comprender la representación simbólica que se expresa por medio del mito (manifestación divina), el rito (acción de los peregrinos) y la religiosidad popular (en particular, las imágenes religiosas como portadoras de sacralidad y legitimación territorial).

⁴⁶ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María. Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994; F. Báez-Jorge, "Nueva evangelización y religiosidad popular indígena. Estrategias de una teología hegemónica", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, ENAH, 2009, pp. 147-160; Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Los santuarios se tornan como espacios sagrados mucho más complejos, los cuales no se pueden definir sólo por el nivel de convocatoria, por su ubicación geográfica o por el número de peregrinaciones que arriban anualmente. Además de ser lugares que legitiman un territorio y que son fundados por elección divina, los santuarios constituyen un paisaje ritual por la apropiación de un entorno natural. Pero además hay otros elementos que deben tomarse en cuenta para su delimitación; por ejemplo, los rituales que se llevaban a cabo y su relación que guardan con el ciclo agrícola, sus características y a qué necesidades responden. Es por ello que insistimos en el estudio de la religiosidad popular partiendo del análisis de las festividades y los santuarios, y la necesidad de incluir otros elementos, como los atributos que otorgan los peregrinos a la imagen y las relaciones parentales que establecen entre sí los propios cristos, lo cual deriva en particulares circuitos de visita y peregrinaje tanto a nivel local como estatal.⁴⁷ Estos elementos ofrecen nuevos matices para reconceptualizar el término *santuario* como el de *religiosidad popular*.

Si retomamos las ideas de Johanna Broda⁴⁸ sobre el estudio de la religiosidad popular, este fenómeno debe entenderse como un proceso sincrético que se dio durante la conquista y la colonización. La configuración de nuevas tradiciones populares conservó tanto elementos mesoamericanos como elementos de la religión católica. Lo que más sobresalió para conformar una nueva religión fue el culto a las imágenes religiosas. Los santos operaron “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 sociedad”.⁴⁹ En este orden de ideas, Ramiro Gómez propone tres claves estructurales⁵⁰ para entender la base de religiosidad popular: santuarios y peregrinaciones, los sistemas de cargo y las imágenes de santos. Sobre las imágenes de santos, menciona que éstos son ac-

⁴⁷ A. L. Vázquez, “Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca”, *Revista Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo, número especial de Religiosidad Popular. Memorias del Observatorio de Religiosidad Popular*, 3, 4 y 5 plenarios (ORP), UIC, 2018.

⁴⁸ J. Broda, “Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México”, en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge*, México, Universidad Veracruzana, 2017, pp. 305-335; Johanna Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, 2004, pp. 61-82.

⁴⁹ F. Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008, pp. 247-248.

⁵⁰ Ramiro Gómez Arzapalo, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, ENAH, 2009, pp. 25-29.

tores sociales a nivel personal y comunal dentro de los pueblos. Los santos son humanizados y tienen la obligación de mantener el equilibrio espiritual y social. A cambio, la comunidad los viste, les ofrece grandes banquetes, festividades y habla con ellos por medio de ofrendas y rezos. El santo y su fiesta, afirma Ramírez Gómez, implican toda una organización social y económica planificada que conlleva a establecer redes de apoyo, alianzas, sin dejar fuera los conflictos o competencias a nivel simbólico.

La Cuaresma. Rutas de visita y peregrinaje: apertura del ciclo agrícola

En este contexto es donde quiero referirme al material etnográfico recopilado entre 2015 y 2016⁵¹ en la comunidad de Santa Catarina Yosonotú, durante la festividad del Señor de la Columna, el segundo viernes de cuaresma y la subida al Cerro del Pedimento. El interés surgió porque, durante la investigación que realizo actualmente,⁵² analizo la relación entre cuatro santuarios que conforman un circuito de visita y peregrinaje de forma obligada en la región de los Valles Centrales. En estos santuarios se venera la imagen de Cristo. Los santuarios son: San Andrés Huayapam, el santuario de las Peñas en Reyes, Etlá, la capilla del Santo Cristo en Tlacolula de Matamoros y la capilla del Señor del Rayo, ubicada en la Catedral Metropolitana en la Ciudad de Oaxaca. De manera general, el circuito de visita y rutas de peregrinaje de estos santuarios se lleva a cabo en dos temporadas: 1) el Miércoles de Ceniza y Cuaresma, con la apertura del ciclo agrícola, y 2) en octubre-noviembre, donde culmina el circuito de visita, y se agradece el fin del ciclo agrícola.

Durante el trabajo de campo que hemos desarrollado, nos percatamos que uno de los elementos centrales de este circuito de peregrinaje se establece por medio del reforzamiento de pedimentos, es decir, la visita a otros santuarios regionales durante el año y que no pertenecen sólo a los Valles Centrales. Durante este andar, los peregrinos afirman que las imágenes religiosas (cristos,

⁵¹ De aquí en adelante, se narra el trabajo recopilado durante estos años, el cual se basa en entrevistas cortas y recopilación de testimonios de los peregrinos, durante 2015 y 2016.

⁵² La investigación se enmarca dentro del Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM y lleva por título "Santuarios y cristos aparecidos en los Valles Centrales de Oaxaca. Circuito de visita y peregrinaje entre Villa de Etlá, San Andrés Huayapam, Ciudad Centro y Tlacolula de Matamoros". La investigación es dirigida por la doctora Johanna Broda del IIH, UNAM, a quien agradezco las numerosas pláticas y observaciones.

santos y vírgenes) establecen relaciones de parentesco. Quiero destacar este punto. Durante la etnografía realizada en el santuario de Reyes Etlá, dedicado al Señor de las Peñas, siendo su festividad el quinto viernes de Cuaresma, de acuerdo a varias entrevistas, los peregrinos que ofrecen su pedimento en los mogotes, también asisten al Cerro del Pedimento en Santa Catarina Yosonotú el segundo viernes de Cuaresma, día de la festividad dedicada al Señor de la Columna, acto con el cual confirman lazos parentales, ya que son cristos muy milagrosos. En ese sentido, se presenta un avance de este registro etnográfico.

¿Por qué es importante la visita a estos santuarios durante la Cuaresma? El ciclo cuaresmal en el estado de Oaxaca consta de seis viernes solemnes que anteceden a la Semana Santa. Existen numerosos santuarios en las ocho regiones de Oaxaca, los cuales son visitados instituyendo rutas de visita y peregrinaje. Éstos reflejan la diversidad del paisaje y su sacralidad a través de mitos aparicionistas, cuya característica principal es ofrendar la aparición de Cristo en su entorno geográfico. Sin embargo, una de las particularidades de estos santuarios es que su fundación se basa en el mito de que Cristo dejó como muestra de su paso en estos lugares algún pie, una rodilla, sus manos o rostros en piedras, cuevas o árboles,⁵³ portentos o señales para la construcción de su capilla.

El ciclo pascual (periodo de 40 días) se conforma de la Cuaresma y Semana Santa, formando una unidad: lo grotesco y el arrepentimiento, la lucha entre el bien y el mal. La Cuaresma inicia el Miércoles de Ceniza y concluye la tarde del Jueves Santo. A la última semana de la cuaresma se le denomina *Semana Santa*, aludiendo a la pasión y muerte de Cristo el día viernes; inicia el Domingo de Ramos y concluye el Domingo de Pascua o Resurrección.⁵⁴ Conforme a la liturgia católica, durante la cuaresma y Semana Santa,⁵⁵ se recuerda la penitencia pública por medio de la oración, la limosna, el ayuno e incluso la abstinencia carnal.

A pesar de estos preceptos, en las comunidades campesinas de origen indígena esto ha sido reinterpretado de distinta manera. En varios estudios, Johanna Broda menciona que la Cuaresma y la Semana Santa se relacionan con

⁵³ Alicia Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Revista Cuicuilco, núm. 36, vol. 13, enero-abril, 2006, pp. 200-212; de la misma autora, "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca", México, Porrúa/INAH, 2006, pp. 225-258.

⁵⁴ Enrique Martínez, Ana Sanz y Magdalena Pazzis et al., *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia*, Madrid, Istmo, 1988, p. 104; Olivier de la Brosse, Henry Antonin-Marie y Philippe Rouillard, *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona, Herder, 1986, p. 208.

⁵⁵ Vid. A. Bergamini, "Cuaresma", *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987, pp. 497-501; A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder, 1967, pp. 764-777.

el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra. Si bien esta época gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en los santuarios, esto se ve mejor representado en una serie de rituales,⁵⁶ donde se pide por una buena cosecha, por lluvias en tiempos de sequía y por el fortalecimiento de la organización social. En su trabajo de la Sierra Norte de Puebla, Lourdes Báez explica que “la Cuaresma anuncia la muerte y resurrección de Jesús. Así, se reordena el mundo simbólicamente y, en estos tiempos de fiesta, se dedican a ofrendar la tierra y pedir a sus divinidades, ahuyentar a los animales y propiciar lluvias”.⁵⁷ En este orden de ideas, las autoras Aline Hémond y Marina Goloubinoff, registran para la zona de Guerrero que durante febrero y marzo hay pocas actividades agrícolas, por lo que las peregrinaciones en cuaresma son más que importantes⁵⁸ para la renovación y equilibrio de las relaciones comunitarias y así promover los intercambios colectivos, comerciales y de compadrazgo.

En la zona de Oaxaca —por ejemplo, en los Valles Centrales—, se establecen importantes circuitos de visita y peregrinaje para equilibrar el orden social, comercial, parental y simbólico mediante el culto a los santos, cristos y vírgenes. En la Mixteca Alta “lo ritos de Semana Santa tiene lugar durante la primavera, en marzo o abril, ya que la fecha es variable. Es una época del año en que no llueve, el calor alcanza temperaturas elevadas y el sol cae a plomo”.⁵⁹

SEGUNDO VIERNES DE CUARESMA: APUNTES ETNOGRÁFICOS

El Cerro Yacuilo y su santuario: el Señor de la Columna, el santo patrón

Aunque la patrona de la comunidad es Santa Catarina Mártir, la tradición oral cuenta que la imagen dejó de ser milagrosa. No enviaba lluvias a las tierras secas

⁵⁶ J. Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, p. 61.

⁵⁷ Lourdes Báez Cubero, “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2001, pp. 94-95.

⁵⁸ Aline Hémond y Goloubinoff Marina, “El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y E. Katz (eds.) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Abya-Yala, Quito, 1997, p. 142.

⁵⁹ Teresa Mora Vázquez y María Molinari Soriano, *Semana Santa en Yanhuitlán*, México, Plaza y Valdés/INAH/Conaculta, 2002, p. 38

de la mixteca y muchos habitantes estaban desconcertados porque no sabían si la imagen estaba enojada. Fue por ello que se decidió instaurar otro santo patrón: el Señor de la Columna, quien ya había tenido varias apariciones en el Cerro del Pedimento.⁶⁰ Otra versión —que registra Héctor Reyes—⁶¹ narra que el Consejo de Ancianos había elegido a Santa Catarina Mártir y había recibido por parte del pueblo varios disgustos sobre el origen de la santa —al ser muy bella, Cristo se había enamorado de ella haciéndola su prometida—, pero además cargaba siempre una aya y mataba a los hombres con su pensamiento. Ante esto, en 1800, el Consejo de Ancianos propuso tener un santo patrón hombre, por lo cual se dirigieron a la Ciudad de Oaxaca y eligieron al Señor de la Columna, al cual no dudaron elegir, pues, al verlo, coincidieron en que se parecía mucho a aquel hombre que ya se había aparecido por los linderos del Cerro del Pedimento. Fue así como regresaron y colocaron el santo en una loma.

Sobre las apariciones del nuevo santo patrón, la gente comenta en la actualidad⁶² que el Señor de la Columna ya estaba rondando los linderos de Yosonotú y San Miguel el Grande, y, al final, escogió la comunidad de Yosonotú para que ahí se legitimara su festividad; había hecho su aparición varias veces con el fin de que le construyeran dos capillas más, y que lo colocaran al centro del templo de Santa Catarina, a la cual desplazó como santa patrona. La comunidad habla de una rivalidad entre ambos patronos; otros más hablan de una complementariedad. Se cuenta que la aparición del Señor de la Columna aconteció cuando al regresar unos campesinos de trabajar del campo y cuidar sus rebaños vieron a un señor extraño para la comunidad, de aspecto no agradable, delgado, muy moreno y un rostro de gran angustia. Ellos se asustaron y se fueron. Días después, se les apareció el mismo señor, sentado cerca de otra loma; los campesinos no quisieron acercarse y nuevamente decidieron irse. La tercera vez ocurrió en la población cerca del templo; fue cuando los habitantes supieron que era Jesús y decidieron construirle su capilla a las faldas del Cerro del Pedimento.

⁶⁰ Entrevistas realizadas por la autora, febrero 2016.

⁶¹ H. Reyes, *op. cit.*, pp. 324-325.

⁶² Entrevistas realizadas a gente de la comunidad y peregrinos por la autora, febrero 2015 y febrero 2016.



Foto 6. Imagen del Señor de la Columna durante su romería en Cuaremas, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 7. Alcancía del Señor de la Columna, donada por la Familia Carrillo Espinosa, febrero 2016
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Ésa es la razón por la cual hay tres cruces importantes que indican las paradas que hacen los peregrinos al visitar al Cristo. La primera cruz —la más destacada— es la que pusieron en el Cerro del Pedimento o Cerro Yacuilo, que

significa “espanto”. Sobre él, Martínez Gracida⁶³ dice que se trata de un cerro de cumbre, muy pronunciado y que la comunidad lo llama *Cerro de la aparición*. La segunda cruz se ubica a las faldas del Cerro del Espanto, donde hay una capilla pequeña, con una réplica del Señor de la Columna, y una cancha de basquetbol, en la cual se llevan a cabo actividades culturales. La última cruz se erige donde está el templo de Santa Catarina. Las cruces representan las tres apariciones. En la última aparición, el Señor de la Columna decidió quedarse y por ello se convirtió en piedra. La comunidad comenta que este hecho milagroso fue experimentado por otros poblados, ya que, desde tiempos pasados, Jesús se aparecía en los cerros, porque eran su lugar de oración—; así fueron fundados otros pueblos.

De unos ochenta centímetros, la imagen, de cara triste y angustiada, flagelada y ensangrentada, con una corona de espinas, está inclinada con sus manos hacia una columna. La escena representa el viacrucis que vivió Cristo antes de su muerte, donde fue despojado de su ropa y exhibido ante la multitud de los romanos. Las alabanzas que cantan el día de la festividad reflejan estos sufrimientos de Jesús.

Alabanza al Señor de la Columna

Señor de la Columna
Yo vengo hasta usted
Porque eres el hijo
Mi padre Jesús [*sic*]
Estas en la columna
Atado de las manos
Sufriendo por nosotros
Mi buen Salvador
Jesús mi redentor
Aquí estoy frente a ti
Quiero acompañarte
Porque sufriste por mi
Eres mi Salvador
Jesús de mi vida
Te pido por favor
Que seas mi protector

Mi Señor de la Columna

Mi señor de la Columna
Yo te adoro y te bendigo
Porque estás allí sufriendo
Por todos mis pecados
Mi Señor de la Columna
Te doy gracias cada día
Por los golpes que te dieron
Para que tuviera vida
El pueblo de Yosonotú
Todos ellos muy contentos
Por todas las bendiciones
Y por todos los portentos.
Señor mío Jesucristo
El Señor de la Columna
Danos siempre su ayuda
Cada día de nuestra vida

⁶³ M. Martínez, *op. cit.*



Foto 8. Vista del Cerro Yacuilo o Espanto donde el Cristo hizo su primera aparición, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Foto 9. Cruz en el cerro como señal de la teofanía, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 10. Capilla a faldas del Cerro Yacuilo donde hizo su segunda aparición el Señor de la Columna, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Foto 11. Réplica del Cristo dentro de la capilla, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 12. Vista de la comunidad de Santa Catarina Yosonotú desde el Cerro Yacuilo, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Foto 13. Templo de Santa Catarina Mártir y la cruz enfrente, donde hizo la tercera aparición el Señor de la Columna, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



La festividad y la subida al Cerro del Espanto

Para llegar a la comunidad, los taxis colectivos rodean los cerros y hacen un recorrido de aproximadamente dos horas. Durante el trayecto, los taxistas comentan que las comunidades aledañas a Santa Catarina bajan a sus santos patronos (normalmente réplicas) con dos objetivos: dar la bienvenida y pedir permiso a los dueños de los cerros⁶⁴ o santos para visitar al Señor de la Columna; así, el camino de curvas pronunciadas es bendecido. Por ello, es necesario otorgar alguna moneda u oración y así proseguir el camino. En el camino al Cerro Yacuilo, encontramos algunas representaciones de los dueños de los cerros, simuladas con palos de maderas, en forma de personas y capas rojas. Cuando se ve uno de éstos, se debe pedir permiso y dejar un cigarro o una moneda.



Fotos 14 y 15. Comunidades aledañas a Santa Catarina con sus santos (o *tabayuku*) para bendecir el camino del peregrino y recibir limosnas, febrero 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Los peregrinos llegan de la Mixteca Baja y de la Costa, los Valles Centrales y otros estados como Veracruz, Puebla, Guerrero y México; otros más regresan de Estados Unidos a su comunidad. La festividad principal del Señor de la Columna inicia en Carnaval. El domingo se celebra una misa, después de la cual sale el Cristo en procesión por el poblado. A las doce de la tarde, nuevamente

⁶⁴ Robert Ravicz menciona que los *Tabayuku*, “ser de la montaña” en mixteco —principalmente en la zona alta—, son aquellos personajes que cuidan los montes, las cuevas y los manantiales. Son fuerzas anímicas, es decir, espíritus que pueden tanto beneficiar al hombre como perjudicarlo; toman diversas formas: personas, cosas o animales. *Vid.* Robert Ravicz, *Organización social de los mixtecos*, México, INI, 1980, pp. 37-38 y p. 257. Por eso, es importante respetar y pedir permiso al territorio que se visita.

hay misa. El calendario festivo se conforma de la siguiente manera. Se realiza el convite y el Comité de Festejos se reúne para anunciar el inicio de la festividad. El martes siguiente, entre siete y ocho de la noche, comienza el novenario en el templo de Santa Catarina, donde rinden culto las rancherías, las agencias y los barrios. Al terminar cada rezo, la gente ofrece de cenar algunas veces; otras, sólo convive por un rato. Cuando llega el segundo viernes de cuaresma, repican las campanas para anunciar la “fiesta grande o mayor”; a las cinco de la mañana, suenan las mañanitas al Cristo de la Columna y se celebra la primera misa eucarística; la última es a las cinco de la tarde. Durante todo el día, largas filas de peregrinos se forman para visitar a la imagen, rezarle, pedirle y dejar, en muchos casos, bolsas y canastas con maíz, frijol y otras semillas. A un costado del templo se coloca un toldo con sillas para ofrecer misas y espacios donde los peregrinos puedan pasar la noche.

Foto 16. Peregrinos fuera del templo de Santa Catarina Mártir en el segundo viernes de Cuaresma, febrero 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 17. Una peregrina triqui coloca una veladora a un costado del templo, febrero 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

A la par del Comité Religioso, el Ayuntamiento coordina las actividades culturales y comerciales. Los puestos de estampas, milagritos, velas y cuadros religiosos empiezan a colocarse desde tres o cinco días antes, con previo aviso y autorización. También se coordinan las actividades como el jaripeo, la quema de castillo y el baile popular. Durante su visita a la comunidad, los peregrinos acuden a la iglesia principal para ver el Señor de la Columna y piden permiso para subir al Cerro del Espanto o el Pedimento; algunos otros, primero suben al cerro y después visitan el templo, donde están las imágenes del Cristo y de la patrona Santa Catarina.

Para ir al Cerro del Pedimento, que está en la ranchería de Vista Hermosa, los peregrinos toman una camioneta; en ese mismo lugar se encuentra la segunda capilla; el camino aproximado es de diez minutos. Primero, entran a la capilla, rezan y emprenden la subida al Cerro del Espanto. Durante el camino al cerro, la gente va preparada con comida para permanecer un rato en la cima. La subida al cerro no es fácil, porque hay tramos muy pronunciados (en picada) y la tierra está seca y suelta. Los peregrinos mencionan que la subida es más difícil entre más sean los pecados; por eso, durante el trayecto, es importante meditar y hacer oración, pues es un momento de penitencia y reflexión.

Otros peregrinos primero visitan la Roca o Piedra de la Abundancia. Los peregrinos golpean, raspan y pican esta piedra para atraer suerte y para llevarse un “poquito de tierrita para regar en mi puerta, en la milpa y pedir por mi familia”; otros colocan cartas o billetes. Acerca de esto último, Héctor Reyes⁶⁵ narra que también llaman a la roca *Mina de oro*, *Banamex* o *Bancomer*, pues introducen billetes en las ranuras de la roca esperando que se multiplique la petición, es decir, simulan el retiro o depósito. Como en un banco.

⁶⁵ H. Reyes, “Peregrinos itinerantes: observaciones etnográficas en el Santuario del Señor de la Columna”, *Revista Intercambios. Estudios de Historia y Etnohistoria*, núm. 3, año 3, enero-julio, 2018, p. 36.



Foto 18. Segunda parada a las faldas del Cerro del Espanto, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Foto 19. Roca de la Abundancia en Vista Hermosa; suele ser picada o raspada para obtener tierra como símbolo de buena suerte, febrero 2015 y 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 20. Representación de los dueños del Cerro del Pedimento, febrero 2015 y 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Foto 21. Personas descendiendo el Cerro del Espanto o Yacuilo, febrero 2015 y 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



En la cima del Cerro Yacuilo, algunos puestos ofrecen veladoras, agua y alimentos. Se vislumbra una cruz grande, que representa la primera aparición del Cristo de la Columna. Los peregrinos son recibidos por numerosos curanderos o rezadores, y otros especialistas rituales que ofrecen sus servicios de lectura de maíz, adivinación con animales (con coyotes), lectura de cartas, limpieas, rezos o cantos. Ahí en la cruz se llevan a cabo estos servicios de los especialistas, siendo importantes intermediarios. Sin embargo, no todos los peregrinos pagan por estos servicios y ellos ofrecen sus pedimentos de manera familiar o individual.



Foto 22. Especialista ritual: curandera en el Cerro Yacuilo, febrero 2015.



Fotos 23 y 24. Curanderos y rezadores ofreciendo limpieas a los peregrinos, febrero 2015 y 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Los *pedimentos* en honor al Señor de la Columna

En tiempos mesoamericanos, cuando se realizaban peregrinaciones y llegaban a la cumbre de los cerros, se rendía culto a los dioses con piedras y figuras de barro.⁶⁶ Johanna Broda⁶⁷ afirma que la función de estos ídolos y otras representaciones simbólicas en miniatura sobre el paisaje y su ubicación geográfica (cerros, volcanes y montañas) es más relevante que el diseño mismo (petroglifos, maquetas o pocitas) o el material del que estaban hechos, pues constituyen un lenguaje visual que representa modelos reducidos del universo. Esta forma de *idoloclastia*, como la llamó Gruzinski,⁶⁸ fue descrita en diversas fuentes para registrar los rituales que se practicaban en las montañas sagradas y el uso de ídolos de piedra.

El sincretismo histórico en el área oaxaqueña es común (por ejemplo, los santuarios Reyes, en Villa de Etla, o San Andrés Huayapam, en los Valles, Santa Catarina Juquila, o en Santiago Nundiche), como ya se ha explicado; la importancia del paisaje terminó convirtiéndolos en santuarios de larga tradición histórica, como es el caso del Cerro del Pedimento. La manifestación de la primera aparición del Cristo de la Columna devela la continuidad histórica de aquellos lugares desde tiempos remotos, e imprime al paisaje un valor sagrado a través de los cerros y las rocas, como la Piedra de la Abundancia. Estas *kratofanías líticas*, como las llama Eliade,⁶⁹ significan la dureza y permanencia de su condición misma; pero también son representaciones divinas, instrumentos de acción espiritual o centros de energía, como sucede con los *pedimentos*.

¿Qué función tiene los pedimentos en el Cerro Yacuilo? Son rituales de petición que se relacionan con la apertura del ciclo agrícola, ofrendas mediante las cuales se pide la intervención divina para alcanzar un favor de carácter espiritual o material. Los pedimentos se complementan con las procesiones, ofrendas, oraciones, cantos, llantos o veladoras. Lo que interesa al analizar este tipo de depósitos rituales no es el significado de cada uno, sino la representa-

⁶⁶ Bernal Díaz, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo 1, México, Porrúa, 1968, p. 47; Diego de Duran, "I. Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas", en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, tomo 1, cap. VIII, 82, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1967.

⁶⁷ J. Broda, "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", México, INAH, 1997, p. 156.

⁶⁸ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 2000, p. 40.

⁶⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 2010, pp. 36-37.

ción visual colectiva que se realiza en un espacio y tiempo determinado. En palabras de Austin, “el pedir y el dar” es la estructura simbólica fundamental del servicio.⁷⁰



Foto 25. Exvoto dentro del Templo de Santa Catarina para pedir salud, 1882.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez, febrero 2016.



Foto 26. Venta de bolsitas de semillas (frijol, maíz, arroz) para los pedimentos, febrero 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

Si observamos bien, estas ofrendas o “casitas de la esperanza”⁷¹ representan los espacios más significativos para el peregrino y sus necesidades más inmediatas: el éxito de la milpa, el cuidado del establo y su rebaño, la bendición de su

⁷⁰ Alfredo López, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López (coords.), *De hombres y dioses*, México, Colmich-El Colegio Mexiquense, 1997, p. 211.

⁷¹ Así las nombró Carlos Navarrete Cáseres, en un estudio etnográfico que realizó en Guatemala durante la festividad del Cristo de Esquipulas, v. Carlos Navarrete, “De las deidades oscuras prehispánicas a los cristos negros mesoamericanos”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, número 2, vol.3, 2015, p. 255.

casa, la prosperidad de su negocio, entre otras peticiones. Las casitas van desde lo más sencillo hasta lo más elaborado; confeccionadas con una sola hoja de papel doblada, con ramas de árbol, las adquiridas en los puestos e, incluso, las que sólo son montoncitos de piedra. Lo más importante es pedir por el equilibrio de los mantenimientos. Una breve clasificación temática de los pedimentos en el Cerro del Pedimento y que de manera repetitiva se ve en otros santuarios —Reyes, Etna, San Andrés Huayapam o Santa Catarina Juquila— son los siguientes: de salud; de lluvia; de cuidado para el ganado; para bendecir las semillas; para el cuidado de la familia (por eso, la venta de milagritos en forma de pierna, brazo, corazón o una familia); para bendecir habilidades (tocar un instrumento, manejar un camión, terminar una carrera); para agradecer la cosecha (colocan hojas de maíz y animales) y pedimentos para la construcción (casa, negocio).

Hemos identificado que existen tres elementos que componen la estructura del pedimento: 1) el mito de aparición del Cristo en el Cerro Yacuilo (apropiación y delimitación territorial), por lo que se venera el entorno geográfico; 2) la devoción al cerro, esto es, el paisaje natural se convierte en un paisaje ritual relacionado con el ciclo agrícola (segundo viernes de Cuaresma y el 03 de mayo); 3) el uso de piedras para hacer casitas/maquetas/ofrendas para pedir y agradecer las bondades de la naturaleza.

Así, estas representaciones materiales constituyen un lenguaje visual y representan la delimitación de la comunidad de Santa Catarina Yosonotú y el Cerro del Pedimento con fuertes tintes simbólico-religiosos que siguen reelaborándose hasta la actualidad. No está de más decir, que los milagros más importantes en torno al Señor de la Columna se relacionan con fenómenos naturales, como la calma de inundaciones en el pueblo, el buen augurio de la cosecha y el cuidado del rebaño.



Foto 27. Pedimentos para agradecer la cosecha de maíz, febrero 2015.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 28. Peregrinos realizando su pedimento en el Cerro Yacuilo, febrero 2015.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 29. Pedimento para terminar o bendecir una casa, febrero 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 30. Pedimento para agradecer la cosecha de maíz. Obsérvese el cartón que dice "Mi ranchito y sus animales", febrero 2015 y 2016.

AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 31. Pedimento por el éxito del negocio “Zapatería del Sr. Trinidad, Nike, Converse, Adidas”, febrero 2015 y 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 32. Peregrinos suben el Cerro Yacuiló jalando carritos de plástico para pedir un auto, febrero 2015 y 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

La parentela del Señor de la Columna: el reforzamiento de la estructura comunitaria interregional

Para cerrar este artículo, hay que destacar que existe otro eje temático fundamental en la visita que hacen los peregrinos durante el segundo viernes de Cuaresma: los circuitos de visita y peregrinaje que se establecen refuerzan su estructura comunitaria mediante la creación de mitos donde resaltan las relaciones de parentesco entre los cristos con otras comunidades y sus semejantes (santos, santas y vírgenes), lo cual explica las numerosas peregrinaciones que hay de un santuario a otro por la complementariedad entre imágenes religiosas y el refuerzo de los pedimentos (característica ritual en la cultura del peregrinaje oaxaqueño: el uso de montoncitos de piedra).

Durante el trabajo de campo en Villa de ETLA, registramos algunos testimonios de los peregrinos sobre la relación de parentesco que hay entre el Señor de

las Peñas en los Valles Centrales y el Señor de la Columna de Yosonotú. Lo anterior nos llevó a indagar estos mitos alrededor de las imágenes. Los peregrinos afirmaban que son primos-hermanos, ya que su fiesta es en Cuaresma y ambos se aparecieron en los cerros; además, son muy efectivos para la abundancia de maíz y su santuario se torna curativo para cualquier dolencia del cuerpo, sobre todo en el caso de las Señor de las Peñas, ya que la gente *caldea* sus pies y piernas en los mogotes donde apareció. No está de más mencionar que, dentro del Templo de Santa Catarina Yosonotú, quien recibe a los peregrinos y está al resguardo de las largas filas al costado derecho es la imagen del Señor de las Peñas. Esto mismo sucede en la festividad del Santo Cristo de Tlacolula; la comunidad comenta que es primo del Señor de las Peñas y su imagen está a la entrada de la capilla.

Con base en el trabajo de campo, una primera idea es que las relaciones de parentesco que las imágenes religiosas construyen entre sí se debe a los elementos que comparten: por ejemplo, el mito de aparición en un lugar natural (paisaje ritual y curativo); los atributos que otorgan los peregrinos al Cristo (la visita en Cuaresma es forzosa para pedir por un buen ciclo agrícola) y los favores que otorga el Cristo al peregrino. A pesar de la diversidad de los cristos que existen, hay muchos elementos comunes en las imágenes cristológicas en México; “por ello, los devotos hablan de tal Cristo como hermano de tal otro, sea por su semejanza fisonómica, su nomenclatura similar o la coincidencia de sus orígenes”.⁷² La sanación de enfermedades, cuidar la cosecha de malos aires o del granizo, así como su ayuda durante la sequía con abundantes lluvias hace que la gente los llame *cristos hermanos*, *cristos primos* o *cristos compadres*. Por eso es importante visitar ambos santuarios durante la Cuaresma (el Señor de la Columna el segundo viernes y el Señor de las Peñas el quinto viernes), pues se complementan y refuerzan la manda.

Ana Velasco afirma que, cuando la gente habla de hermandad o algún tipo de parentesco entre los cristos, se debe al mito de aparición. Hay cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas; como los cristos de la región chinampaneca,⁷³ es decir, el Señor del Calvario y el Señor de la Cueva; otros

⁷² Enrique Rivas Paniagua, “Tipología de los cristos venerados en México”, *La ruta de los santuarios en México*, México, 1994, pp. 39-42.

⁷³ Ana María Velasco Lozano, “Hay cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas. Los cristos de la región chinampaneca”, en Alicia M. Juárez Becerril, y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio editores, 2015, pp. 127-130.

cristos son el Señor de Chalma y el de Sacromonte cerca de Amecameca. En la zona del Valle del Mezquital, Angélica Gordillo⁷⁴ describe que la parentela de los cristos ha encontrado cristos que tienen hijos, abuelos y primos, pero no hermanos directos ni esposas. En el caso del Señor de la Columna (Mixteca Alta) y el Señor de las Peñas (Valles Centrales), la relación que guardan es interesante por la lejanía de las regiones, incluso con otros estados como Guerrero (ver tabla).

Cuadro 1. Comparación de la parentela del Señor de la Columna con base en el trabajo de campo de los siguientes autores

Héctor Reyes ⁷⁵	Liana Jiménez y Emmanuel Posselt ⁷⁶	Ana Vázquez
Señor de la Columna (2° viernes de Cuaresma y 03 de mayo)	Señor de la Columna (2° viernes de Cuaresma y 03 de mayo)	Señor de la Columna (2° viernes de Cuaresma y 03 de mayo)
Esposo de Santa Catarina Mártir (24 y 25 de diciembre).	Hermano del Señor de las Peñas, Reyes, Etlá, Oaxaca (5° viernes de Cuaresma).	Hermano del Señor de Iguala, Guerrero (3° viernes de Cuaresma).
Esposo de la doncella de San Esteban Atlatlahuca, Oaxaca.	Hermano del Señor de la Agonía, Teozacoalco, Oaxaca (carnaval y Cuaresma).	Hermano del Señor de Huaxpaltepec, Oaxaca (4° viernes de Cuaresma y Semana Santa).
Esposo de la doncella de Tlaxiaco, Oaxaca.	Hermano del Señor de la Agonía, Teozacoalco, Oaxaca (carnaval y Cuaresma).	Primo/hermano/compadre del Señor de las Peñas, Reyes, Etlá, Oaxaca (5° viernes de Cuaresma).
Esposo de la doncella de Chacatongo de Hidalgo, Oaxaca.	Hermano del Señor Crucificado, Tamazola, Oaxaca (3° domingo de noviembre)	Hermano de la Virgen de Juquila, Oaxaca (08 diciembre).
Esposo de la doncella de Monteverde, Oaxaca.		Esposo de Santa Catarina Mártir (24 y 25 de diciembre). Padre del Santo Niño de Nundiche, Tlaxiaco, Oaxaca (3° domingo de enero).

FUENTE: Elaboración de Ana Vázquez, febrero 2019, con base a trabajo de campo y análisis bibliográfico.

⁷⁴ María Angélica Galicia Gordillo, "Identidad entorno a la figura de Cristo", en Alicia M. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio editores, 2015, pp. 205-209.

⁷⁵ H. A. Reyes G., "Trópicos de un territorio...", p. 313.

⁷⁶ L. Jiménez y E. Posselt, *Tiempo, paisaje y líneas de vida...*, p. 122.

Según se aprecia en la información anterior, las relaciones de parentesco que proponen los autores respecto a los testimonios recogidos ofrecen valiosa información sobre las relaciones comunitarias, la delimitación territorial o explicación de un paisaje ritual, así como importantes datos sobre la similitud de rituales en fechas simultáneas (apertura del ciclo: carnaval y Cuaresma); en tiempos de sequía (mayo-junio) y para agradecer el fin del ciclo agrícola (noviembre-diciembre). Un testimonio recabado por Jiménez y Posselt narra la importancia de estas relaciones comunitarias en la Mixteca cuando se usa el adjetivo *hermano* y la relación con un santo patrón: “Por nuestro origen y por tener a la Virgen de la Asunción como Santa Patrona, ambos pueblos [Tataltepec y Yuta Nduchi] nos decimos Ñani (hermanos), aunque hoy ya menos, sobre todo por los problemas fuertes que tenemos de límites. Así pasa con los hermanos, uno se pelea, aunque esta pelea es fea porque ya ha muerto mucha gente de ambas comunidades en diferentes enfrentamientos y pues no se ve para cuando vaya a finalizar”.⁷⁷

Otro testimonio que comparten los autores es la hermandad existente entre vírgenes y, por tanto, entre las comunidades de la Mixteca Alta, la cual justifica la importancia de la fundación territorial por las santas patronas (y que valdría la pena seguir indagando), incluyendo la de Yosonotú y su esposo Ndosó:

Eso es lo que dicen de los Ndosó (antiguos reyes) [...] Y que mandaron a hacer una reunión [...] Y que llegó una cuadrilla, de los que llama reyes a Putla. Por allá, allá se reunieron ellos, allá platicaron, sobre cómo iba a quedar o cómo iban a poner a cada pueblo pues, allá se juntaron varios, dijo que hubo esa plática y de ahí sacaron a la virgen de Santa Catarina Yoso Notu. Tres vírgenes las sacaron de ahí (Putla) y son las que llegaron aquí (Yoso Notu). Las tres vírgenes de Santa Catarina llegaron aquí, una se quedó aquí Y aquí se (re)partieron. Una virgen de Santa Catarina se fue a Ticuaha, Santa Catarina Ticuaha. Otra virgen se fue a Cuanahna. Y ahí (en Putla) platicaron sobre dónde iban a hacer un templo. Porque antes, antes hicieron un templo hasta allá abajo. En donde le dicen la Unión (Kaa Ndu, Kaa Nru), ahí hicieron un templo. Pero no se acabó, nada más hicieron la mitad. Y allá, allá no podían hacer nada (en la Unión). Terminaron ese templo y luego se vinieron para acá. Y aquí hicieron este templo (en San Catarina Yoso Notu). Porque les gustó este lugar. Aquí lo hicieron. Luego hicieron otra reunión (los Ndosó). Hicieron otra reunión y allá estaba una caja. Y de cada pueblo llegaron (los Ndosó) A ver cuál era la mejor caja, la

⁷⁷ Recopilado por L. Jiménez y Posselt, *ibidem.*, p. 235.

más bonita. Y ese canijo (astuto), el que digo Ndosó (de Yoso Notu) Ese canijo Ndosó agarró la más bonita, la mejor. Dijo: esa me la llevo porque esa es la mejor Y las que estaban feas (las cajas) Las agarraron los de Atatlauca, los de San Miguel el Grande y también Chalcatongo y también Itundijia y San Andrés Cabecera Nueva y Monteverde no, porque este no estaba, eso es lo que hicieron.⁷⁸



Fotos 33 y 34. "El recibimiento", el Señor de las Peñas dentro del Templo de Santa Catarina Yasonotú, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.



Foto 35. Templo de Santa Catarina Yasonotú, durante la romería del segundo viernes de Cuaresma, febrero 2016.
AUTORA: Ana Laura Vázquez Martínez.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 431.

Las relaciones de parentesco que describe Héctor Reyes con base en los testimonios que recopiló ofrecen información sobre la conformación territorial de Santa Catarina y los pueblos aledaños, así como una descripción física de lo que caracteriza ahora cada región. Por su parte, Jiménez y Posselt hacen énfasis en estos cuatros cristos que tiene su festividad entre la época de carnaval (apertura del ciclo agrícola) y noviembre (fin del ciclo agrícola) para pedir por agua, ya que se dicen que son cristos muy milagrosos y por tanto visitas obligadas durante el año. Finalmente, Ana Vázquez destaca la importancia de entender estas relaciones de parentesco aunado al ciclo agrícola, pero también, pone énfasis en la similitud y el refuerzo de las mandas representadas con los pedimentos, conformando rutas de visitas y peregrinaje entre dos y más regiones. De ahí que la similitud de la aparición de la imagen, el mito y la relación con el paisaje sean importantes elementos como se ha explicado a lo largo del texto.

A pesar de los numerosos estudios que existen sobre santuarios en Oaxaca, es importante analizar casos concretos con etnografías locales para focalizar aquellos elementos que caracterizan determinadas regiones devocionales y plantear estudios comparativos, ya que los elementos que comparten (rituales de pedimentos y relaciones de parentesco entre las imágenes, por mencionar algunos) son un foco luminoso para entender estas dinámicas y procesos sincréticos y con ello comprender la conformación de regiones religiosas de mayor alcance. Tal fue el caso presentado de la comunidad de Santa Catarina Yosonotú y la subida al Cerro Yacuilo, punto radial de religiosidad popular en la Mixteca Alta y su relación con los Valles Centrales.

Bibliografía

- Aguilera Klink, Federico, “El agua como activo social”, en A. González y C. Malpica (coords.), *El agua, mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Anthropos-Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 359-374.
- Alavez Chávez, Raúl Gabriel, *Toponimia Mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del Distrito de Tlaxiaco*, México, CIESAS, 2006.
- Báez Cubero, Lourdes, “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 83-104.
- Báez-Jorge, Félix, “Nueva evangelización y religiosidad popular indígena. Estrategias de una teología hegemónica”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, ENAH, 2009, pp. 147-160.
- , *Entre los nahuales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008.
- , *La parentela de María. Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.
- Barabas, Alicia, “Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca”, *Revista Cuicuilco*, núm. 36, vol. 13, enero-abril, 2006, pp. 225-258.
- , *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, México, Porrúa/INAH, 2006.
- Bergamini, A., *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987.
- Bernal Díaz, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo 1, México, Porrúa, 1968.
- Broda, Johanna, “Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México”, en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge*, México, Universidad Veracruzana, 2017, pp. 305-335.
- , “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 61-82.
- , “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Grafylyia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, La diversidad religiosa en México*, año 1, núm. 2, 2003, pp. 14-28.

- , “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH/UNAM/Conaculta, 2001, pp. 295-317.
- , “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en Constanza Vega Sosa (ed.), *Segundo Simposio Internacional sobre Códices y Documentos sobre México*, México, INAH, 1997, pp. 129-161.
- , “Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: un enfoque interdisciplinario”, en *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, México, UNAM, 1995, pp. 77-86.
- Brosse, Olivier de la, Antonin-Marie Henry y Philippe Rouillard, *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona, Herder, 1986.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Caso, Alfonso *Reyes y reinos de la Mixteca*, tomo I, México, FCE, 1977.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo I, México, Porrúa, 1968.
- Duran, Fray Diego de, “I. Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas”, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, tomo 1, cap. VIII, 82, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1967.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 2010.
- Galicia Gordillo, María Angélica, “Identidad en torno a la figura de Cristo”, en Alicia M. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio editores, 2015, pp. 191-212.
- García Mora, Carlos, *Naturaleza y sociedad en Chalco-Amecameca. (Cuatro apuntes)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI editores, 2000.
- Gómez Arzapalo, Ramiro, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, ENAH, 2009, pp. 21-33.
- Gómez Sandoval, Fernando, *Superficie y fondo de la vida social oaxaqueña. Sociología oaxaqueña*, México, Instituto Oaxaqueño de las culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998.

- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 2000.
- Hémond, Aline y Goloubinoff, Marina, “El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y E. Katz (eds.) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Abya-Yala, Quito, 1997, pp. 133-169.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2015 [en línea]. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/>
- Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Aurora Gabina, *La lengua señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, México, CSEHIO/Universidad de Leiden/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca/Yuu Nuu, A. C., 2009.
- , “Paisajes sagrados. Códices y arqueología de Ñuu Dzauí”, *Itinerarios: Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 8, 2008, pp. 83-112.
- Jiménez Osorio, Liana Ivette y Posselt Santoyo, Emmanuel, *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la Arqueología de Ñuu Savi (La Mixteca, México)*, Netherlands, Leiden University Press, 2018.
- *et al.*, “El Cerro del Pedimento en Santa Catarina Yosonotú, la reconstrucción en 3D de un santuario de origen precolonial”, en Reina Ortiz Escamilla (comp.), *Tierra y dioses en la Mixteca*, Universidad Tecnológica de la Mixteca, México, Huajuapán de León, 2017, pp. 285-326.
- Jiménez Osorio, Liana Ivette y Posselt Santoyo, Emmanuel, “El paisaje arqueológico en el Valle de Tlaxiaco y su organización social en el Preclásico Tardío”, tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH-INAH, México, 2012.
- Juárez Becerril, Alicia María, “Las montañas humanizadas: los volcanes del Altiplano Central”, *Revista KinKaban*, año 1, núm. 1, enero-junio, 2012, pp. 64-70.
- López Austin, Alfredo, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López (coords.), *De hombres y dioses*, México, Colmich-El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 209-228.
- Marroquín Zabaleta, Alejandro, *La ciudad mercado. Tlaxiaco*, vol. 4, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.
- Martimort, A. G., *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder, 1967.
- Martínez Gracida, Manuel, *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, México, Imprenta del Estado a cargo de I. Candiani, 1883.

- Martínez, Enrique, Ana Sanz, Magdalena de Pazzis et al., *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia*, Madrid, Istmo, 1988.
- Méndez Aquino, Alejandro, *Historia de Tlaxiaco (Mixteca)*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1985.
- Mora Vázquez, Teresa y Molinari Soriano, María Sara, *Semana Santa en Yanhuitlán*, México, Plaza y Valdés/INAH/Conaculta, 2002.
- Navarrete Cáseres, Carlos, “De las deidades oscuras prehispánicas a los cristos negros mesoamericanos”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, número 2, vol.3, 2015, pp. 248-263.
- Ortiz Escamilla, Reina (comp.), *Tierra y dioses en la Mixteca*, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapán de León, 2017.
- Ravicz, Robert A., *Organización social de los mixtecos*, México, INI, 1980.
- Reina Aoyama, Leticia, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, CIESAS/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.
- Reyes García, Héctor Adrián, “Peregrinos itinerantes: observaciones etnográficas en el Santuario del Señor de la Columna”, *Revista Intercambios. Estudios de Historia y Etnohistoria*, núm. 3, año 3, enero-julio, 2018, pp. 33-37.
- , “Trópicos de un territorio o las movilizaciones de historias, documentos y santos patronos en el municipio de Santa Catarina Yosonotú”, en Hermann Manuel A. Lejarazu (coord.), *Configuraciones territoriales en la Mixteca. Vol. I Estudios de historia y antropología*, México, CIESAS, 2015, pp. 308-333.
- Rivas Paniagua, Enrique, “Tipología de cristos venerados en México”, *La ruta de los santuarios en México*, México, 1994, pp. 39-41.
- Rodrigo Álvarez, Luis, *Geografía General del Estado de Oaxaca*, Oaxaca, Carteles Editores, 1994.
- Ronald Spores y Nelly M. Robles (eds.), *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, vv. I y II, México, INAH/Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca, A. C., 2014.
- Vázquez Martínez, Ana Laura, “Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca”, *Revista Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo, número especial de Religiosidad Popular. Memorias del Observatorio de Religiosidad Popular*, 3, 4 y 5 plenarias (ORP), UIC, 2018, pp. 289-319.
- , *Trabajo de campo, entrevistas y fotografía*, años 2015 y 2016, Tlaxiaco, Santiago Nundiche y Santa Catarina Yosonotú, Mixteca Alta, Oaxaca. *Trabajo de campo*,

entrevistas y fotografía en los santuarios de los Valles Centrales, Oaxaca, años 2011-2018.

———, “El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etna, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva”, en Alicia Juárez, y Ramiro Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio editores, 2015, pp. 309-330.

———, “Santuarios y cristos aparecidos en los Valles Centrales de Oaxaca. Circuito de visita y peregrinaje entre Villa de Etna, San Andrés Huayapam, Ciudad Centro y Tlacolula de Matamoros”, tesis de Doctorado en Escritura, UNAM, México.

———, *Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piccito del Señor de las Peñas en Reyes Etna, Oaxaca*, tesis de maestría en Historia Internacional, México, CIDE, 2014.

Velasco Lozano, Ana María, “Hay cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas. Los cristos de la región chinampaneca”, en Alicia M. Juárez Becerril, y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio editores, 2015, pp. 117-146.

Polifonía de voces: santos católicos en pueblos mayas de Guatemala

Alba Patricia Hernández Soc,
*Universidad Autónoma del Estado de Morelos
y Universidad Nacional Autónoma de México*

¿Cuántas y cuál es la manera adecuada para relacionarse con los númenes católicos?, ¿qué otras historias se entretajan alrededor de los santos católicos? Éstas fueron algunas de mis interrogantes cuando decidí zambullirme en las variadas manifestaciones de las expresiones religiosas de los pueblos mayas del altiplano guatemalteco. Durante el trabajo de campo (2008-2012), registré un sinfín de prácticas que ponen al descubierto las variadas formas de expresión religiosa católica. Los santos cumplen un papel central en la vida comunitaria para la organización social, pero también son los intermediadores entre los seres humanos y el ciclo agrícola del maíz, el territorio y la memoria histórica.

En este sentido, este trabajo explora dos momentos claves: *a)* los santos católicos y su relación con el ciclo agrícola del maíz en la comunidad de Pocohil y *b)* los santos católicos y la construcción de territorio del pueblo de Santa Catarina Ixtahuacán. Finalmente, se presentan las conclusiones.

Santos católicos y bendición de semillas en Pocohil

Pocohil es una comunidad de Chichicastenango, Guatemala, donde habitan mayas-quiché que cada año realizan su ritual¹ de bendición de semillas. Los santos católicos presentes en dicha celebración son Santo Tomás Apóstol y Santiago, quienes forman parte de un proceso de reelaboración simbólica,

¹ El ritual desde la perspectiva de Catharine Good constituye un acto colectivo en que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad: C. Good Eshelman, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 240. En el ritual se plasma la cosmovisión de un pueblo, por lo que cada elemento que lo constituye responde a una estructura interna, tanto de las relaciones que se establecen con su entorno como de aquellas que se dan entre sus habitantes.

basado en una religiosidad particular de los pueblos, con ciertas vetas respecto de la religión ortodoxa. “Puede indicarse que a la adición denominativa se articularon las versiones hagiográficas populares (ligadas siempre a imágenes específicas), incorporando elementos del relato oficial, a los que se sumaron los paisajes referidos a las tradiciones y/o sagas locales, es decir a la ‘encarnación del sentido del pueblo’”.² En este sentido, se piensa que, si Santiago no acude a Pocohil, vendrá por la noche y con su caballo destruirá las matas de maíz, por lo que su presencia en la comunidad es sinónimo de protección. Báez-Jorge aborda este proceso desde la perspectiva de *religiosidad popular*. Con este autor compartimos la siguiente premisa: al hablar de religiosidad popular se está apelando a la resistencia de los pueblos después de la imposición de un nuevo orden religioso. Asimismo, en dicho concepto se abordan también la larga duración, la hegemonía y contrahegemonía, conceptos que ayudan a dilucidar la relación que se establece alrededor de los santos católicos.

En Pocohil, la celebración de la bendición de semillas se realiza durante cuatro días consecutivos, entre marzo y abril, es decir, durante el período de secas. La organización para el evento inicia un año antes, cuando se designan a los responsables de cada actividad.

Durante el primer día, se acondiciona un salón de clases de la única escuela primaria de la comunidad. A este lugar acude el especialista ritual nombrado en maya quiché como *Ajq'ij*, “contador de los días”. Este hombre conoce la cuenta de los días del *Tzolkin*, que consta de 13 numerales con 20 meses y en conjunto forman 260 días. A partir de este conocimiento, el especialista ritual designa los días propicios para la celebración de la bendición de semillas. También hay un personaje central, el *Caballito de Tzijolaj*, una figura de un caballo que lleva a un hombre encima y, a su alrededor, monedas de plata. A este *caballito* sólo pueden cargarlo los hombres que nacieron en un día *Venado*, de acuerdo con el *Tzolkin*.

² Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2013, p. 68.



Foto 1. Caballito de Tzizolaj al centro. El hombre que viste de negro es el especialista ritual.
AUTORA: Alba Patricia Hernández Soc.

En el segundo día, los danzantes del caballito, el especialista ritual y algunos miembros de la comunidad acuden al pueblo de Chichicastenango a las cofradías de Santo Tomás Apóstol y Santiago para que les sea *prestado* cada santo para la celebración de la bendición de semillas. Al llegar a cada cofradía, se entabla una serie de plegarias entre el especialista ritual y el cofrade; al finalizar, de manera simbólica dan de beber aguardiente al caballito de *Tzizolaj*. Ya con los númenes católicos en andas, los de Pocohil acuden a la entrada de la iglesia del pueblo y a la capilla del Calvario. En ninguno de los dos centros religiosos se ingresa, sólo se hacen oraciones en la entrada. Al finalizar, se inicia el retorno a la comunidad y, al llegar, los santos católicos son colocados en el salón de clases. Los habitantes llevan a este lugar canastas llenas de mazorcas, chiles, manzanas que depositan a los pies o sobre los santos católicos, con lo cual aseguran que la bendición de semillas será para todos sus productos agrícolas.



Foto 2. Oficio de la misa, al fondo está Santiago ataviado de mazorcas.

AUTORA: Alba Patricia Hernández Soc.

El tercer día, el sacerdote católico de Chichicastenango se traslada a Pochil para oficiar la misa en el patio de la escuela. Ahí se colocan las canastas con las semillas de los productos que sembrarán durante el advenimiento de las lluvias. Los asistentes son el especialista ritual y los danzantes del caballito del *Tz'ojolaj* y algunos miembros de la comunidad. Al concluir la misa, los danzantes y el ritualista acuden al cerro de la comunidad que lleva el mismo nombre; en la cima, realizan diversos rituales para solicitarle al dios-mundo que proteja el ciclo agrícola del maíz.

En el último día, se devuelven los santos católicos a sus respectivas cofradías. Los habitantes llevan sus canastas bendecidas y aguardan el advenimiento de las lluvias para iniciar el ciclo agrícola.

Santa Catarina y el territorio

En este apartado, me centro en el territorio en el cual habita un grupo humano y que contiene su historia, sus relaciones sociales y en el que existe una cultura y una identidad que le atribuye significados que explican el devenir de un pueblo. Es decir, en los territorios, los lugares funcionan como “contenedores y [son] reconocidos como punto de partida, de intersección y de convergencia familiar, colectiva y divina que entrelazan al altar doméstico con los espacios

sagrados mayores que se significan simbólicamente como centros etnoterritoriales, ramificación que implica la reproducción cultural y cultural”.³

Santa Catarina Ixtahuacán está rodeada de montañas. Los catarinos llegaron a este lugar durante los primeros años del siglo XVI, durante la reducción de pueblos. Para dar cuenta de las implicaciones de la historia con el territorio, los ancianos relatan lo siguiente:

Un día, en la localidad de *Sija Raxquim*, Santa Catarina se lavaba el cabello en el río *Chipila*, cuando llegó Pedro de Alvarado a enamorarla y esto a ella no le gustó; entonces, le dijo:

—¡Vete, *Yegua-Achí*, yo no quiero ser tu mujer!

Entonces, al ver que *Yegua Achí* no la dejaba en paz, decidió refugiarse en las entrañas de la montaña. Tiempo después, se fundó el pueblo de Santa Catarina Ixtahuacán.⁴

En este relato, se explican varios sucesos. Primero, se ve una clara refuncionalización, la presencia de la santa responde a la incursión del clero y con ello se explica la migración de los habitantes para fundar el pueblo. Se sabe que *Sija*, durante el Posclásico era un linaje de los *Ilokab*; por lo tanto, al hacer referencia a ello, se apela a la pertenencia histórica y territorial de los quichés.⁵

Por otro lado, *Yegua-Achí* es un sinónimo para nombrar a los españoles, pues significa “hombre-caballo”. Como señala Portelli,⁶ estos relatos son el nudo de la memoria que se transforma en hechos con significados culturales y quien los cuenta elabora el recuerdo no de ayer, sino de un cúmulo de años.

Ahora bien, los lugares se entretajan con líneas que se prolongan hacia los cerros o montañas; por ejemplo, respecto del cerro *Tolomaq'*, uno de lo más prominentes de Santa Catarina Ixtahuacán, se menciona que hay riquezas de

³ José Velasco Toro, “Espacio y territorio: ámbito de la etnoidentidad”, *Revista del CESLA*, núm. 10 Varsovia, Polonia, p. 55, [en línea], en <http://www.redalyc.org/pdf/2433/243316417004.pdf>

⁴ Entrevista de campo, 2012.

⁵ En los *Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Oztoya*, se refiere que, en 1300, “*Sihá* [era el] antiguo nombre del pueblo quiché, llamado ahora *Santa Catarina Ixtahuacán*”. Adrián Recinos, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Publicación Especial núm. 38, 2001, p. 74. De acuerdo con Robert Carmack, *K'ik'ulmmatajem le K'iche' aab. Evolución del reino K'iche'*. Cholsamaj, Guatemala, 2001, los de *Sihá* pertenecían al linaje de los *Ilokab*, quienes tenían como nombre completo *Q'ale-Sik'a*; sin embargo, no vivían en la actual Santa Catarina, sino que refiere a un linaje.

⁶ Alessandro Portelli, “Memoria y resistencia. Una historia (y celebración) del círculo Gianni Bosio”, *The Battle of Valle Giulia, Oral History and the Art of Dialogue*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1997.

todo tipo en su interior y, además, en ciertas ocasiones, se escucha el sonido de una campana que emerge desde dentro.

“Hace tiempo los hombres del pueblo fueron por una campana para la iglesia de Santa Catarina, pero en el camino la campana comenzó a pesar tanto que ya no la pudieron levantar; ahora está dentro del cerro y a veces se le oye repicar.”⁷

Ciertos objetos de la iglesia católica, o bien los santos católicos, tienen la connotación de lo *pesado*, por lo cual argumentan que a partir de “su voluntad” deciden donde quedarse.⁸ Estos lugares no se escogen de manera azarosa, sino que responden a un imaginario colectivo, es decir, son lugares históricos que se entretajan para explicar la relación con el territorio. Por lo tanto, el cerro *Tolomaq’* es, ante todo, dotador de múltiples riquezas, entre las que está la abundancia de animales y del maíz. Este *aparicionismo*, como lo denomina Barabás,⁹ se comprende como un fenómeno de la religiosidad popular y tiene connotaciones sagradas. Además, dentro del territorio de Santa Catarina Ixtahuacán, el cerro *Tolomaq’* puede apreciarse desde cualquier lugar, por lo que su presencia siempre ha sido un referente identitario para los pobladores.

Otra característica importante de la localidad de Santa Catarina Ixtahuacán es que, desde el cementerio del pueblo, se observan todos los cerros y montañas que rodean a la comunidad. Así, *Chiu Poj* es una montaña que hace conexión con la Bocacosta, lugar donde están las fincas de caña de azúcar. Otra montaña prominente es *Chi-lajuj juyub kztalzalbaj’* que significa “encima de las siete montañas”. Entre los cerros importantes, está *Nima K’im Tukar Abaj*, lugar lleno de riquezas de animales y plantas. Finalmente, está *K’oxk’oj*, “el guardián del pueblo”. En el imaginario colectivo, se cuenta que, al caer la tarde, aparece un hombre anciano danzando en su cima con un tambor y una chirimía. Aparte de ser el guardián-protector, este hombre es también un *ajkij*, es decir, un especialista ritual que conoce el significado de la cuenta del *Tzolkin* y del *Haab*.

⁷ Entrevista de campo, 2012.

⁸ Ana María Luisa Velasco Lozano propone que *pesadez* y *ligereza* son dos conceptos que podrían explicar cierta asociación con lo luminoso. Para la autora, la *pesadez* proviene de los primeros tiempos del cristianismo, y opina que entre los pueblos de Mesoamérica podría asociarse con la muerte y la enfermedad; en cuanto a *ligereza*, es lo impalpable, lo sobrenatural que se alimenta de cosas sutiles como el incienso, el olor de las flores, de la comida. Al ser ligeros, transitan por el tiempo, el espacio y el cosmos. Vid. A. M. L. Velasco Lozano, “Dioses y santos fundadores de pueblos y cultos”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio editores, 2013, pp. 73-106.

⁹ Alicia Barabas, “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, en A. Pérez Castro (ed. y coord.), *La identidad: imaginación, recuerdo y olvidos*, México, IIA, UNAM, 1995, pp. 29-40.

Los cerros y montañas pueden observarse a la distancia, así se crean líneas visuales con el valle, donde se ubica Santa Catarina Ixtahuacán, es decir, vemos en este territorio la relación de la montaña-valle, connotación sagrada para los mayas. Como refiere Broda,¹⁰ las líneas visuales refieren eventos solares y también explican la ubicación del ser humano para con su entorno, de tal manera que, a partir de las elevaciones de las montañas y cerros, y de la ubicación de las cuevas o ríos, en el territorio se establecen líneas visuales que se articulan en la memoria de los pueblos.

Esto parece apuntalar lo siguiente: en el territorio está implícita una reelaboración de significados culturales y de acontecimientos históricos. Lo anterior podría denominarse como *etnoterritorios*, es decir, son “un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión *local* (comunal), que es la más frecuente reconocida, como en la *global* (étnica) que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano”.¹¹ De tal manera que en el territorio y en el paisaje ritual¹² se articula la memoria colectiva. Desde la postura de Halbwachs,¹³ la memoria colectiva parte de la familia, la religión y la sociedad. Para que se dé esta pervivencia, uno de los elementos centrales es la oralidad; las palabras construyen el mundo, lo nombran y recorren su accionar histórico, así pues, este lenguaje es “el marco a la vez más elemental y más estable de la memoria”.¹⁴ Dicho lenguaje parte de una ideología y lo que se transmite son las estructuras que sostienen una cultura. Si en el territorio está el conocimiento de los pueblos mayas, entonces

¹⁰ Johanna Broda, “Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico”, pp. 65-102 en Moreno Corral, Marco A. (ed.), *Historia de la Astronomía en México: La Ciencia desde México*, México, no. 4, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 65-102. J. Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 165-238. J. Broda, “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Zacatepetl Cuicuico”, pp. 173-199, en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual Estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos*, México, ENAH-III, UNAM, Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 173-199. J. Broda, *La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano*, México, Estudios de Cultura Náhuatl, UNA, caps. I, II y III, vol., 35, 2004.

¹¹ Alicia Barabas, “Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México” en A. Barabas (coord.), *Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, vol. I, México, Conaculta/INAH, 2003, p. 23.

¹² J. Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz...”

¹³ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

¹⁴ *Ibidem*, p. 38.

quizás sea válido referir que el paisaje ritual marca puntos nodales dentro del pensamiento social.

Esta exégesis difiere de los territorios de la época colonial y los actuales estado-nación, de tal manera que en el territorio se cruzan procesos sociales, históricos y culturales, por lo que reciben “significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, discursos y prácticas rituales.¹⁵ Por ello, no es de extrañarnos que existan particularidades en cada región o comunidad, porque en los territorios se establece “una oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo”.¹⁶

En el territorio del altiplano guatemalteco, hay diversos lugares que forman parte de la memoria históricacolectiva; en Chichicastenango, está el de *Pascual Abaj*, lugar importante desde la época precolonial. También existe un circuito de cerros, cuevas o montañas con funciones específicas en el imaginario de los pueblos. Ejemplo de ello es el cerro *Xocopila*, ubicado en San Pedro Jocopilas, adonde acuden ritualistas de diversas regiones de Guatemala. Canek Estrada Peña refiere que en estos lugares se le habla al Dios-Mundo, a los *nawales* de los cerros, de los días y de los ancestros. Se ubican en diferentes accidentes geográficos y lugares relevantes —como la cima de los cerros, las cuevas, las cañadas, las lagunas, los manantiales— o donde hay configuraciones de rocas ígneas con formas relevantes. Pero también pueden estar en el centro de las comunidades, frente a la iglesia, en el camposanto, en medio de la milpa, entre otros, y reciben nombres como *cárcel*, *licenciado*, *mesa*, etc.¹⁷

Es decir, “el territorio, al igual que la cosmovisión, la mitología, las prácticas rituales y la territorialidad son procesuales y están a su vez insertos en sucesos sociales dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo son conceptos que persisten, con pocos o lentos cambios, en las concepciones y prácticas sociales”.¹⁸ De acuerdo con la autora, el territorio es una unidad significativa que guarda en su interior elementos centrales. Por ello, la construcción simbólica del territorio durante la época prehispánica fungió como un *núcleo duro*¹⁹ y en la actua-

¹⁵ A. Barabas, *La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca*, México, Desacatos, no. 14, 2004, pp. 145-148.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Canek Estrada Peña, “Tradiciones y novedades en torno al calendario de 260 días entre los K’iche’ contemporáneos. El caso del día Imox”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, FFYL, UNAM, México, 2014.

¹⁸ A. Barabas, “Diálogos con el territorio...”, p. 18.

¹⁹ Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *op. cit.*, pp. 47-66.

lidad las montañas, cerros, cuevas y otros elementos de la naturaleza continúan presentes, como un importante sistema en el pensamiento de los actuales pueblos mayas de Guatemala. En algunos de estos lugares, hay cruces o imágenes de santos católicos, los cuales también forman parte de este paisaje ritual y de la territorialidad.

Conclusión

Las relaciones que se establecen alrededor de los santos católicos rebasan el espacio piadoso devocional. Mediante ellos se entretienen saberes respecto a una observación de la naturaleza y de la construcción histórica del territorio. Para el caso de Pocohil, los santos fungen como intermediadores para el advenimiento de las lluvias, su presencia es necesaria, ya que en caso de no acudir Santiago dañaría las plantas del maíz. Los santos católicos son quienes reciben las muestras de agradecimiento; se les rodea de mazorcas y se les llevan las mejores semillas. Durante la celebración de la misa, los santos están presentes, aunque la mayoría de los habitantes se encuentren realizando otras labores.

La presencia del especialista ritual es el intermediador entre las entidades de la naturaleza, el ciclo agrícola del maíz y del cerro Pocohil. Se dice que, dentro del cerro Pocohil, hay riquezas infinitas y que es el protector de la comunidad. Antes, en el periodo que va de 1980 a 1982 —el más alto de violencia del conflicto armado interno—, los habitantes realizaban su bendición de semillas en la cima del cerro y acudían el sacerdote católico y el especialista ritual. Desde 2018, esta celebración ya no se realiza, porque uno de los encargados de la fiesta está encarcelado, acusado de ser responsable de los asesinatos de varios hombres de la comunidad durante la guerra interna. Los pobladores piensan que, una vez que lo liberen, realizarán nuevamente su bendición de semillas.

La construcción de territorio

En 1854, el padre Vicente Hernández Spina llegó a Santa Catarina Ixtahuacán y registró los nombres de los lugares destacados de la comunidad; algunos de ellos hasta la actualidad son reconocidos por los habitantes. En los relatos orales, se construyen historias en las cuales se hacen presente los santos; tal es el caso de Santa Catarina, que huyó de Pedro de Alvarado y se refugió en las entrañas de las montañas. Así, los catarinos explican su geografía escarpada; además,

los cerros y montañas conforman límites geográficos que se concatenan con la manera de concebir el territorio.

La polifonía de voces de los santos católicos nos muestra las variadas interconexiones con que se amalgama. Parafraseando a Luis Millones, al arribo de cada nueva imagen católica, los pueblos construyeron nuevos referentes y otras historias más cercanas a su construcción de mundo.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2013.
- Barabas, Alicia M., “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, en A. Pérez Castro (ed. y coord.), *La identidad: imaginación, recuerdo y olvidos*, México, IIA, UNAM, 1995.
- , (coord.), “Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México”, vol. I, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Conaculta/INAH, 2003.
- , *La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca*, México, Desacatos, núm. 14, 2004.
- Broda, Johanna, “Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico”, en Marco A. Moreno Corral (ed.), *Historia de la Astronomía en México: la Ciencia desde México*, núm. 4, México, SEP-Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Zacatepetl Cuicuilco”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual. Estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos.*, México, ENAH-IIIH, UNAM, Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- , *La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano*, México, Estudios de Cultura Náhuatl, vol., 35, cap. I, II, y III, 2004.
- Carnack, Robert, *K'ik'ulmmatajem le K'iche'aab. Evolución del reino K'iche*, Guatemala, Cholsamaj, 2001.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Estrada Peña, Canek, *Tradiciones y novedades en torno al calendario de 260 días entre los K'iche' contemporáneos. El caso del día Imox*, tesis de maestría, Estudios Mesoamericanos, México, FFYL, UNAM, 2014.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI editores, 2000.
- Good Eshelman, Catharine, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en

- Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Jiménez, Liana y Emmanuel Posselt, *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi (La Mixteca, México)*, Netherlands, Leiden University Press, 2018.
- López Austin, Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Macleod, Morna, “De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala”, en José Alejos García (ed.), *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México, IIF, UNAM, 2006.
- Posselt, Emmanuel, Liana Jiménez et al., “El Cerro del Pedimento en Santa Catarina Yosonotú, la reconstrucción en 3D de un santuario de origen precolonial”, en Reina Ortiz Escamilla (comp.), *Tierra y Dioses en la Mixteca*, México, Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2017.
- Portelli, Alessandro, “Memoria y resistencia. Una historia (y celebración) del círculo Gianni Bosio”, *The Battle of Valle Giulia, oral history and the art of dialogue*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1997.
- Recinos, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, publicación especial, núm. 38, 2001.
- Vázquez, Ana, “Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca”, *Voces*, número especial de Religiosidad Popular, México, Universidad Intercontinental, 2019.
- Velasco Lozano, Ana María, “Dioses y santos fundadores de pueblos y cultos”, en Ramiro A. Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio editores, 2013.
- Velasco Toro, José, “Espacio y territorio: ámbito de la etnoidentidad”, *Revista del CES- LA*, núm. 10, Varsovia, Polonia, 2007 [en línea], <http://cort.as/-N00M>

Reflexiones sobre el cristianismo andino contemporáneo

Luis Millones,

Universidad de San Marcos, Perú

Renata Mayer,

Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos

El proceso de asentamiento del poder colonial en Perú tardó mucho más que en México; casi 40 años de una guerra que destruyó principalmente a las tropas indígenas, quienes defendían los intereses —incomprensibles para ellos— de la Corona o los conquistadores. Finalmente, pudo instalarse el aparato administrativo, que hiciera funcionar a los recién conquistados como vasallos del rey y que ofreciesen a España el alivio económico que significó la explotación de los productos y la labor forzada de los indígenas.

La Corona y las Audiencias descubrieron muy pronto la necesidad de un oficial real cuya función fuese la de organizar a los indígenas. En Perú, los corregidores fueron establecidos por el presidente de la audiencia, Lope García de Castro, “quien en 1565 describió los objetivos de esta manera: los oficiales reales asegurarían la lealtad de los indígenas, concentrándose en centros urbanos de población y dispensándoles justicia, actuarían como freno de los intentos de los misioneros de constituirse en una autoridad secular entre los nativos y de hacer uso de sus servicios, deberían también restringir el abuso de los curacas”.¹ Cabe señalar que la más importante de sus funciones era registrar el tributo y para ellos se hacía indispensable visitar y conocer su jurisdicción y los jefes nativos, para llevar noticia del monto poblacional y su capacidad laboral y la productividad de la zona.

Lo destacable de esta disposición es que se da una mirada más cercana a los curacas, cuyo poder de negociación con encomenderos y con el clero era evidente. Hay que tener en cuenta que las *guerras civiles* —término acuñado para nombrar la agresividad y rebeldía de los primeros encomenderos— habían

¹ Mario Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 105.

desarticulado lo poco que quedaba de la administración incaica y cada región del antiguo imperio había recompuesto su estructura en función de lo exigido por el colonaje y los jefes locales sobrevivientes del capítulo militar y de sus propias ambiciones. Desaparecido el Tahuantinsuyu, la armazón construida por los incas dio paso a los diferentes grupos étnicos que lo componían y que, a partir de la desaparición de Huáscar y Atahualpa, luchaban por la reconstrucción de sus antiguos poderíos.

Este proceso fue mediatizado no sólo por la presencia física de los europeos; incluso antes que ellos, habían llegado las plagas, que empezaron la caída demográfica agravada poco después por la invasión militar y el trabajo forzado, para satisfacer las exigencias de la Corona y las necesidades de los conquistadores. El cálculo de Cook,² todavía válido, nos habla de 93% de desastre poblacional que, medido entre 1520 a 1620, nos dice que los nueve millones de habitantes se habían reducido a 600 000.

En tales condiciones, la permanencia del universo sobrenatural de las sociedades prehispánicas sólo puede entenderse porque la propuesta ideológica llegada de altamar contradecía de tal manera la cosmovisión y principios ideológicos andinos que, para aceptarla, había que superponer a los dioses y milagros cristianos sobre una estructura que fuese comprensible a los sobrevivientes de la catástrofe. Cuando a fines del siglo XVII empieza a recomponerse la población andina, los pactos de su dirigencia nativa con las autoridades ya están establecidos y, aunque un cronista indígena se queje con igual vehemencia de curacas, sacerdotes y corregidores,³ este tipo de alianza, conveniente a las tres formas locales de autoridad, protege el nuevo sistema de creencias que había nacido con la conquista y cobraría forma definitiva en el siglo XVIII.

Esta nueva construcción cultural es el resultado de varios elementos: 1) el diario intercambio entre la religiosidad popular europea, que llega a través de los españoles; 2) la versión fragmentada de África, probablemente a través del Caribe vía Colombia y 3) todo ello sumado a los remanentes de las religiones andinas que ya no conservan el panteón oficial incaico. Aun así, las bases estructurales de las religiones locales andinas tienen elementos comunes (por

² Noble David Cook, *Demographic collapse: Indians Peru, 1520-1620*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981, p. 114.

³ Phelipe Guaman Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, John Murra y Rolena Adorno (eds.), México, Siglo XXI, 1980, p. 571.

ejemplo, el culto a las montañas) que resisten de mejor manera afirmadas en el paisaje andino.

El nuevo constructo no tendrá problema en combinar personajes o relatos míticos de una u otra proveniencia y darle la fuerza suficiente como para que la evangelización posterior se estrelle frente a posiciones ya consolidadas, tanto más si la iglesia católica decidió aceptar como creyentes sin indagar demasiado sobre el contenido que los aborígenes o sus descendientes daban a sus festividades, rituales o formas de culto. A ello se sumaron problemas sin solución, como la falta de vocaciones sacerdotales o lo extenso de las parroquias y, naturalmente, la soledad de quienes tenían que administrarlas, sin quebrar los votos de su ministerio.

Los problemas mencionados no han cambiado; sin embargo, en nuestros días el clero ha encontrado variadas formas de lidiar con ellos. Tal es el caso que detallamos a continuación. En 1996, durante una larga investigación en un distrito de la provincia de Lambayeque (departamento de Lambayeque), los autores sorprendieron al párroco del lugar preparándose para salir del pueblo en vísperas de la fiesta dedicada a la Inmaculada Concepción. Ante mi pregunta de si iba abandonar a los fieles en fecha tan memorable, el sacerdote (al que conocíamos desde mucho tiempo atrás) me explicó la manera con que solucionaba el problema. La celebración era orgiástica: el licor y sexo primaban en la fiesta y él no podía soportar el comportamiento de su grey. No lejos, en un pueblo vecino vivía otro sacerdote de vida licenciosa y desordenada con el que solía intercambiar parroquias en esa fecha, dado que el otro pueblo, tenía un calendario diferente de festividades (algo frecuente en Perú). Al hacerlo, él no sufriría con el espectáculo y el sacerdote visitante se divertiría sin dejar de cumplir con los rituales que mandaba la iglesia.

Como se mencionó, uno de los complejos religiosos que resistió con mayor suerte el embate de la presencia colonial es el que está ligado a las cumbres nevadas de la cordillera de los Andes. Sin embargo, su sacralidad contemporánea se compone de elementos que pertenecen a las dos tradiciones mayores: andina y europea; de ellas han seleccionado los temas que se repiten en distintas localidades con características muy parecidas. Si tomamos los nevados de Ausangate, que domina las otras cumbres cuzqueñas con sus 6 384 m.s.n.m. —ubicado en el distrito de Pitumarca, provincia de Canchis—, y el nevado de Coropuna, con 6 425 m.s.n.m. —ubicado en el distrito de Viraco, provincia de Castilla, departamento de Arequipa—, tendremos dos macizos montañosos, cuyo nivel de respeto tiene muchos siglos de antigüedad.

Lo sorprendente es que, por encima de las distancias que los separan, su relación contemporánea con la población que los venera sigue carriles muy parecidos. Ambos son considerados como el lugar adonde se dirigen los muertos una vez concluidos los rituales de los parientes y vecinos, lo que se acostumbra en estas circunstancias.

En la mente de los comuneros, las dos montañas encabezan circuitos de montes de menor importancia y, en su calidad de seres superiores, les ordenan y son obedecidos; pero a su vez, entre ellos se respetan por pertenecer a esa misma categoría superior y pueden “conversar” y tomar acuerdos. Un nivel similar puede adjudicarse a elevaciones algo menores como Sara Sara y Rasuwillka, ambos en Ayacucho, pero los muertos de la región también van al Coropuna, lo que ya es un signo de su mayor importancia.

Esta situación ha sido sintetizada por Ladislao Landa:

Los *wamanis* o *apus* [nombre en quechua de las montañas a las que se rinde reverencia] tienen personalidad y una cierta especialización que se trasluce en el saludo de los *paqos* y *yatiris* [especialistas religiosos], más allá de su condición sagrada y la ayuda que ofrecen a los humanos. La importancia como deidades locales [o regionales] se debe a que son quienes interceden por la comunidad o región a la que representan y por eso reciben sus ofrendas. Por más pequeño que sea un cerrito, habiendo sido elegido como el patrono de una comunidad, se espera que cumpla con su deber como protector de ella.⁴

En nuestro trabajo de campo en Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho), nos informaron que el *apu* local era Sucia Millqa. Cuando lo visitamos, el cerro no nos impresionó; lucía menor que los que lo rodeaban, pero nuestro informante insistió en su importancia, incluso señalando que cambiaba de nombre cuando se le rendía homenaje, haciéndose llamar entonces *Mariano Boraó*. Como argumento definitivo, nos mostró una *tabla* (arte popular de la comunidad: un madero pintado que se regalaba a la pareja que iniciaba su vida hogareña) en la cual estaban dibujados los cerros de la región, como seres humanos, vestidos con ropas que los asemejaba a miembros de la nobleza española. El personaje que ocupa el centro de la reunión o banquete recibió el nombre de Mariano Boraó.

⁴ Ladislao Landa, comunicación personal.

Debido a la importancia de las montañas en el pensamiento andino y su abierta veneración, desde el momento en que se inicia la evangelización cristiana se convirtieron en un blanco necesario para combatir. La fórmula inmediata fue coronar la cumbre con cruces y, una vez colocadas, asumir que el poder de Cristo y la prédica de los sacerdotes harían posible que los pobladores tuvieran un referente visible de la religión cristiana; más aún, si la fundación de cada parroquia y de los poblados que tenían que administrar traía consigo la denominación *cristiana* que llevaría cada nuevo asentamiento humano. Por eso, aún en nuestros días, muchos de los pueblos en las áreas rurales mantienen como nombre el de un santo o virgen que antecede al de la localidad: Colán (en Piura) realmente se llama San Lucas de Colán; o bien Monsefú (en Lambayeque) que está formalmente bajo la advocación de San Pedro; o Sarhua que recibe las bendiciones de la Virgen de la Asunción. Estas atribuciones no son necesariamente antiguas; de acuerdo con la conveniencia de los vecinos, el santo o virgen puede ser desplazado por otra figura religiosa considerado más milagroso o bien porque las relaciones económicas y sociales con los pueblos circundantes exigen un nuevo patronazgo. Tiempo atrás, San Juan era la imagen querida de Sarhua, pero su fiesta ha perdido importancia; lo mismo puede decirse de San Pedro, en Monsefú, abrumado por el culto al Cristo Cautivo, o San Lucas de Colán, sobrepasado por el patrón Santiago.

Esta apropiación del espacio por la evangelización, especialmente en la sierra peruana, daba un ámbito físico y visible que reforzase el sermón católico. Pero aún no ha quebrado la resistencia de las estructuras de pensamiento andino, en especial en las que se mantiene el quechua o el aimara como lengua de uso familiar.

Lo dicho tiene su mejor expresión en el Primer Concilio Limense (1551-1552): “mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hubiese en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuese lugar decente para ello, se edifique una iglesia o a lo menos se ponga una cruz”.⁵

La disposición del paisaje en función de los intereses foráneos no es una imposición ligera; si ponemos atención a los tiempos míticos de creación, una de las luchas primordiales por el control de la humanidad es la que tiene lugar entre los picos nevados de Pariacaca y Huallalo Carhuincho.⁶

⁵ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, 1951, pp. 1, 8.

⁶ Anónimo (comp. Francisco de Ávila, trad. de José María Arguedas, est. introd. de Luis Millones e Hiroyasu

Los tributos humanos de entregar un hijo al dios Huallalo Carhuincho cesan por mandato de Pariacaca, que debe enfrentar y derrotar al otro nevado para ganar la buena voluntad y ofrendas de la humanidad agradecida. Al final de las batallas, Pariacaca no se conforma con someter a su rival: lo destierra a la selva amazónica, el espacio en disputa le pertenece.

Siglos más tarde, una vez acaecida la evangelización, las tradiciones de España y América Andina han transitado en una versión mixta, en la que personajes y territorios sobrenaturales combinan su sacralidad para que al presente las montañas mantengan su culto.

Como hemos visto, la necesidad de salvar las almas de su condena al infierno fue uno de las preocupaciones que tuvo su expresión palpable en el bautismo de infantes y de los mayores no bautizados en riesgo de muerte.

Puesto que los indígenas mantenían —y aún mantienen— la relación que existe entre los difuntos y el más allá tradicional, el recorrido de al menos una de sus almas (se supone que son dos o tres las que conviven con el cuerpo humano) debe llevarla a la montaña dominante en su región. Líneas anteriores dimos cuenta de la importancia de los complejos montañosos del Ausangate y del Coropuna, que usaremos como ejemplo; no es de extrañar, entonces, que, para los pueblos de cada una de las regiones, sea verdadera la necesidad de que las personas, una vez muertas, empezaran a caminar en dirección de las cumbres mencionadas. Una vez allí, deberán cruzar el portal que los llevará al otro mundo, descrito generalmente como una versión muy mejorada del actual, donde, sin temor de plagas o abusos, las cosechas son inmejorables y los frutos de la tierra les son ofrecidos sin los trabajos de este mundo.

Pero no es fácil llegar a este destino. Luego de que la familia y vecinos han cumplido con los rituales establecidos en el principio de los tiempos, el muerto sufrirá diversas pruebas hasta alcanzar los nevados de su región. En referencia al Ausangate, Casaverde Rojas declara:

En el largo y escabroso camino que debe recorrer el alma del muerto, la presencia del *jordánmayu* (río Jordán) que necesariamente debe cruzar, es uno de los obstáculos más serios que debe vencer. Como el alma no puede tocar el agua, implora al alma de los perros que se encuentran en sus riberas, para que le ayu-

Tomoeada), *Dioses y hombres de Huarochiri*), Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, pp. 49-51; Anónimo (comp. F. de Ávila, trad. Gerald Taylor), *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, Lima, IFEA, IEP, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008, pp. 49-51.

den a cruzarlo [los perros blancos no pueden hacerlo porque temen ensuciar sus trajes inmaculados; por eso, no sirven a sus amos en este evento] Después de larga travesía, el alma se presenta ante Dios [el dios cristiano] para ser juzgado, luego es devuelta a la tierra por ocho días para que nuevamente recorra los lugares que en vida transitó con la vestimenta con que fue enterrado el cadáver, haciendo asustar a las personas con quienes se encuentra, a quienes les causa *qayqasca* (colapso producido por ciertas emanaciones de los cadáveres). Visita también a sus familiares, y luego de recibir la ofrenda de alimentos del *pusaqchay* (ocho días), vuelve ante Dios y recién es destinada a un estamento determinado. Es así que las almas de los que saben rezar, confesar y comulgar, servir a los santos ofreciéndoles misas y realizando *cargos* [*i. e.*, tomando responsabilidades en el gobierno de la comunidad] son ayudadas por los santos quienes no permiten que se les envíe al Infierno. Los difuntos irán al cielo, porque la Cruz que guardan en sus casas, abogará favorablemente por ellos, a veces mintiendo, si esto fuera necesario, para salvarlos. Los casados por la Iglesia facilitan su viaje tenebroso, alumbrándose con una vela de matrimonio.⁷

No es momento de mencionar los otros destinos de las almas enviadas al Purgatorio o Infierno; en todo caso, el tema fue tratado en otro libro.⁸

El camino al Ausangate también es recorrido por los *condenados*: “Se condenan en cuerpo y alma, las personas que con pleno conocimiento de causa cometen pecados graves. Una de estas malas acciones que está reñida con la sociedad y las malas costumbres es el matrimonio incestuoso”.⁹ Cabe anotar que, según el catecismo contemporáneo, la lujuria es el primero de los siete pecados capitales.

De acuerdo con el autor citado:

La mayor parte de los *condenados* se encuentra en los nevados y especialmente en el Ausangate. Quienes anualmente visitan el Santuario del Señor de Qoyllur Ritti dicen haber visto condenados, muchos de ellos con las extremidades inferiores mutiladas desde las rodillas, por lo mucho que han caminado, que se dirigen al Santuario del Señor de Qoyllur Ritti en busca de salvación, pero el Cristo de las Nieves los devuelve, azotándolos con una ‘disciplina’ metálica [se llama disciplina a un manojo de cordeles con abrujuelos, trozos de metal, que se añade al látigo para hacer más doloroso el castigo] para que cumplan su condena; entonces, ellos optan por escuchar la Misa desde las nieves perpetuas.

⁷ Juvenal Casaverde Rojas, “El mundo sobrenatural de una comunidad”, *Allpanchis, Revista del Instituto de Pastoral Andina*, Cuzco, núm. 2, 1970.

⁸ Luis Millones, *Después de la muerte*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.

⁹ J. Casaverde, *op. cit.*, p. 204.

Los condenados intentan ganar la cima del nevado, porque allí existe una cruz de plata; si alguno culmina, como premio, irá al Cielo. Pero es una tarea imposible para ellos, porque cuanto más suben, más ruedan hacia abajo.¹⁰

La participación de los perros en la vida del hombre americano es una constante que se inició antes del cruce del estrecho de Bering y llegó a nuestro continente, ya domesticado hace 11 000 años. Los restos óseos más antiguos en la zona andina han sido ubicados como ofrendas en tumbas de los períodos Tiwanaku III y IV, pero su presencia como apoyo al pastoreo de camélidos se puede retroceder hasta hace más de cinco mil años. Esta continua convivencia hace de estos animales el compañero que seguirá con nosotros hasta el más allá. Por eso, en Cangallo (provincia de Ayacucho), se ha registrado que, al morir una persona, los perros de la familia aúllan largamente y se dirigen al cementerio donde debía ser sepultado. “La actitud de los perros significa que el alma del difunto se ha de ir al cielo y no será condenado. En caso de que los perros no se hubieran dirigido al panteón sino a diferentes lugares, era una señal de que estaba condenado, se convertiría en *manchachiku* (del quechua *manchay* = asustar) y vagaría por el mundo, recorriendo los lugares que caminó durante su vida, pero asustando a la gente, hasta alcanzar la gracia de Dios, o condenarse”.¹¹ Volvemos a encontrar a estos personajes también en la cumbre de los nevados arequipeños.

A continuación, echaremos una mirada al conjunto de relatos con respecto al Coropuna. Empezaremos tomando en consideración que las montañas pueden ser masculinas o femeninas y que entre ellas se establecen matrimonios y lazos de parentesco. En la información recogida por Roel, hallamos el siguiente relato:

Qoropuna [Coropuna] es *hatun auki* es decir el *awki* mayor [personaje de respeto] ella ordena a todas las montañas. Para el concepto de las gentes [*sic*] es mujer. Las almas de los que mueren pasan por Qoropuna hasta el Misti, que allí le llaman *San Francisco*. Después, a la pampa de arrieros donde se encuentra el pueblo de los Perros, que así se llaman a una decena de perros que están durmiendo. Es también allí donde los viajeros arrojan huesos exclamando: *wañujitij ama kaniwankichu*: es decir, “cuando muera no me has de morder”. Después, las almas pasan por el Volcán Anoqara (el Chachani); allí está la morada de todos los perros que han muerto y en las proximidades del volcán hay

¹⁰ *Ibidem*, p. 206.

¹¹ Julio García Miranda, “Manchachiku (condenado). Una forma social”, en Cesar Abilio Vergara Figueroa (coord.), *Yo no creo, pero una vez...*, México, JGH Editores, 1997, p. 92.

una laguna de aguas rojizas. Dicen en Chumbivilcas [una de las 13 provincias de Cuzco] que las aguas son la sangre que esos perros lamen y, cuando nuestra alma pasa cerca, son las almas de esos perros que hemos castigado en vida las que nos atacan: en tales circunstancias, nuestra alma sufre y llora porque no puede pasar hasta que finalmente nuestra alma llega a Surimana [centro poblado de Arequipa] que es *auki* que tiene mucho oro y mucha plata, es decir tiene “potosí” que es la riqueza.¹²

Este azaroso camino nos explica los cuidados de la familia para con las personas apenas fallecidas. Así, por ejemplo, la preparación que recibe el difunto para su paso al más allá es de cinco días, en que se realizan las ceremonias pertinentes y en épocas remotas se esperaba que el muerto regrese para reincorporarse a su comunidad. Hoy día, las ceremonias tienen por objeto explicar al difunto que su estancia con los vivos ha concluido. Una versión muy completa nos ofrece generosamente Carmen Cazorla Zen, que citamos a continuación:

Cuando las personas mueren, al quinto día después que parientes y vecinos han despedido su alma, al difunto le quedan varias obligaciones pendientes. Una de ellas es recoger sus uñas y cabellos que durante su vida no los enterró en un lugar seguro o los quemó para que no se dispersen. Debió hacerlo, porque luego de muerto debe atravesar la pampa de San Lázaro, donde sopla un viento muy fuerte y hace mucho calor que hará muy difícil que pueda encontrarlos [parte de las tradiciones conocidas desde la época incaica] Tenían grandísimo cuidado de poner en cobro los cabellos y uñas que se cortaban y trasquilaban o arrancaban con el peine: poníanlo en los agujeros y resquicios de las paredes, y si por tiempo se caían, cualquier otro indio que los veía O alzaba y ponía en recaudo.¹³

Al final del camino, estaba el propio san Lázaro observando los apuros de las almas, que tenía bajo su cuidado a los perros (las almas de los perros) y, de acuerdo con el comportamiento del difunto, con respecto a sus animales domésticos, permitía que ayudasen a los amos que hubiesen sido cariñosos con ellos. Si así hubiera sido, los perros llevaban agua en sus orejas para aliviar el cansancio de sus antiguos amos, y los guiaban para cruzar la pampa e ingresar finalmente al Aya Marca o tierra de los muertos. Quienes hubiesen sido crueles con sus

¹² Josafath Roel, “Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas”, *Historia y cultura*, Lima, Museo Nacional de Historia, núm. 2, 1966, pp. 25-32.

¹³ Inca Garcilaso De La Vega, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 75.

animales no recibirán tan necesaria ayuda, Lázaro y los perros permanecerán impasibles a sus sufrimientos.

Una vez cruzada la barrera del más allá, los difuntos descubrirán lo siguiente:

[El Coropuna] es un pueblo grande lleno de calles; nuestra mirada se pierde en la infinidad de chozas de *ichu* [Stipa ichu] Allí hombres y mujeres trabajamos igual que en esta vida, y ya no nos preocupamos como en este mundo de la lluvia o el granizo. Todo está asegurado, por eso allá no hay angustias ni penas [...] El *Apu Qurpuna* [versión quechua de la palabra *Coropuna*] nos da según nos toca una cabra o una llama para que pastemos toda la eternidad. Allí no hay vacas ni ovejas. Los que en esta vida hemos sido casados, apenas al llegar al *Qurpuna* nos volvemos a casar, pero no con nuestra misma mujer de esta vida, a la que no volveremos a encontrar [...] los que morimos viejitos al llegar al *Qurpuna* nos volvemos jóvenes y los que mueren jóvenes en la otra vida se vuelven viejitos.¹⁴

Reflexiones finales

Pasando revista a los pasajes de indudable proveniencia cristiana, empezaremos con el río Jordán, que aparece como obstáculo que el Apu Ausangate pone a las almas de sus creyentes. En realidad, el Jordán nace en el macizo montañoso de Hermón, parte de la cordillera Antilíbano, que sirve de frontera entre Israel, Líbano y Siria y desemboca finalmente en el lago de Hule; en la actualidad, ha sido drenado y sirve de campos de cultivo. Debió figurar en los sermones porque en el río Jordán fue bautizado Jesucristo. La interpretación andina no lo glorifica, ni recuerda que ha sido el escenario donde actuaba San Juan Bautista.

El Cristo de las Nieves al que alude Casaverde, presente también en Arequipa, repite con su nombre la devoción que recibe en Cuzco bajo la denominación *Qoyllur Ritti*. Jorge Flores Ochoa ha traducido la frase *Señor Qoyllurit'i* como “Señor de la Nieve Resplandeciente”, apoyándose en la forma en que los quechua hablantes pronuncian su nombre.¹⁵ Su rol en el relato no puede ser más severo, ya que devuelve a los condenados a latigazos, cuando intentan alcanzar la cima del Coropuna.

¹⁴ Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, *Apu Qurpuna*, “Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Pumamarca”, *Túpac Yawri, Revista Andina de Estudios Tradicionales*, Cuzco, núm. 2, 2011, p. 213.

¹⁵ Jorge Flores Ochoa, *El Cuzco, resistencia y continuidad*, Cuzco, Centro de Estudios Andinos, 1990, p. 76.

San Francisco (1182-1226), el fundador de la orden que lleva su nombre, aparece como guardián de la puerta del más allá situada al lado de la gran cruz que corona la cumbre del cerro. Arguedas nos relata, al inicio de este texto, la difícil y desgraciada aventura del esposo que fue en busca de su amada, que tiene como corolario la necesidad de que los muertos reposen y no intenten regresar a este mundo, lo cual explica la urgencia de los complicados ritos funerarios.

Mucho más interesante es la presencia de San Lázaro controlando las almas de los perros que será el apoyo y guías de quienes en vida se preocuparon por ellos.

El relato andino no especifica a qué Lázaro se refiere; como está ubicado entre los muertos, debería ser Lázaro de Betania, el que fue resucitado por Cristo, según refiere el evangelio de Juan (11, 17-43) con bastante detalle, ya que el milagro presagia la resurrección del propio Jesucristo. Por otra parte, la tradición andina recuerda también a la parábola del pobre enfermo cuyas llagas adoloridas eran aliviadas por la lengua de los perros (Lucas 16, 19-25). Sus sufrimientos, pobreza y enfermedad fueron compensados al ser destinado a los cielos por intersección de Abraham.

Esta fusión de los Lázaros no es sólo andina. Parece que San Juan Crisóstomo (347-407), uno de los padres de la Iglesia Oriental, en sus homilías también mezcla en uno a los dos Lázaros. En todo caso, es probable que las imágenes del Lázaro pobre, con los perros mostrada por los doctrineros debió tener impacto en los indígenas.

Hay muchos otros personajes de la prédica cristiana que tomaron cuerpo envueltos en los mitos andinos. Mencionaremos un par más, dejando de lado a Santiago, al que ya hemos dedicado un libro.¹⁶ Uno de los más notorios es san Bartolomé (Juan 1, 45; Mateo 10, 3; Marco 3, 16 y Lucas 6, 14), que fue uno de los doce apóstoles de Cristo, que, continuando la prédica de su maestro, fue primero desollado y luego decapitado por orden de Astiages, rey de Armenia. En la crónica de Guaman Poma hay un dibujo del santo cuyo texto adjunto nos relata que predicó en Perú y Bolivia, largo tiempo antes de la llegada de Pizarro. Su presencia es recordada especialmente por la conversión de “el yndio hechicero [que] tenía dentro de dicha cueva su ydolo que le hablaba”¹⁷ y por la cruz que dejó en el pueblo de Carabuco, que hoy día es un municipio de la provincia de

¹⁶ Luis Millones y Renata Mayer, *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*, Lima, Penguin Random House, 2017.

¹⁷ Ph. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 72.

Eliodoro Camacho, en el departamento de La Paz (Bolivia). El otro predicador pre-Pizarro es Santo Tomás, también apóstol de Cristo (Mateo 10: 3; Marcos 3: 18, Lucas 6: 16) que aparece evangelizando en la misma zona donde actuó San Bartolomé, es decir, el sur del Perú y Bolivia, pero también se le atribuye haber predicado en el Cuzco, donde convirtió al curaca Apo Tampo, padre del primer Inca, Manco Cápac. Ninguno de estos dos predicadores logró transmitir con éxito su mensaje cristiano y en contradictorias versiones se dice que fueron sacrificados o bien que huyeron hastiados de evangelizar a una población que rechazaba sus enseñanzas. Las acciones de Tomás fueron reportadas por el cronista indígena Joan de Santa Cruz Pachacuti Ymaqui Salcamaygua,¹⁸ quien insistió que el nombre que le dieron los indígenas fue Tunupa, que en general se le adjudica, entre otros apelativos al dios Viracocha. Pero si tal sucedió, tampoco sirvió para avivar la fe de los indígenas.

El tema de la fusión de relatos y figuras cristianas en textos creados o atribuidos a la población indígena debe ser infinito, pero los mencionados nos ofrecen un ángulo en el cual la estructura básica del relato responde a intereses andinos, que han utilizado el material cristiano para redondear su idea. Esto, notoriamente visible en los mitos de las montañas, se refuerza con la presencia de Bartolomé y Tomás, aunque en realidad su pretendida visita pudo tener la intención de mostrar una evangelización primigenia, que, aun habiendo fracasado, nos decía que era posible cristianizar indígenas.

¹⁸ Joan de Santa Cruz Pachacuti Ymaqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, Cuzco*, IFEA y CERA Bartolomé de las Casas, 1993, p. 189.

Bibliografía

- Anónimo (comp. Francisco de Ávila, trad. de José María Arguedas, est. introd. Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda), *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- Anónimo (comp. Francisco de Ávila, trad. Gerald Taylor), *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima, IFEA, IEP, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- Casaverde Rojas, Juvenal, “El mundo sobrenatural de una comunidad”, *Allpanchis, Revista del Instituto de Pastoral Andina*, núm. 2, Cuzco, 1970.
- Cook, Noble David, *Demographic collapse: Indians Peru, 1520-1620*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.
- Flores Ochoa, Jorge, *El Cuzco, resistencia y continuidad*, Cuzco, Centro de Estudios Andinos, 1990.
- García Miranda, Julio Teddy, “Manchachiku (condenado). Una forma social”, *Yo no creo, pero una vez...* en Cesar Abilio Vergara Figueroa (coord.), México, JGH Editores, 1997.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Góngora, Mario, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (eds. John Murra y Rolena Adorno), México, Siglo XXI, 1980.
- Martínez, José Luis, *Hernán Cortes*, México, UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Millones, Luis, *Después de la muerte*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Millones, Luis y Renata Mayer, *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*, Lima, Penguin Random House, 2017.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Cuzco, IFEA y CERA Bartolomé de las Casas, 1993.
- Roel Josafath, “Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas”, *Historia y cultura*, núm. 2, Lima, Museo Nacional de Historia.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante, “Apu Qurpuna, Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Pumamarca”, *Túpac Yawri, Revista Andina de Estudios Tradicionales*, núm. 2, Cuzco, 2011.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana, 1951.

Religiosidad popular y adaptación a confesiones protestantes en la comunidad de Paqcha, Ayacucho, Perú

Walter Pariona Cabrera,
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Las experiencias religiosas de las culturas han configurado procesualmente creencias, mitos, rituales, símbolos y todo tipo de actos que dan sentido a su existencia. Con el advenimiento de la modernidad y la globalización, los sistemas religiosos han roto fronteras, por lo que hoy las creencias religiosas nativas en sociedades como Perú asisten a cambios impredecibles. En este artículo, nos proponemos aproximarnos a un proceso que, desde el siglo xx, va cambiando la ideología de los pobladores de un área rural de Ayacucho, Perú. Nos centramos en un espacio pequeño como la comunidad de Paqcha, ubicada al suroeste de la ciudad de Ayacucho, Perú.

Para tal efecto, nos planteamos los siguientes objetivos: explicar las razones del cambio y adaptación de creyentes católicos a otras confesiones religiosas en la comunidad de Paqcha y dar cuenta de la negación de las divinidades ancestrales por los actuales creyentes protestantes. Para dar cuerpo al presente artículo, acudimos a la comunidad rural de Paqcha. Luego de dialogar con algunos líderes religiosos, usando una guía de entrevista estructurada previamente; conversamos con algunos comuneros católicos.

Cambios religiosos y el catolicismo popular

Hace dos décadas, el extinto antropólogo y sacerdote jesuita Manuel Marzal publicó un ensayo interesante titulado *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*; lo interesante de este ensayo radica en el intento de evaluación del proceso religioso peruano en el contexto de cambios rápidos ocurridos en América Latina en las últimas décadas del siglo pasado. Usando datos censales como los de 1940 y 1992, sostuvo que al finalizar el siglo xx los creyentes católicos constituían la gran mayoría en Perú (99.22%).¹ El Concilio Vaticano II (1962-1965) habría sido el hito más importante para los cambios ocurridos en las décadas

¹ M. Marzal, *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*, Lima, PUCP. Separata de posgrado para el curso de Antropología de la Religión en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 2000.

siguientes; a partir de este acontecimiento, se produjo la proliferación de muchas confesiones religiosas. En este artículo, no pretendemos analizar el ensayo; sin embargo, tomo su propuesta interesante acerca del catolicismo popular, así como el planteamiento de Niklas Luhmann, la función de la religión. En tal sentido, Marzal define al catolicismo popular en los siguientes términos:

[Es] la religión de las grandes mayorías del pueblo que tiene un escaso cultivo religioso, por falta de mayor atención de la iglesia institucional o porque dichas mayorías no buscan la atención religiosa. Tal religión está formada por un conjunto peculiar de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas que el pueblo aceptó y reinterpretó en la evangelización. Este catolicismo no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco catequizadas, aunque los pobres sean su mayor contingente, por encontrar en el mismo un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.²

Por otro lado, para Luhmann,³ la función de la religión es la interpretación particular del medio ambiente, es decir, “la interpretación de los problemas que permanecen sin resolver en cada vida individual, de tal forma que pueda orientarse y encontrar el sentido en situaciones difíciles”.⁴

En el contexto pluricultural y multilingüe de Perú (hoy aún perviven 47 culturas, la mayoría de ellas en la región amazónica), históricamente, casi en tres siglos del período colonial español, fueron evangelizados unos más que otros, por diferentes órdenes religiosas avaladas por el virreinato español.

Con la hecatombe de la conciencia religiosa de las diversas culturas habrían surgido formas particulares de entender la fe religiosa cristiana y modos diferentes de experimentar lo divino, así como interpretar sus problemas. Tentativamente, podemos afirmar que, lo que Marzal denomina *catolicismo popular* tendría sus raíces en la época colonial española del siglo XVIII.

En la última década del siglo XX, advertimos la existencia del catolicismo popular en la comunidad ayacuchana de Paqcha, cuando realizábamos trabajo de campo. Los pocos protestantes que entonces existían participaban en los trabajos comunales, como la *minka* y el *ayni*; muchos conversos participan de rituales ancestrales como el *pagapu*, y rituales de veneración del *Apu Wamani local*.

² *Ibidem*, p. 5.

³ N. Luhmann, *Función de la religión*, Fráncfort, Edic. Frankfurt, 1990.

⁴ D. Ortman, *Ciencias de la religión en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 101.

Estas expresiones de comunión y solidaridad de rasgos ancestrales hoy no se reproducen más entre los católicos y los grupos de protestantes evangélicos.

Presencia de protestantes evangélicos en la comunidad rural de Paqcha, Ayacucho

Es necesario precisar que, en toda sociedad, la iglesia católica como institución ha cumplido y cumple de manera general la función de reproducir el orden social vigente. Desde la perspectiva política, “la iglesia se enmarca así dentro de la función reproductora de la religión. Esta función se cumple “imponiendo e inculcando esquemas de percepción de pensamiento y de acción objetivamente acordes a la estructura política”.⁵

En Perú, desde la invasión española del siglo XVI, la creencia en la religión católica se impuso de manera compulsiva. La herencia del catolicismo fue asimilada por la mayoría de la población; sin embargo, desde la segunda mitad siglo XX, el protestantismo, con sus diversas variantes, hizo su presencia en el territorio peruano.

De 1980 en adelante, las iglesias evangélicas sufrieron cambios sustanciales. En 1983, los misioneros estadounidenses abandonaron Ayacucho debido a la violencia que había desatado el partido comunista Sendero Luminoso y la respuesta también violenta del Estado. Desde 1984, la iglesia presbiteriana experimentó una baja en el número de iglesias y de feligreses, mientras crecía la iglesia pentecostal, con un liderazgo nacional y un mensaje fundamentalista de ribetes apocalípticos, según el cual vivimos en la víspera de la segunda venida del Señor y la riqueza espiritual es, por tanto, lo único a conquistar en este mundo. En medio de la hambruna, las enfermedades y la guerra, este mensaje fue bienvenido entre los sectores menesterosos y excluidos.⁶

Hace medio siglo, los creyentes evangélicos se hicieron presentes en la Comunidad de Paqcha, ubicada al sur de la provincia de Huamanga, Departamento de Ayacucho. Al inicio, fueron ocho personas; uno de ellos fue el comunero de apellido Rojas, quien, luego de padecer una enfermedad, se convirtió en

⁵ Julio Cortázar, “Institucionalidad y proyectos en la iglesia: hacia una comprensión teórica de la práctica en la iglesia”, *Revista Allpanchis* 32, Cuzco-Perú, IPA, 1988, pp. 199-227.

⁶ P. del Pino, “Tiempos de guerra y dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el Valle del Río Apurímac”, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996, pp. 131.

miembro de la Iglesia Evangélica. En Paqcha, ni la prédica evangélica ni la violencia senderista exaltaron los ánimos de los campesinos.

Según Del Pino, “frente a las adversidades del presente, el evangelio ofrecía esperanzas de salvación en ‘tiempo de plagas’”.⁷ Los predicadores evangélicos cuestionaron duramente a los católicos —aún lo hacen hoy— por no ser religiosos “auténticos”; uno de sus argumentos es que los pobladores católicos no cumplen las leyes de Dios, pues se dejan arrastrar por vicios como el alcoholismo, las fiestas y todo acto mundano que no les permitirá salvarse.

En otro espacio (provincia de La Mar), ubicado en la zona norte del Departamento de Ayacucho, la prédica de los evangélicos fue similar: “el evangelio ofrece la salvación”; pero en La Mar ocurrió un hecho no previsto, pues los evangélicos se involucraron en la acción armada contra Sendero Luminoso (SL).

Desde 1984, la Iglesia Evangélica Pentecostal comenzó a crecer con gran fuerza. Su mensaje: se vivían tiempos apocalípticos, vísperas de la segunda venida del Espíritu Santo. Era necesario y urgente ‘elegir el camino de la vida’, el ‘verdadero cristianismo’ para asegurar la salvación y la vida eterna. Para SL, resultó muy difícil doblegar a estas comunidades, por lo que procedió a combatirlos. Los evangélicos elaboraron entonces una respuesta ideológica, que se tradujo en acción práctica: para el juicio final, la tierra debía quedar limpia de ‘demoniacos’. Por eso, era necesario, bajo la protección de Dios, luchar contra las fuerzas del mal. De esta forma, la represión sangrienta de SL encontró como respuesta la acción armada de los evangélicos, y la guerra política se convirtió en cierta medida en guerra religiosa, pues los evangélicos no se imaginaban combatiendo contra un enemigo común y corriente, sino contra el propio Anticristo.⁸

Consideramos que entre las razones para que los evangélicos se involucren en la lucha armada se cuentan, por un lado, la presencia numerosa y organizada de los pentecostales; por el otro, la ubicación geográfica estratégica de la zona norte del Departamento de Ayacucho para que los subversivos desarrollen sus acciones de guerra prolongada.

Las condiciones geográficas y sociales de la comunidad de *Paqcha*, ubicada en la parte sur de Ayacucho, eran totalmente diferentes. Los habitantes que en los ochenta no pasaban de 500 familias eran agricultores de autoconsumo, en su mayoría analfabetos. Entonces, la presencia de los evangélicos fue poco numerosa.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibidem*, p. 118.

Actualmente, en *Paqcha* existen cinco grupos evangélicos: el grupo Pentecostal Unida del Perú, Iglesia Pentecostal Quechua, Iglesia Presbiteriana, Iglesia Asamblea de Dios y la Iglesia Pentecostal Andina. Según datos recogidos en el mismo lugar, aproximadamente viven dos mil familias, por lo que el número de iglesias evangélicas que realizan trabajos de conversión es bastante significativo.



Foto 1. El autor, en el frente de la Iglesia Pentecostal de Paqcha, 2019.

FUENTE: Archivo, Georgina Icochea, 2019.



Foto 2. El atril del predicador de la misma iglesia pentecostal de Paqcha, 2019.

FUENTE: Archivo, Georgina Icochea, 2019.

Crisis existencial, los sueños y la necesidad de afrontar la violencia

El enfrentamiento entre los alzados en armas y las fuerzas armadas de Perú por los ochenta del siglo pasado generó, en un primer momento, desconcierto en las poblaciones rurales de Ayacucho. Poco a poco, el temor a la muerte fue cundiendo entre los pobladores que no entendían plenamente el proyecto senderista. El temor de perder la vida y la desesperación obligaron a los pobladores a huir de su lugar de origen o buscar mecanismos de “protección” y resignación basados en creencias convincentes acerca de la vida y la muerte. Uno de estos mecanismos de supervivencia de los comuneros de *Paqcha* tuvo su asidero en las creencias religiosas protestantes.

En 1983, sendero mató a mi padre; eso me chocó mucho y comencé a beber licor; la borrachera a veces lo continuaba por una semana. Después de meses de dedicarme al alcohol, mi cuerpo comenzó a temblar y, en una ocasión, perdí el conocimiento. Entre sueños vi cómo de mi propio cuerpo salía mi espíritu y se dirigía a la iglesia católica de *Paqcha*. Ante ese hecho, sentía que una oscuridad terrible me envolvía, no veía nada; de pronto, en lo alto, una voz decía “No es la hora”; entonces, sentía que mi espíritu salía flotando de la iglesia. Ya en la calle, me vi caminado hacia un puente. Cuando estaba cerca del puente, la tierra comenzó a temblar y yo sin temor seguí caminando hasta que llegué a una pampa; al finalizar ésta, divisaba mi casa. Con dificultad, me dirigí hacia mi casa y, allí vi que mi cuerpo estaba tendido; entonces, me acerqué a mi cuerpo y reaccioné, es decir reviví. Ese hecho cambió mi vida, parece que Dios me cambió [...] Otro sueño extraño tuve en 2006. Sucede que yo bajaba por un camino estrecho y, de pronto, vi una pelota de nube; me acerqué y con mi poncho venteaba a la nube. Ésta crecía tan grande y, desde el cielo comenzó a bajar una lengua de fuego, con mucho temor corría hasta llegar al borde de un barranco; así es como me salvaba del fuego. Ante estas cosas que me pasaban, pensé que Dios me estaba escogiendo para cumplir una misión, por eso decidí convertirme. Desde entonces, muchas enfermedades me curo con oraciones; yo oro demasiado. Hoy día somos como treinta personas que pertenecemos a la iglesia pentecostal andina.⁹

En el testimonio precedente, se advierte un antecedente absolutamente dramático; de pronto los comuneros de *Paqcha* se vieron entre dos fuegos; por un

⁹ Testimonio etnográfico de P. L., de la comunidad de Paqcha, 2019.

lado, las huestes de Sendero Luminoso asesinaban a los que se resistían a acompañarlos; por otro lado, las fuerzas policiales y militares estaban prestas a desaparecerlos o torturarlos por cualquier sospecha de apoyo a los alzados en armas. La muerte de familiares cercanos, en algunos casos, llevó a graves crisis emocionales como fue el caso del que da testimonio,¹⁰ quien, luego de algunos sueños extraños, decidió convertirse a la confesión religiosa pentecostal andina.

Nuestros antepasados andinos tenían una forma particular de comunicarse con sus divinidades; la revelación de éstas durante los sueños fue para asignar funciones o acciones en bien de la sociedad. Algunos médicos andinos que hoy residen en la ciudad de Ayacucho para prestar atención de salud a los usuarios de la medicina tradicional, fueron revelados por Dios y dotados de poder para curar los síndromes culturales, como son los casos de la especialista Marcelina Núñez y el maestro Juan Sulca. En el caso de Marcelina, fue el rayo (el rayo, conocido como *Dios Illapa*, en la antigüedad andina, tenía el poder de dotar de conocimientos, destrezas y habilidades para curar) que impactó sobre su cabeza la causa para que ella se convirtiera en médico andina. En el caso del maestro Juan Sulca, fue el Dios cristiano quién le dotó de poder para ejercer la medicina tradicional.¹¹

Así, coincidimos en lo que Andrade afirma al respecto:

La importante función que han tenido los sueños en la tradición mágico religiosa de los indígenas es incuestionable; se encuentra extensamente documentada por cronistas y antropólogos estudiosos del chamanismo y la religiosidad popular. Hasta la actualidad, descubrimos la importancia que tienen los sueños como medios de revelación y comunicación de acontecimientos comunes y trascendentales de una persona. Los santos hacen revelaciones en los sueños, se presentan como seres humanos y reclaman lo que se les ha ofrecido [...] Con la conversión al protestantismo, especialmente con la influencia de las iglesias pentecostales, la importancia de los sueños se fortalece. Los indígenas ratifican la función de los sueños como medio de comunicación con la divinidad basándose en las Escrituras Sagradas.¹²

En muchos casos, el proceso de crisis existencial en algunas personas deviene la adaptación a otra creencia religiosa supuestamente más efectiva o funcio-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Walter Pariona, *Hampiq: Salud y enfermedad en Ayacucho*, Lima, Pakarina SAC, 2017.

¹² S. Andrade, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Ecuador, FLACSO, ABYA YALA, IFEA, 2004, pp. 215-289.

nal. “La religión transforma las situaciones experimentales que no tienen salida y les da sentido, sobre todo cuando centra su preocupación en el problema relacionado con la búsqueda del sentido o la finalidad de la vida, o cuando da respuesta a la pregunta acerca de la importancia del individuo en la multitud, la pregunta en torno a la muerte u otras situaciones límites de la vida”.¹³

Asimismo, según Andrade, “la conversión al protestantismo es analizada como un proceso que renueva antiguas prácticas religiosas y proporciona una comprensión armónica del mundo, amenazado por los cambios de la sociedad moderna. La conversión aparece entonces como un recurso eficaz que ayuda a reestructurar el mundo”.¹⁴

Sólo que, en el caso de *Paqcha*, los cambios sociales se presentaron en medio de hechos violentos que dieron lugar a procesos de crisis existencial muy fuerte y la adaptación a lo nuevo era la única alternativa para los que no decidieron dejar su lugar de origen.

Adaptación a lo nuevo y la necesidad de salvación

La prédica impactante de los evangélicos se desarrolla en torno a la salvación. Con recurrencia, escuchamos esta expresión en varios líderes evangélicos de *Paqcha*: “Para mí, los católicos adoran a ídolos y santos que no tienen poder por ser fabricados por los hombres. Dios es como un arcángel bueno y está en todas partes [...] yo estoy sano porque leo la biblia, sé que este mundo se acabará. A mí, en mis sueños se me revela Dios; él es un hombre, pero no puedo verle la cara, pero él conversa y me da consejos; yo tengo mucha fe.”¹⁵

¹³ N. Luhmann, *op. cit.*

¹⁴ S. Andrade, *op. cit.*

¹⁵ Testimonio etnográfico de C.V, en Paqcha, 2019.



Foto 3. El autor, con el líder de la Iglesia Pentecostal Andina, de la comunidad de Paqcha, 2019.

FUENTE: Archivo, Georgina Icochea, 2019.

La perturbación social y emocional que ocasionó la violencia política de los ochenta fue, a nuestro juicio, un factor decisivo para que la mayoría de creyentes católicos se adaptara a las creencias religiosas evangélicas.

La unidad adaptativa en todos los sistemas excepto en los humanos, la unidad que responde homeostáticamente a la perturbación, está enteramente o casi enteramente constituida por información genética (algunos animales añaden cierto grado de información aprendida). Los sistemas humanos —y sólo los sistemas humanos— añaden, para bien o para mal, un componente simbólico. Este componente *siempre* llega a ser dominante, transformando radicalmente la misma naturaleza de los sistemas de adaptación de lo orgánico a lo simbólico-orgánico.¹⁶

En todo proceso cultural, los símbolos juegan un papel trascendental en las relaciones humanas; al cambiar algunas estructuras simbólicas de la conciencia religiosa de los habitantes de Paqcha, es obvio que terminen adaptándose a lo nuevo.

¹⁶ Rappaport, R., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 565.

La salvación del alma como propuesta central de los evangélicos toca indudablemente aquel deseo subconsciente de los humanos de buscar la paz y armonía en el mundo del más allá y, es que “otra característica del pentecostalismo, la sanación. La ‘nueva vida’ del creyente entendida como renovación espiritual y social no estaría completa si no existen soluciones a los problemas de salud que tanto aquejan a las poblaciones marginales”.¹⁷

La percepción de los evangélicos en relación a las divinidades ancestrales

En la cosmovisión andina, la creencia en divinidades tutelares que moran en las montañas sagradas fue generalizada en el antiguo mundo del *Tawantinsuyu*. “Las montañas eran veneradas tanto por los incas como por las poblaciones locales incorporadas a su imperio, constituyendo deidades relacionadas con cultos de fertilidad y veneradas para asegurar el suministro de agua. La veneración de montañas estaba, al parecer, profundamente interrelacionada con otras prácticas religiosas de central importancia, tales como los ritos de fertilidad y el culto a los ancestros, como parte de complejos sistemas cosmológicos.”¹⁸

Esta tradición de sistemas religiosos complejos aún hoy permanece en la conciencia colectiva de muchos pobladores rurales del Departamento de Ayacucho. Antes de la presencia de los protestantes evangélicos en la Comunidad de *Paqcha*, la relación de los habitantes con sus divinidades ancestrales como los *apu wamani* era parte de la cotidianidad de los habitantes.

Antes de convertirme a mi actual creencia, yo creía en el *Wamani* y la *Pachamama*. Mi mamá me contó que cuando tenía tres años de edad me enfermé de *mancharisqa* grave [susto]; una curandera me habría salvado la vida. Para curarme del *mancharisqa*, había llevado mi ropa a la orilla del río, donde me asusté y, ahí había recuperado mi alma que había salido de mi cuerpo [...] le digo que, en la actualidad, los hermanos creyentes de la Iglesia Pentecostal Unido, que también existe en Paqcha, hacen todavía el *pagapu* [ofrenda para el *Apu Wamani*] para sanar de sus enfermedades y esto es porque no tienen fe completa.¹⁹

¹⁷ Andrade, *op. cit.*, pp. 215-289.

¹⁸ Reinhard, 1985, p. 309, citado por Leoni; 2005, pp. 151-164.

¹⁹ P.L., Paqcha, 2019.

Como hecho social, la religión cumple, entre otras, la función de cohesionar a los miembros de la sociedad; les da soporte y reestablece el equilibrio de los miembros que la conforman. Por tal razón, consideramos que la vigencia de la religión ancestral es parte de la resistencia que por siglos han protagonizado los pobladores marginados del espacio rural de Perú. En la actualidad, los evangélicos conversos han cambiado su percepción sobre las divinidades andinas.

Los llamados *apus* o *wamanis* que hoy están en los cerros u otros lugares son seres que fueron expulsados del paraíso por Dios y, cayeron al mundo, unos cayeron a los barrancos, otros a los ríos y puquiales y ahí se quedaron [...] dicen que son demonios [...] le digo que el demonio nunca me castigará porque mi cuerpo está protegido por Dios. Mi familia, por ejemplo, ya no se enferma de *Pacha* (energía negativa de la tierra) ni *qapisqa* (síndrome cultural más fuerte que la *Pacha*) [...] Yo sé que existen los *Apu Wamani* [...] pero yo no confío en ellos, porque Dios es único totalmente, no hay otros dioses después de él.²⁰



Foto 4. El autor, con el líder de la Iglesia Asamblea de Dios "Dios es uno solo", Paqcha, 2019.

FUENTE: Archivo, Georgina Icochea, 2019.

²⁰ *Idem.*

Nuevos creyentes evangélicos y desencuentros en las relaciones comunitarias

Aun cuando la adaptación de nuevas creencias religiosas no ha resuelto los problemas emocionales ni la crisis existencial de muchos pobladores de *Paqcha* entre evangélicos y los creyentes católicos, hoy no existe una plena armonía en las relaciones cotidianas. Los conflictos no siempre se manifiestan de manera abierta; los pocos creyentes católicos manifestaron que los evangélicos no hacen todo lo que predicán; tampoco son personas solidarias cuando se trata de realizar trabajos colectivos. Todos ellos consideran que cualquier trabajo debe ser remunerado necesariamente. “Los evangélicos siempre están reunidos en sus iglesias, hablan de la Biblia, pero son egoístas, no invitan lo que tienen.”²¹

En las relaciones sociales de las comunidades rurales, aún se mantiene la solidaridad expresados en el *ayni* y la *minka*: cuando un poblador ha cosechado buena cantidad de papas y un vecino lo visita, por principio de solidaridad, el primero debe regalar al segundo un poco de este producto. La transgresión de los principios comunitarios pinta a los evangélicos como personas individualistas y egoístas, hecho que, mantiene ciertas tensiones entre los pobladores conversos al evangelio y no conversos.

“Algunos pastores, como el señor L., obligan a sus socios a que paguen sumas de dinero por pertenecer a su Iglesia (se refiere al diezmo) igualmente, algunos hermanos son vulgares e intolerantes, no respetan a los católicos y dicen que la iglesia católica es la casa del diablo.”²²

Al parecer, la organización y control de los líderes evangélicos sobre los miembros de cada iglesia incomoda a los habitantes no conversos; los creyentes cristianos igualmente son criticados por los evangélicos, debido a que, en ocasiones, muestran excesos en la bebida de alcohol y cigarrillos en las festividades religiosas y sociales. No obstante las contradicciones intracomunales, no se reportan conflictos violentos entre evangélicos y no evangélicos.

En una conversación breve con una de las enfermeras profesionales de la Posta de Salud de *Paqcha*, nos informamos que los creyentes evangélicos se oponen a que sus niños consuman un tipo de alimentos suplementarios que

²¹ Poblador católico, *Paqcha*, 2019.

²² P.T., poblador católico, *Paqcha*, 2019.

contiene sangre animal procesada. Los suplementos de hierro son parte del Programa de lucha contra la anemia impulsada por el Ministerio de Salud de Perú. El argumento para este rechazo es que constituye pecado ingerir sangre; asimismo, no aceptan el agua clorada para el consumo humano, aduciendo que ese componente perjudica el riego de las plantas alimenticias. Esta información es preocupante, porque según los profesionales de salud, no existe ninguna estrategia para convencer a 70 % de los pobladores de *Paqcha* y existe un riesgo latente para la salud pública en la comunidad, ya que, puede devenir pandemia grave, debido a las altas tasas de desnutrición, especialmente en los niños menores de cinco años.

Bibliografía

- Andrade, S., *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Ecuador, FLACSO, ABYA YALA, IFEA, 2004.
- Cortázar, J., “Institucionalidad y proyectos en la iglesia: hacia una comprensión teórica de la práctica de la Iglesia”, *Revista Allpanchis*, 32, Cuzco-Perú, IPA, 1988.
- Egregori, C., et al., *Las rondas campesinas y la derrota de sendero luminoso*, Lima, Perú, IEP ediciones, 1996.
- Leoni, J. B. (12 de 2005). *Chungará (Arica)*, en Scielo (ed.), obtenido de la veneración de montañas en los andes preincaicos: El caso de ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano.
- Luhmann, Niklas, *Función de la Religión*, Francfort, Edic. Frankfurt, 1990.
- Marzal, M., *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*, Lima, PUCP, separata de posgrado para el curso de Antropología de la Religión en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1999.
- Pino, P. del, “Tiempos de guerra y dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el Valle del Río Apurímac”, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996.
- Rappaport, R., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.
- Ortmann, D., *Ciencias de la religión en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- Pariona, W., *Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho*, Lima, Pakarina SAC, 2017.

Sirenas en la Iglesia Magdalena, Parroquia de Indios, en Ayacucho

Néstor G. Taipe Campos y Raúl H. Mancilla Mantilla,
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

En octubre de 2017, observamos e hicimos un registro fotográfico de las sirenas del campanario epistolar y de las demás partes del exterior de la iglesia Santa María Magdalena de Ayacucho, conocida también como *Uray Parroquia* que, en épocas de la colonia, fue un curato para indios. Posteriormente, nos planteamos estas interrogantes: ¿Cuál fue el derrotero histórico de esta iglesia? ¿Cómo se difundió la tradición de las sirenas en el Nuevo Mundo? ¿Cuál es el simbolismo de las sirenas del campanario epistolar en el contexto colonial de la reconstrucción de la iglesia? ¿Por qué se materializó en estos relieves el pensamiento platónico de los pilares del mundo? ¿Cómo fue el proceso de apropiación del icono de las sirenas por los andinos?

La exposición del trabajo está organizada en cinco apartados: 1) la iglesia Santa María Magdalena, 2) las sirenas en el campanario epistolar, 3) la sirena occidental y su arribo al Nuevo Mundo, 4) el pensamiento platónico de los pilares del mundo y 5) la *andinización* del icono de la sirena y las nuevas funciones culturales.¹

La iglesia Santa María Magdalena

Haremos una exposición sintética de los estudios referidos a la iglesia, una breve historia, la descripción formal, el benefactor y el alarife de la torre epistolar.

¹ La iglesia Santa María Magdalena está ubicada a unos 550 metros al noreste de la Plaza Mayor de la ciudad de Ayacucho. Limita por el norte con la casa parroquial, por el sur con el atrio (actualmente reducido por las nuevas viviendas y tiendas comerciales), por el este con la segunda cuadra del Jirón Mariscal Miller y por el oeste con un conjunto de viviendas particulares.

Estudios referidos a la iglesia

Varios investigadores estudiaron la iglesia Magdalena de Ayacucho; entre ellos, mencionamos a P. M. Medina,² F. Cossío del Pomar,³ Rubén Vargas Ugarte,⁴ Teresa Gisbert,⁵ E. Gonzáles *et al.*,⁶ Antonio San Cristóbal,⁷ José María Vásquez⁸ y Jhoel Amiquero *et al.*⁹ Estos estudiosos bosquejaron en párrafos breves las presunciones del año de fundación, hablaron de las características arquitectónicas y la filiación estilística de la iglesia o parroquia de indios llamada *Uray Parroquia*. Sin embargo, obviaron abordar los relieves de las ocho sirenas ubicadas en el *campanario epistolar*, con excepción de Gisbert y Vásquez. La primera propuso que estarían relacionadas con la teoría de Platón sobre el universo; el segundo la describe como simulando oficiar de tenantes, pero que no tienen nada que sostener. Por su parte, San Cristóbal apenas lo mencionó sin dar más explicaciones. Las publicaciones aludidas, pese a ser plausibles, no tienen sustento en fuentes documentales de archivos históricos; tampoco tiene aplicación de la semiótica de la cultura ni de la historia del arte.

Historia breve de la iglesia

A la fecha, aún no hay datos fidedignos que den cuenta de la fundación de la iglesia Magdalena de Ayacucho; por tanto, no tenemos confirmada la fecha de establecimiento ni el derrotero de la edificación arquitectónica. Sin embargo, Medina, Amiquero y Gonzáles señalaron que la iglesia fue fundada en 1588. El primero anotó que la fundación sucedió cuando Pedro Días Rojas de la Cueva ejercía el cargo de corregidor. Los otros no citaron las fuentes consultadas ni dieron mayores detalles. Durante la administración de los dominicos, construyeron una capilla con una pequeña casa conventual contigua. Posteriormente, la iglesia dejó de operar, probablemente por los daños causados por el terremoto-

² Máximo Pío Medina, *Monumentos coloniales de Huamanga Ayacucho*, Ayacucho, La miniatura, 1942.

³ F. Cossío del Pomar, *Arte del Perú colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

⁴ Rubén Vargas Ugarte, *Ensayo de un diccionario de artífices de la América meridional*, Burgos, Aldecoa, 1968.

⁵ Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert y CIA, 2004.

⁶ E. Gonzáles *et al.*, *Ayacucho, San Juan de la Frontera de Huamanga*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1996.

⁷ Antonio San Cristóbal, *Ayacucho o la pervivencia del barroco*, Ayacucho, Simposio sobre la evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII, 1992; *Esplendor del barroco en Ayacucho*, Lima, Banco Latino, 1998.

⁸ José María Vásquez, *Huamanga: Historia, tradición y cultura*, Ayacucho, Publigraf, 2011.

⁹ Jhoel Amiquero *et al.*, *La Semana Santa en Ayacucho: historia de una tradición religiosa (siglos XVI-XXI)*, Ayacucho, CERA, 2013.

to del 17 de junio de 1719; se reedificó paulatinamente hasta que, en 1757, la torre epistolar terminó de ser reconstruida.

En relación con el techo de la iglesia, Gonzáles y otros plantearon que fue abovedado. Por nuestra parte, en la constatación realizada, no pudimos hallar los arranques de la bóveda. Además, una bóveda de cañón corrido no pudo desplomarse tan fácilmente por estar reforzado estructuralmente por arcos fajones y contrafuertes, salvo que el terremoto haya sido tan devastador. Para dirimir esta cuestión, es necesario realizar exploraciones en las cabeceras del muro del evangelio y contrastarlos con los manuscritos de las fuentes documentales.

Para referir con objetividad sobre la historia de la iglesia Magdalena, tendríamos que hallar, primero, el “libro de fábrica” en los fondos documentales del Archivo Regional o Archivo Arzobispal de Ayacucho; segundo, analizarlo como hicieron con algunos monumentos religiosos y civiles de las ciudades de Lima, Cuzco y otras. Por tanto, este tema queda aún pendiente hasta que se ahonden las investigaciones histórico-artísticas.

Descripción formal de la iglesia

En el presente estudio, obviamos tratar exhaustivamente las características arquitectónicas y demás manifestaciones artísticas que alberga la iglesia. No obstante, para abordar los problemas que nos interesan, realizamos una descripción breve de las fachadas, portadas y torres, con el propósito de identificar su filiación estilística e interpretar la representación simbólica de las ocho sirenas ubicadas en el *campanario epistolar*. Sin embargo, las sirenas aludidas, por ser asunto central del artículo, serán descritas en la segunda parte.

La fachada

La fachada principal está edificada con toba volcánica de color gris, la portada y los campanarios en piedra blanca (foto 1). La utilización de las piedras blancas y grises en la fachada nos confirma la administración de los dominicos en esta parroquia, porque esta Orden usa la túnica blanca y manto negro, signos que también se reflejan en la iglesia Santo Domingo de Ayacucho. La portada presenta un vano de ingreso en arco de medio punto con arquivoltas, flanqueado por pilastras y roleos. A los costados de la portada, sobresalen contrafuertes anchos y adosados al mismo paño frontal (foto 2). En el extradós de la clave

del vano de ingreso, resalta un escudo inconcluso que, por la proyección de sus formas circulares, se trata de la Orden de los dominicos. La afirmación anterior está sustentada por el hallazgo de otro escudo dominico ubicado en la portada de la sacristía de la iglesia Santo Domingo de Ayacucho (fotos 3 y 4).



Foto 1. Fachada frontal de la Iglesia Santa María Magdalena.

AUTOR: Néstor Taipe, 2018

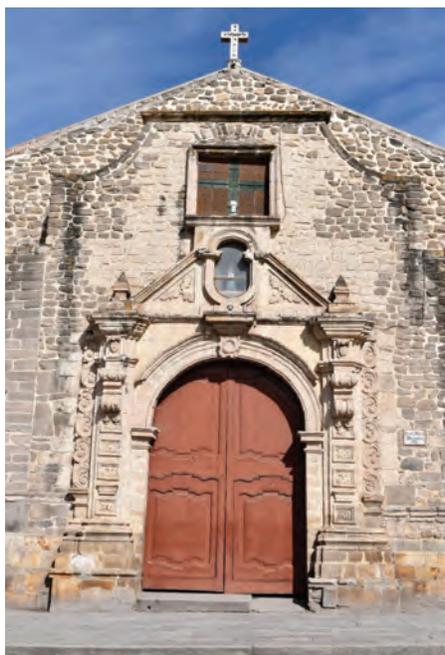


Foto 2. Portada principal, Iglesia Santa María Magdalena.

AUTOR: Néstor Taipe, 2018.



Foto 3. Escudo dominico, Iglesia Santa María Magdalena.
AUTOR: Raúl Mancilla, 2017.



Foto 4. Escudo dominico, Iglesia Santo Domingo.
AUTOR: Raúl Mancilla, 2017.

En las pilastras se exhiben relieves de hojas o flores, cruces, probable mesa de altar, modillones, rostros humanos y capiteles con remates de pináculos (foto 2). En la *pilastra del evangelio*, se muestra un rostro masculino (foto 5) y en la *pilastra epistolar*, un rostro femenino (foto 6). Desde luego, no son angelitos,

como aseveraba Medina,¹⁰ porque estos rostros carecen de alas, pero tampoco se trata de un atlante ni de una cariátide.



Foto 5. Rostro masculino, pilastra del evangelio.
AUTOR: Raúl Mancilla, 2017.



Foto 6. Rostro femenino, pilastra epistolar.
AUTOR: Raúl Mancilla, 2017.

Posee frontón partido, elemento distintivo del estilo barroco y, en el tímpano, sobre una peana que nace de la clave del arco, se halla un nicho con vano elíptico sobrepasando el límite del frontón. En el nicho, se halla la efigie de Santa Verónica, colocada por equivocación, porque lo correcto es que esté en él la efigie de Santa María Magdalena. En los lados laterales del nicho, se exhiben, al parecer, hojas de acanto. Por encima del nicho, hay una ventana coral cuadrada con vitral contemporáneo en el que resalta una cruz verde.

La portada finaliza en una coronación mixtilínea y en el vértice del frontis una cruz flanqueada por campanarios gemelos y pequeños (fotos 1 y 2). En el extremo norte de la caída del techo se halla una concha marina labrada en piedra blanca (foto 10). Este icono está ausente en el lado simétrico opuesto.

¹⁰ M. P. Medina, *op. cit.*



Foto 10. Concha marina, Iglesia Santa María Magdalena.

AUTOR: Néstor Taipe, 2018.

La portada secundaria ostenta una traza de reminiscencia renacentista arcaizante y entallada en toba volcánica grisácea. Luce un vano en arco de medio punto con arquivoltas, jambas lisas sin capitel, actualmente clausurado por un muro de adobes. El vano está flanqueado por contrafuertes anchos y con tejas en los remates. Sobre el vano, consta una cornisa; encima una peana blanca, continuada por una ventana ciega en forma de cruz con impostas en los brazos y cabecera. Asimismo, adosado al contrafuerte epistolar, se despliega otro machón de gran altura, erigida con piedra canteada y culminada con adobes en la cabecera del muro (foto 7).



Foto 7. Portada secundaria, Iglesia Santa María Magdalena.

AUTOR: Raúl Mancilla, 2018.

Interior de la iglesia

La iglesia consta de una planta en forma de cruz latina, con techo de teja de arcilla a dos aguas, apoyadas sobre los pares y nudillos (plano 1). El interior de la nave es precedido por el sotacoro abovedado de cal y piedra. La nave es alargada, ornamentada por retablos dentro de arcos de medio punto, lienzos, púlpito y confesonarios. El presbiterio es abovedado, antecedido por un arco toral, separado de la nave por gradas y, tras la mesa del altar, se halla el retablo mayor de estilo neoclásico.



Plano 1. Iglesia colonial Santa María Magdalena, en Ayacucho, 2001.

FUENTE: Agencia Española de Cooperación Internacional y Municipio Provincial de Huamanga.

La nave y el presbiterio están iluminados por ventanas con arcos de medio punto y protegidos por vidrios modernos con la representación de una cruz de color amarillo y fondo verde.

La sacristía es otro espacio anexo al presbiterio que alberga los ornamentos sagrados y litúrgicos, considerados simbólicamente como el “Ventre de la

Virgen”. En el transepto epistolar, hay un retablo con la imagen del Señor de Agonía y en el evangelio, otro retablo con María Magdalena. El púlpito es de estilo barroco, dorado con pan de oro y en el respaldo se exhibe el relieve policromado de un santo dominico, mediante el cual se testifica la asistencia de la Orden en esta parroquia.

Las torres

Las dos torres del templo están compuestas por dos cuerpos en la fachada, cada una con base, cuerpo y campanarios gemelos; el primer cuerpo es ancho y más alto que el segundo. En el segundo cuerpo, prevalecen campanarios pequeños con el remate de una cruz apoyada sobre un tambor cilíndrico y la media naranjilla, alzados sobre el cuerpo de los vanos y rodeada por cuatro elementos análogos a los pináculos (fotos 8 y 9). San Cristóbal¹¹ opinó que los campanarios fueron realizados por un maestro no muy versado en el conocimiento de la conformación específica de la escuela de las torres ayacuchanas.



Foto 8. Detalles de la torre del evangelio.
AUTOR: Néstor Taípe, 2018.

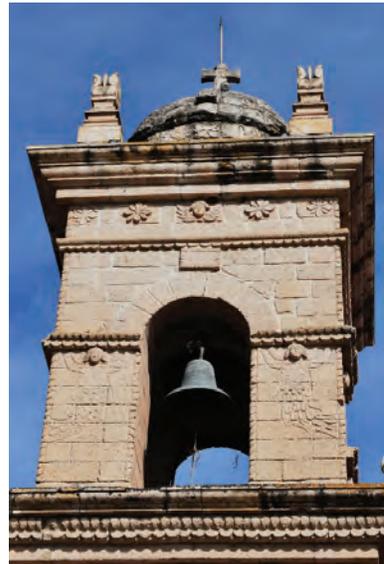


Foto 9. Detalles de la torre epistolar.
AUTOR: Néstor Taípe, 2018.

¹¹ A. San Cristóbal, *Ayacucho, San Juan de la Frontera de Huamanga*.

Los relieves en los frisos de las torres

En los frisos del primer cuerpo de la *torre epistolar*, se sitúan relieves de querubines con las puntas de las alas hacia arriba, flanqueados por rostros humanos con racimos de uva en la boca (foto 11). Igualmente, en la *torre del evangelio*, se repiten estos querubines, pero con las puntas de las alas hacia abajo, rodeados por rostros humanos, excepto el friso del lado sur, que presenta dos querubines juntos y al extremo, un rostro con racimos de uva (foto 12). Respecto de los frisos del *campanario epistolar*, continúan las mismas recurrencias de los querubines flanqueados por flores y en el *campanario del evangelio* sólo por un querubín (foto 13).



Foto 11. Querubín y rostros humanos en la torre epistolar.
AUTOR: Néstor Taipe, 2018.



Foto 12. Querubín y rostros humanos en la torre del evangelio.
AUTOR: Néstor Taipe, 2018.



Foto 13. Querubín solitario en el campanario del evangelio.
AUTOR: Néstor Taípe, 2018.

La filiación estilística de la iglesia

La fachada principal es de estilo barroco por las siguientes características: *a)* el movimiento de los paramentos con entrantes y salientes en el frontis; *b)* el frontón partido y la ornamentación recargada en las pilastras de la portada; *c)* los campanarios chatos y gemelos; y *d)* el relieve de las sirenas en la torre epistolar.

Por la presencia de figuras geométricas, relieves escultóricos en las pilastras, ménsulas y caras de ángeles, cornisas, peana y hornacina elíptica en el tímpano, Medina sostuvo que la fachada principal de la iglesia es de estilo barroco. Cossío propuso que la arquitectura de la iglesia expresa una visible tendencia barroca por las pilastras decoradas de la portada; asimismo, manifestó que la fachada sufrió alteraciones al ampliar las dimensiones. Gonzáles y otros plantearon la existencia de dos estilos en la portada principal; la primera, de reminiscencia plateresca y la segunda, barroca; argumentaron la reminiscencia plateresca por la abalaustrada de las pilastras que flanquean el vano en arco de medio punto y el estilo barroco por el frontón partido; respecto a la reminiscencia plateresca, consideraron como una pervivencia estilística dentro del barroco. San Cristóbal propuso la predominancia del estilo barroco ayacuchano por la presencia singular de los dos campanarios chatos y gemelos.

Apoyados en los argumentos anteriores, definimos que la fachada y portada principal de la iglesia Magdalena es de estilo barroco. No obstante, debemos acotar, que en la portada lateral pervive una reminiscencia del estilo renacentista arcaizante. Asimismo, sostenemos que la fachada y portada principal de-

bió estar edificada bajo los cánones renacentistas y con espadaña, similar a la espadaña exenta de la iglesia Santo Domingo.

Benefactor y alarife de la torre epistolar

El benefactor

En el *Informe del intendente de Guamanga D. Demetrio O'Higgins al ministro de Indias D. Miguel Cayetano Soler*, suscrito el 3 de agosto de 1804, y apéndice de las *Noticias secretas de América*,¹² se lee: "En la parroquia de Santa María Magdalena, una de las de esta c[i]udad, por haber sido estrecha la iglesia que tenía, se está construyendo de nuevo á expensas de su párroco D. Mauricio Prado, invirtiendo en la obra las obvenciones que percibe, sin tener aún sínodo alguno. Por coadyuvar á su piadoso designio, se le han cedido por este gobierno las faenas de los indios de la mitad de su distrito, que están destinados á la limpieza de la ciudad para que le ayuden en el trabajo".¹³

Tras la muerte del intendente de Guamanga Méndez de Escalada, el 22 de octubre de 1799, O'Higgins fue nombrado como su sucesor¹⁴ y ejerció el cargo hasta 1812.¹⁵ ¿Cómo interpretar el informe de O'Higgins? Medina escribió: "Corroboro la aserción de O'Higgins, una placa de piedra, colocada en la parte superior de la derecha de la fachada, esculpida con esta inscripción: De 29 de 1797. Ce hizo esta torre. Siendo C. D. O. Ldo. M. Prado".¹⁶

Tenemos nuestras propias dudas: ¿Cómo puede corroborar una placa fechada en 1797 a algo que se está haciendo posterior a la asunción de O'Higgins como intendente de Guamanga? A diferencia de la transcripción de Medina, la nuestra es: "Diciembre 29 de 1757. CE HISO ESTA TORE SIEND° G^r. D. P° L^{do}. PVRA" (foto 14). Si consideramos el informe de O'Higgins y asumimos la interpretación de Medina, entonces el benefactor de la *torre epistolar* habría sido Mauricio Prado. Como fuere, el acabado de la torre fue anterior a la ampliación que refiere O'Higgins, sobre el cual cabe la posibilidad de interpretar

¹² Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América (siglo xviii)*, t. II, Madrid, América, 1918.

¹³ *Ibidem*, pp. 327-328.

¹⁴ Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas*, t. III, Barcelona, Montaner y Simón, 1894.

¹⁵ Igor Pérez y Enrique García, *Irlanda y el Atlántico Ibérico: movilidad, participación e intercambio cultural, 1580-1823*, Madrid, Albatros, 2010.

¹⁶ M. P. Máximo, *op. cit.*

que la ampliación estaría referida tal vez a la construcción de las arquerías de los transeptos y las arquerías de la nave donde se ubican los retablos.

Además, en esta placa se vislumbran símbolos vinculados a la “Crucifixión de Cristo”, expresados por la palabra INRI dentro de una cartela, seguida por una corona de espinas, atravesada diagonalmente por una lanza y al lado opuesto; por encima de la corona, se percibe un cetro. Estos elementos alegóricos estarían representando al Señor de Agonía que sale en la procesión de Viernes Dolores de la Semana Santa (foto 14).



Foto 14. Fecha de reconstrucción de la torre epistolar y nombre del gobernador de parroquia Mauricio Prado y signos de la crucifixión.

FUENTE: Raúl Mancilla, 2018.

El alarife

Sobre el vano del *campanario epistolar*, existe otra placa labrada en piedra blanca con el texto siguiente: “SE HISO ESTA TORE PEDRO MSA CONSMPA”. El tenor podría ser: “Se hizo esta torre Pedro Mesa ¿CONSMPA?”. Por este grabado, a pesar de que no sabemos el significado de “CONSMPA”, confirmamos que el autor de la *torre epistolar* fue el maestro alarife Pedro Mesa (foto 15).

Por su parte, Vargas Ugarte señaló que el cantero Cristóbal Avendaño “Hizo la torre de la iglesia de la Magdalena (Ayacucho)”.¹⁷ De ser veraz esta

¹⁷ R. Vargas Ugarte, *op. cit.*, p. 381.

información, deberíamos considerar al cantero Avendaño como autor de la *torre del evangelio* y, posiblemente, ésta sea una de las razones del porqué no se replicaron los relieves de las sirenas.



Foto 15. Alarife Pedro Mesa, que reconstruyó la torre epistolar en 1757.
AUTOR: Raúl Mancilla, 2018.

Las sirenas en el campanario epistolar

En el *campanario epistolar*, desde un ángulo, se pueden observar los relieves que proyectan las imágenes de cuatro sirenas (foto 16). En la parte posterior hay otras cuatro. Los relieves de las ocho sirenas están grabados en los cuatro lados del campanario, distribuidos dualmente en cada frente del cuerpo, una a cada lado del vano.

Los rostros de las sirenas están tallados frontalmente y en alto relieve. La generalidad de las fisonomías presenta frentes pequeñas, ojos abiertos, narices rectas y otras ligeramente curvadas, pómulos con sutiles volúmenes, boca cerrada con labios delgados y otros medianamente gruesos. Las cabelleras aparentan estar trenzadas, dispuestas diagonalmente y con ligero movimiento. Los cuerpos y las extremidades están esculpidos en bajo relieve y contorneados por líneas excisas. Los brazos y manos en alto sostienen los detalles arquitectónicos de las impostas que marcan el nacimiento de los arcos del campanario y más arriba está la cúpula, cuya cima conecta a este mundo con el de arriba.

Las sirenas tienen los torsos desnudos y muestran con nitidez los pechos femeninos. A partir de la cintura se metamorfosean en peces, rematando sus colas en dos aletas simétricamente opuestas, haciendo alusión al medio acuático en que viven (fotos 16 y 17).



Foto 16. Cuatro sirenas en la torre epistolar vista de 45 grados.
AUTOR: Néstor Taipe, 2018.

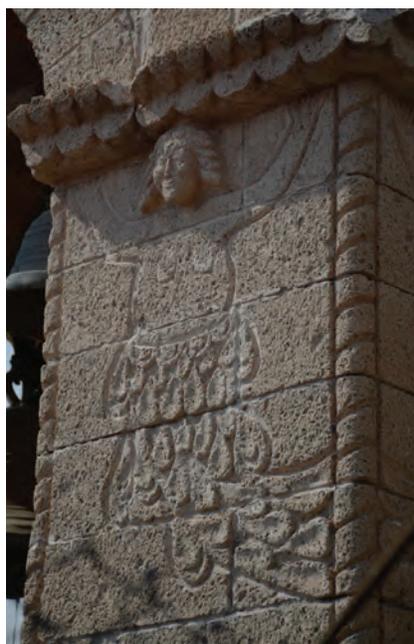


Foto 17. Sirenas con el torso desnudo.
AUTOR: Raúl Mancilla, 2017.

La sirena occidental y su arribo al Nuevo Mundo

Las sirenas son seres mitológicos de la tradición occidental. Chevalier y Gheerbrant los describieron como “monstruos marinos con cabeza y pecho de mujer, y el resto del cuerpo el de pájaro, o bien de pez, según leyendas más tardías y de origen nórdico. Seducen a los navegantes por la belleza de su cara y por la melodía de sus cantos, luego los arrastran a la muerte para devorarlos”.¹⁸

¹⁸ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 948.

En efecto, primero fueron registradas las tradiciones de sirenas-pájaros y después de sirenas-peces. Las primeras representaciones fueron las más frecuentes desde la antigüedad hasta la alta Edad Media.

¿Por qué aparecen con cuerpo de pájaro? Las tradiciones que responden a esta interrogante son diferentes. Según Rodríguez,¹⁹ en el mundo griego, las primeras tradiciones consideraban que las sirenas-aves eran hijas de la musa Melpómene (hija de Zeus y Mnemósine) y del dios-río Aqueloo; las segundas decían que eran hijas de Aqueloo y la musa Estéropé (hija de Portaón); las terceras sostenían que habían nacido de la sangre de Aqueloo, cuando fue herido por Heracles; las últimas atribuyeron la paternidad a Forcis. Cirlot²⁰ y BGP²¹ afirmaron que, en la mitología griega, las sirenas fueron hijas del río Aqueloo y de la ninfa Calíope. Para algunos, habrían sido tres: Parleoope, Leucosia y Ligea. Para otros, habrían sido Agleofenia, Telsipia y Pisonea. “Higinio cuenta que Ceres las transformó en aves, porque no socorrieron á Proserpina cuando fue arrebatada por Plutón”.²² Rodríguez²³ narró que las sirenas se volvieron seres híbridos por el castigo de Démeter al no impedir que Perséfone fuera raptada por Hades. Ovidio, en *Metamorfosis*,²⁴ narró que Ulises dijo:

Aqueloides, ¿por qué las plumas y las patas de ave, junto con esos rostros de doncella? ¿Es porque, mientras Proserpina cogía flores primaverales, os contabais entre sus compañeras, doctas Sirenas? Después de haberla buscado en vano por todo el mundo, para que los mares supieran de vuestra preocupación, formulasteis el deseo de que, en adelante, pudieseis posaros sobre las olas vuestras alas como remos; los dioses os fueron favorables y visteis vuestras articulaciones vestirse súbitamente con plumas amarillas. Sin embargo, para que aquel canto, formado para acariciar los oídos, y el don tan valioso de vuestra boca no perdieran la práctica del habla, os quedó un rostro de doncella y una voz humana.²⁵

Por el siglo v, describieron a las sirenas con cuerpo de encantadora mujer hasta los senos, el resto es cuerpo de pájaro, de asno o toro. ¿Por qué y cuándo

¹⁹ Laura Rodríguez, “Las sirenas, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, núm.1, Madrid, Universidad Complutense, pp. 51-63.

²⁰ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.

²¹ BGP, *Diccionario de mitología*, t. 1, Barcelona, Librería de la Viuda é hijos de Estéban Pujal, 1858.

²² *Ibidem*, p. 621.

²³ L. Rodríguez, *op. cit.*

²⁴ Publio Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, Gredos, 2008.

²⁵ *Ibidem*, pp. 435-436.

aparecen las sirenas con cuerpo de pez? Al respecto, también hay tradiciones diferentes. Según B.G.P.,²⁶ entre los cretas, hubo una lucha de canto protagonizadas por las musas y las sirenas. Las sirenas fueron vencidas, se quitaron despechadas las alas y se precipitaron al mar. En cambio, Rodríguez²⁷ dijo que el paso de sirena-ave a sirena-pez parece que se produjo en el mundo romano. La asociación de este ser con el mar hizo que la tradición oral la transforme en seres pisciformes aclimatándole al medio acuático.

El caso es que por el siglo VI, las sirenas ya son doncellas marinas que seducen a los navegantes con su bella figura y dulce canto. Desde la cabeza hasta el ombligo, tienen cuerpo femenino, con colas escamosas de peces, con las que se desplazan en las profundidades.²⁸ En relación con dos seres pisciformes de un relieve procedente de Herakleópolis Magna-Ahnas, correspondiente al siglo VI, de cuyos cuellos cuelga un ankh, Wessel la consideró como la primera representación de la sirena-pez. Su predominio como iconicidad de este tipo pasaría aún por varios siglos. Así, hacia 1206, Pierre de Beaurais habló de tres clases de sirenas: una, mitad mujer y mitad ave; y, dos de ellas, mitad mujer y mitad pez (con dos y una cola). En todo caso la primera representación va siendo desplazada por la segunda. Aunque aún Goussouim, por 1250, lo describió como peces con trenzas, cuerpo de doncella hasta el ombligo, por debajo pez y alas de pájaro.²⁹

Las sirenas-peces inicialmente fueron representadas como mujer con dos colas de pez. Pero, por los siglos XI-XII se impone la sirena de cola única: lleva espejo y peine. En los siglos góticos, su iconografía forma parte de los contextos religiosos, en los capiteles o misericordias de sillerías de coro. En el Renacimiento, esta iconografía se perpetuó, constituyéndose su cuerpo un pretexto para mostrar la desnudez. Así, el icono transformado responde a los ideales de belleza y seducción con la que describen las fuentes literarias. Ese icono aparecerá decorando los capiteles, ménsulas, sillerías de coro, en pinturas, vidrierías, marfiles, cerámica y otras artes.³⁰

En la tradición romana, las sirenas parecen oponerse a Cípide que era un hombre de una cola, representando la masculinidad y lo fálico; en contraste, las

²⁶ BGP, *Diccionario de Mitología*, t. 1, Barcelona, Librería de la Viuda é hijos de Estéban Pujal, 1858.

²⁷ L. Rodríguez, *op. cit.*

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

sirenas son descritas como mujer de dos colas y representaban la feminidad y lo uterino.³¹ Además, la hibridez da lugar a las oposiciones entre arriba y abajo, la parte humana y animal, lo próximo a las cosas nobles e innobles.

Encontramos que las sirenas son símbolos de la tentación y corrupción, pero principalmente de estancamiento en el proceso evolutivo.³² También es símbolo del deseo y la imaginación pervertida.³³ Las sirenas-peces fueron asociadas con la lujuria, mientras que las sirenas-pájaros fueron asociadas con símbolos diabólicos.³⁴ Las escamas simbolizan la defensa, el agua, el mundo inferior, lo ulterior, lo inferior de lo superior.³⁵ El pez o el caracol que sujetan alude al medio acuático. El espejo y peine que llevan son símbolos de vanidad y lujuria. El peine también podía representar la seducción femenina y el cabello es el medio de seducción.³⁶ Los instrumentos musicales que aluden al canto mortal de las sirenas³⁷ tienen sus propios simbolismos; la flauta, lira y viola representan la vanidad, lujuria y engaño.

A todo lo anterior, hay que añadir que las sirenas representan la seducción, encanto, peligro y muerte; por otro lado, simbolizan también la abundancia, cuidan que no se acabe el agua, son depositarias de poderes que pueden transferir a sus parejas y a quienes cumplen con determinados rituales para obtener beneficios de estos seres; por tanto, pueden ser benefactoras de la música, del canto y de la danza.³⁸

Las sirenas están relacionadas con ritos y cortejos fúnebres; son acompañantes de Perséfone. Ellas conducían a las almas de los muertos a la otra vida. Son mujeres que nos acompañan en el nacimiento y la muerte, desde la canción de cuna hasta las exequias mortuorias.³⁹

Eran consideradas aves de almas que atraían a otras almas a la perdición, produciendo agonía. En el mundo helenístico, eran divinidades del más allá

³¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*

³² Vid. también F. Roig, *Simbología cristiana*, Barcelona, Juan Flores, 1958.

³³ J. E. Cirlot, *op. cit.*

³⁴ L. Rodríguez, *op. cit.*

³⁵ J. E. Cirlot, *op. cit.*

³⁶ L. Rodríguez, *op. cit.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ Néstor Godofredo Taípe Campos, "Los seres mitológicos en la tradición oral de los pueblos ribereños del Napo", *Alteritas, Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, (Miradas interdisciplinarias de los pueblos andinos y amazónicos)* Ayacucho, UNSCH, año 6, núm. 7, 2017, pp. 7-52.

³⁹ Eugenio Trías, "El canto de las sirenas", *En-Claves del pensamiento*, México, año II, núm. 4, 2008, pp. 101-111.

que cantaban a los muertos en la isla de la bienaventuranza.⁴⁰ Otaola⁴¹ describió que la música divina de las sirenas tiene influencia benéfica sobre las almas errantes en el cielo, porque sus cantos inspiran el amor de las cosas divinas y el olvido de la vida terrenal. La música mundana es sólo un eco de dicha armonía que ayuda al alma de acordarse de la que ya ha escuchado en otra vida anterior de los astros. Obvio que dicha “teoría” tuvo detractores como Aristóteles, para quien los astros no pueden emitir sonido alguno, por falta de aire por el cual se propaga el sonido.

El canto de las sirenas puede ser mortífero, pero también de elevación espiritual. En el pensamiento platónico, estuvieron vinculadas con la armonía del cosmos. Ocho sirenas fueron descritas acostadas sobre una esfera celeste entonando la escala musical,⁴² sobre la cual ampliaremos en el apartado siguiente. Las sirenas y su música acabaron convertidas en símbolos del pecado y la vanidad: las vincularon con la prostitución, pereza, placer, lujuria, engaño, el gusto por la riqueza y la muerte a la cual conducía el encanto de su música.⁴³

Las tradiciones orales viajan en el tiempo y el espacio. Si en la tradición las sirenas, originalmente, estuvieron relacionadas a los medios marinos, entonces, los navegantes fueron los difusores de esta tradición. Su arribo al Nuevo Mundo se debe a la presencia de los invasores europeos; por ejemplo, hacia 1493, Cristóbal Colón dijo haber visto tres sirenas.⁴⁴ No podría tratarse sólo de un asunto de difusión por los soldados, sino también por los integrantes de la iglesia y los civiles que llegaron posterior a los primeros contactos con América. Luego, las sirenas no sólo habitarían los mares, sino llegarían a los ríos, lagos, lagunas, manantiales y cascadas andino-amazónicas. Adquirirán nuevas funciones culturales, serán objeto de procesos de resignificaciones, hasta convertirse en parte del paisaje cultural en el Nuevo Mundo, como veremos más adelante.

⁴⁰ L. Rodríguez, *op. cit.*

⁴¹ Paloma Otaola, *Tradición y modernidad en los escritos musicales de Juan Bermudo*. Zaragoza, Reichenberg-Kassel, 2000.

⁴² E. Trías, *op. cit.*

⁴³ María Paz López-Peláez, “Extrañas interpretaciones de las sirenas en la iconografía renacentista barroca. Un estudio desde la emblemática”, *De arte: Revista de Historia del Arte*, León, Universidad de León-Facultad de Filosofía y Letras, núm. 6, 2007, pp. 139-150.

⁴⁴ Luis Millones y Tomoeda Hiroyasu, “Las sirenas de Sarhua”, *Letras*, Lima, UNMSM, año LXXV, 2004, pp. 107-108.

El pensamiento platónico de los pilares del mundo

En el libro décimo de *La república*, Platón⁴⁵ escribió el mito de Er, que muere y retorna para contar lo que vio en la otra vida: “Er, el Armenio, originario de Panfilia. Después de haber muerto en una batalla, como a los diez días se fuera a recoger los cadáveres que ya estaban corrompidos, se encontró el suyo sano y entero; y conducido a su casa, cuando al duodécimo día estaba sobre la hoguera, volvió a la vida, y refirió a los circunstantes lo que había visto en el otro mundo.”⁴⁶

Narró que su alma salió del cuerpo. Caminó y llegó donde había dos aperturas en la tierra que se comunicaban entre sí y otros dos arriba en el cielo. En medio, había unos jueces: Los justos subían a través del cielo por un camino del lado derecho. Los injustos iban hacia abajo por otro camino del lado izquierdo. Ambos llevaban un rótulo de todo lo que habían hecho.

Er era testigo de las cosas de allá para los hombres. Vio por una abertura del cielo y otra de la tierra, cómo se marchaban las almas después de juzgadas. Unas salían llenas de suciedad y polvo. Otras bajaban del cielo almas limpias. Las que llegaban parecían venir de un largo viaje, salían contentas a la pradera, acampaban, se saludaban entre conocidos. Las que venían de la tierra se informaban de las demás en cuanto a cosas de allá, y las que venían del cielo, lo tocante a aquellas otras.

Se relataban entre gemidos y llantos, recordando lo que habían visto en su viaje subterráneo que había durado mil años. Los que venían del cielo hablaban de felicidad y visiones hermosas. Cada cual pagaba la pena de todas sus injusticias y ofensas hechas a los demás; una tras otra, diez veces por cada una, y cada vez duraba cien años. Debían pagar decuplicado el castigo de sus delitos. De los asesinos, traicioneros, esclavistas y los responsables de calamidades; sus padecimientos eran diez veces mayor. Los justos y piadosos recibían la recompensa en la misma proporción. El homicidio a mano armada tenía sanciones mayores.

Er vio por la abertura a Ardio y otros tiranos. Había también otros pecadores que, al intento de atravesar la apertura, eran rechazados. Unos hombres henchidos de fuego se los llevaban. A Ardio y otros los ataron los pies, las

⁴⁵ Platón, “La República”, *Obras completas*, Madrid, Patricio de Azcárate, 1872.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 203.

manos, la cabeza; los arrojaron por tierra y los desollaron y los llevaron para arrojarlo al tártaro.

Después, levantando el campo, se pusieron en marcha, llegando a un paraje que dejaba ver la luz parecida al arco iris, extendida a través del cielo y de la tierra. Allí vieron, tendidos desde el cielo, los extremos de las cadenas, porque esta luz encadenaba el cielo sujetando toda su esfera como las ligaduras de los trirremes: “Y desde los extremos vieron tendido el huso de la Necesidad, merced al cual giran todas las esferas. Su barra y su gancho eran de acero, y la tortera, de una mezcla de esta y otras materias”.⁴⁷

La tortera era vacía y hueca conteniendo otra semejante más pequeña. Así hasta ocho torteras en total que giraba con diferentes velocidades. “El huso mismo giraba entre las rodillas de la Necesidad. En cada uno de estos círculos había una sirena, que giraba con él, haciendo oír una sola nota de su voz siempre con el mismo tono; de suerte que de estas ocho notas diferentes resultaba un acorde perfecto.”⁴⁸

Había otras tres mujeres sentadas en círculo, en un trono y a distancias iguales; era las Parcas, hijas de la Necesidad: Láquesis, Cloto y Átropo que cantaban al son de las sirenas; la primera las cosas del pasado, la segunda del presente y la última del futuro. Cloto hacía girar el círculo exterior. Átropo hacía girar los círculos interiores. Láquesis hacía girar con el uno y otros círculos.

En el mito descrito por Platón, el paso de las almas por las aberturas y el inicio de la ascensión hacia las estrellas y los planetas están emparentados con ideas caldeas, pitagóricas, órficas, mitraicas y mazdeas. El intercambio de información de las almas sobre lo que vieron en los cielos e infiernos evoca textos del Avesta. El canto de las ocho sirenas y la armonía de las esferas recuerda a los pitagóricos atribuidos a Zoroastro y los caldeos. El símbolo del uso o la rueda, la imagen de la Necesidad y de las Parcas son parte de las tradiciones babilónicas.⁴⁹

El huso simboliza la necesidad que reina en el corazón del universo. Cuando gira, ocasiona la rotación del conjunto cósmico. Indica la ley del perpetuo retorno, por lo que tiene afinidad con el simbolismo lunar. Las Parcas cantan con las sirenas, haciendo girar los husos, regulando la vida de cada ser vivo con

⁴⁷ *Ibidem*, p. 206.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 207.

⁴⁹ Pedro Amorós, “La tradición en Platón” *Revista Murciana de Antropología*, Murcia, núm. 8, 2002, pp. 9-192.

la ayuda de un hilo que una hila, la otra devana y la tercera corta. Así se simboliza la irreductibilidad del destino: las Parcas hilan y deshilan despiadadas en el tiempo, manifestando el doble aspecto de la vida: la necesidad del movimiento, del nacimiento a la muerte, revelando la contingencia de los seres. En consecuencia, el huso también simboliza la muerte.

¿Por qué están presentes ocho sirenas—peces en el *campanario epistolar* de la iglesia Magdalena? Las sirenas llegaron con los invasores europeos, pero luego éstas abandonaron los mares para difundirse en la Amazonia y los Andes. No sólo en los medios acuáticos, aunque mantuvieron ese simbolismo; empezaron a poblar las piletas de algunas plazas, las fachadas exteriores y retablos interiores de muchas iglesias coloniales. Los mitos sobre las sirenas se difundieron y quizá la objetivación cromática más notable sean las sirenas pintadas en las tablas de Sarhua.⁵⁰

Ayacucho no fue ajeno a ese campo de difusión; por tanto, en el campanario de la *torre epistolar* de la iglesia Magdalena existen ocho sirenas platonianas. Del mismo modo, se encuentran tres sirenas—peces talladas en madera y doradas en pan de oro en el interior de la Catedral de Ayacucho; dos sirenas están en el remate del retablo de la Virgen de Socos; la otra sirena está en el remate del retablo del Señor de Burgos. En el último retablo, hay signos de haber existido dos sirenas; una de ellas debió desprenderse y no tuvo reparación y ahora se puede apreciar la presencia sólo de una de ellas. Entre estas sirenas, se erige la bóveda celestial que tiene cuatro ventanas que dan paso a la luz solar y permiten apreciar con nitidez el azul del cielo, con estrellas y el Espíritu Santo está en la clave de la bóveda simbolizado por la paloma.

De 32 construcciones entre iglesias, capillas, compañía, santuarios y casas localizadas en Bolivia, Perú y Chile por Teresa Gisbert,⁵¹ sólo el de Magdalena en Ayacucho presenta ocho sirenas en el *campanario epistolar*. Las demás presentan una, dos, cuatro sirenas. La más temprana corresponde a una escultura de 1618, en un santuario de Copacavana y que está localizada en un retablo de la Virgen. El de Ayacucho corresponde al siglo XVIII. En 18 las representan con vihuela, laúd y charango en mano (son sirenas que tañen un instrumento). Las otras no indican nada. Sin embargo, las ocho sirenas en Ayacucho tienen

⁵⁰ Vid., por ejemplo, a Macera y Andábal, *Flora y Fauna de Sarhua. Pintura y palabra*, Lima, UNMSM, BCRP, IFEA, EHP, 1999.

⁵¹ Félix Báez-Jorge, “Tunupa y las sirenas del lago Titicaca (transformación de un mito)”, *La palabra y el hombre*, Veracruz, Universidad Veracruzana, núm. 76, 1990, pp. 125-139

las manos en alto sosteniendo al campanario. Se trata de sirenas relacionadas con la teoría de Platón sobre la armonía del universo. Dentro de este grupo, estarían cuatro casos potosinos, aunque no presenta las ocho sirenas.

De acuerdo con las técnicas de representación, cinco son de escultura, 22 de arquitectura, tres de pintura mural y dos de pintura. Las sirenas de la Magdalena corresponden a la técnica de arquitectura. No tienen plumas ni alas; tampoco portan frutas como sí lo hacen las otras representaciones de modo indistinto. En cambio, se puede apreciar el cabello ondulado, el torso desnudo, de una sola cola, con dos aletas y con escamas.

De otra parte, encontramos una concepción dual en ambas torres de la iglesia estudiada: sur (*torre del evangelio*) y norte (*torre epistolar*); lado derecho y lado izquierdo; masculino y femenino; arriba y abajo; cielo y submundo, aquí y arriba, aquí y el submundo.

Si las ocho sirenas corresponden a la representación mítica del pensamiento de Platón sobre la armonía del universo, entonces es coherente que sólo uno de los campanarios tenga presencia de las sirenas, porque simbólicamente, el lado izquierdo corresponde a lo femenino. Ésta debe ser la razón que explica la ausencia de sirenas en campanario de la torre del lado derecho. Además, está la consideración que cada torre fue construida por diferentes alarifes.

Entonces, habría coherencia entre la correspondencia del lado derecho (sur) con lo masculino. A lo anterior, refuerza la identificación, en el primer cuerpo del frontis, de un rostro masculino en la pilastra de la portada del lado sur de la iglesia y otro rostro femenino en la pilastra de la portada del lado norte. Sin embargo, la presencia de estos rostros nos pone de cara a otro problema sobre el significado de su representación.

Toda torre es un centro del mundo⁵² y están asimilados al simbolismo de la montaña cósmica.⁵³ “Unen [...] los tres mundos: cielo, tierra y mundo subterráneo”. “Es una puerta al cielo”. “Es símbolo de vigilancia y de ascensión”.⁵⁴

En Ayacucho, las sirenas están “arriba”, entre el cielo y la tierra, están en los cuatro pilares que sostiene a la cúpula del campanario que conecta lo terrenal con lo “celestial”. En el mito Er, la armonía cósmica depende de las sirenas. Tienen que ver con la muerte porque su canto hace olvidar a las almas de los

⁵² Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, v. II, Barcelona, Paidós, 1999.

⁵³ M. Eliade, *Tratado de la historia de las religiones I*, Madrid, Cristiandad, 1974; *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁵⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*

recuerdos terrenales. Las Moiras, hijas de la Necesidad, cantan junto con las sirenas haciendo girar los husos del pasado, presente y el futuro; regulando la vida de los seres vivos, simbolizando el carácter irreductible del destino, manifestando la necesidad del nacimiento y de la muerte, revelando la contingencia de los seres y la necesidad de la muerte para que continúe la vida.

A lo anterior, se suma la presencia de una concha marina junto a la *torre epistolar* (foto 10). Este icono “recoge el arquetipo luna-agua”; es un símbolo de lo uterino; “su dibujo y su profundidad de caracola recuerdan el órgano sexual femenino”, pero también da la idea de lo subterráneo; por tanto, está ligada a la muerte.⁵⁵ La presencia de la concha junto a las ocho sirenas ratifica su carácter acuático y lunar y, al mismo tiempo, el simbolismo uterino y de la muerte; en consecuencia, el carácter irreductible del tránsito de la vida a la muerte.

En la Catedral Basílica Santa María de Ayacucho, hemos constatado la presencia de dos pilas bautismales (epistolar y del evangelio), cuyos continentes del agua bendita son dos conchas marinas talladas en mármol. ¿Hay punto común entre éstas y la venera de la torre epistolar en Magdalena? Consideramos que ambas son pilares simbólicos esenciales del bautismo. Sin embargo, hay críticos que, apoyados en lecturas de los cuatro evangelistas, sostienen que Jesús fue bautizado por sumersión en el río Jordán. No obstante, es cierto también que la tradición cristiana difundió iconos mediante pinturas y relieves que representan el bautizo de Jesús por Juan haciendo uso de una concha para derramar agua en la cabeza de aquél.

¿De dónde provino la idea de las ocho sirenas? Con seguridad esta idea no provino del alarife Pedro Mesa. Basados en el hecho de que, aquellos tiempos, la iglesia Magdalena estuvo administrada por dominicos y apoyados en la presencia de signos comunes en esta iglesia y en la portada de la sacristía de la iglesia Santo Domingo, creemos que la idea de las sirenas platonianas provino de algún religioso dominico.

Entonces ¿qué decir del *campanario del evangelio*? En la parte superior, hay un querubín, pero en los otros costados del campanario están ausentes (en contraste, hay querubines que flanquean a los cuatro costados del *campanario epistolar*). Los otros cuatro rostros debajo de las impostas del arco este y sur demandan de explicación, ya que uno de ellos presenta rasgos masculinos. Es

⁵⁵ *Idem.*

difícil saber por qué quedó trunca la escultura arquitectónica de este campanario; pero tampoco es extraño, ya que muchas cosas en la vida quedan a medio camino, como el *Critias* de Platón inconcluso.⁵⁶

La andinización del icono de la sirena y las nuevas funciones culturales

Paulatinamente, mediante la tradición oral, la arquitectura, la pintura, la talla, la escultura, el tejido, la cerámica, la decoración, los murales y demás, las sirenas rebasaron el habitáculo marino y “colonizaron” los ríos, caños y cochas amazónicas; ríos costeños y andinos; determinadas cataratas, rápidos, lagunas y lagos andinos. Y, como para reforzar esta tradición, las tenemos presente en los frontis, torres e interiores de algunas iglesias coloniales, en medio de algunas plazas, en las tablas de Sarhua, en el canto y en los charangos de los campesinos del sur andino.

Luis Millones,⁵⁷ Teresa Gisbert,⁵⁸ Gisbert y Mesa,⁵⁹ Báez-Jorge,⁶⁰ Carlos Mesa⁶¹ y Paola Revilla⁶² refirieron al lago Titicaca como un posible escenario del encuentro de dos tradiciones. Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres narraron: “El ídolo Copacavana estaba en el mismo pueblo a la parte que se va a Tiquina. Era de piedra azul vistosa, y por esta piedra y su ídolo se llamaba el pueblo Copacavana, lugar o asiento donde ve o se puede ver la piedra preciosa. *Este ídolo no tenía más figura que un rostro humano, destroncado de pies y manos, el rostro feo y el cuerpo como de pez. A este dios adoraban por dios de su laguna, por creador de sus peces y dios de sus sensualidades.*”⁶³

Los evangelizadores hicieron que la Virgen de la Candelaria (La Copacabana) sustituya al ídolo nativo *preinca* [preinca] *Copacavana*. Los españoles lo re-

⁵⁶ Platón, “*Critias o la Atlántida*”, *Obras completas*, t. 6, Madrid, Patricio de Acárate, 1872, pp. 269-291.

⁵⁷ L. Millones, “Viajando con Tomoeda: en busca de Viracocha”, *Tomoeda. Archivo etnográfico Raqchi-Copacabana*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.

⁵⁸ T. Gisbert, *op. cit.*

⁵⁹ T. Gisbert y José de Mesa, “La virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María”, *Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, 2011.

⁶⁰ F. Báez-Jorge, *op. cit.*

⁶¹ Carlos Mesa, *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*, La Paz, Gisbert Editorial, 2013.

⁶² Paola Revilla, “Quesintuu y Umantuu: sirenas y memoria andina”, en *Runa*, xxxiii, 2, Buenos Aires, FFYL-UBA, pp. 133-155.

⁶³ Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres, *Crónicas agustinianas del Perú*, vol. 2. Madrid, Instituto Enrique Flores, Departamento de Misionología Española, 1972, p. 139. Las cursivas son nuestras.

interpretaron en la imagen de la “sirena–pez”, construyendo un discurso vencedor de la Virgen sobre el “demonio” representado por la sirena. Su localización en torno al Titicaca, con amplia presencia por los siglos XVI–XVIII tiene que ver también con los mitos *preinqas* sobre *Quesintuu* y *Vmantuu*, especie de boga que es un pez de unos 0.40 m de largo, de color plateado y con aletas casi blancas.

En su *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara* [1612], el Padre Ludovico Bertonio⁶⁴ anotó que “Quesintuu, Vmantuu. Son dos hermanas con quien pecó Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios”.⁶⁵

En castigo, los dioses enemigos lo ataron en una balsa y lo lanzaron a la deriva al lago y salió al Desaguadero. *Tunuupa* (*Thunnupa* o *Ecaco*) fue un dios aymara, celeste, purificador y relacionado con el fuego y el rayo. Después, *Wiracocha* se superpuso sobre sus cualidades positivas, dejando las negativas a *Illapa*. Ramos presentó a *Tunuupa* como un santo. Calancha lo identificó con Santo Tomás y Guaman Poma con San Bartolomé.⁶⁶ *Quesintuu* y *Vmantuu* terminaron por devenir las sirenas de la tradición actual. Por tanto, los evangelizadores asociaron a las sirenas con el “diablo”.⁶⁷ Esta tradición fue modificándose hasta que las sirenas terminaron *andinizándose*, incorporando nuevas formas y nuevos roles culturales.

La tradición sobre las sirenas se hizo más compleja. Los productores y consumidores de esta tradición recrearon los motivos y componentes. Al hábitat anterior, se sumaron las sirenas del bosque y de los manantiales. Ciro Alegría⁶⁸ dio cuenta de tradiciones que consideran que la lupuna (*Ceiba pentandra*) es habitada por un espíritu. Para el pueblo cocama, la “madre” de la lupuna es una mujer blanca, rubia y hermosa que, subiendo a la copa del árbol, canta y puede embrujar a los jóvenes que mueren esperando alcanzar a la hermosa o se convierten en árboles. Ella es la sirena del bosque.

Según Reagan⁶⁹ y Ortiz⁷⁰, a las sirenas–peces se sumaron las sirenas–serpientes, que pueden ser consideradas las madres del agua (*yakumamakuna*). El

⁶⁴ Ludovico Bertonio, *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*, Leipzig, B.G. Teubener, 1879.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 291.

⁶⁶ T. Gisbert y J. de Mesa, *op. cit.*, pp. 19-36.

⁶⁷ Pablo Landeo, *Categorías andinas para una aproximación al Willakuy*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.

⁶⁸ Ciro Alegría, *Fábulas y leyendas americanas*, Santiago, Andrés Bello, 1995.

⁶⁹ Jaime Regan, *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la amazonía*, Iquitos, Ceta, 2010.

⁷⁰ Alejandro Ortiz Rescanieri, *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónico*, Lima, FE-PUCP, 2004.

Ministerio de Educación (Minedu)⁷¹ registró una tradición oral en la cual una viborita, al ser salvada por un aguaruna, nadó hasta el fondo del río, donde se transformó en mujer. Sale a cazar majás en forma de serpiente. Tiene una hija hermosa. Cuando el aguaruna fue llevado al fondo del río, observó que una boa era su asiento, los lagartos eran sus perros, las carachamas, los boquichicos, zúngaros y otros peces eran cucarachas diversas. La madre entregó a su hija en esposa al aguaruna. El aguaruna (que en la superficie ya era casado) tuvo pena por su casa y regresó con su esposa (la segunda), a la cual criaba en una canasta, por las noches se transformaba en mujer y dormían juntos. Pero la culebrita fue descubierta por la primera mujer que trató de matarla; hubo tormenta, la culebra empezó a crecer, se hundió en el lodo y desapareció. La madre enfadada mandó a las boas, los lagartos y bufeos y acabaron con todos los aguarunas, con excepción de uno.

En otros contextos (como en el río Cachi, en Huanta), la sirena cuida que un toro no acabe al agua del río. En la laguna de *Yanaqucha* en Rasuwillka (Huanta) un toro trata de escaparse, pero una sirena de cabellos de oro la sujeta.⁷² César Toro⁷³ dio cuenta de otro relato, Bardal y la sirena en el que la sirena llamaba a Bardal pidiendo que sea su pareja. Bardal fue convencido y conducido a las profundidades y, cuando retornó, en tres días, lo hizo con muchos peces regalados por la sirena.

Durante un trabajo de campo en la selva loretana, Luis Alberto Ruiz Fajardo narró a Néstor Taipe que, en Angusilla (Río Putumayo), escuchó de los kichwas que la sirena transfiere cualidades de gran nadador y buceador al varón a quien pretende como pareja. Relató que hacia 2012 supo que la sirena quiso robarse a un joven, pero que la comunidad pudo rescatarlo. En adelante, el joven cada vez que tenía oportunidad corría y se “botaba” (zambullía) al río como un experto nadador y, en efecto, era un nadador y buceador empedernido. Oyó decir que, por las noches, cuando el joven escuchaba el canto de la sirena, se iba corriendo a “botarse” al río.⁷⁴

Hasta aquí, parece natural que las sirenas busquen por parejas a los varones. Pero una jovencita yagua, en la comunidad Nueva Esperanza de Atun Caño, en el distrito Las Amazonas, narró a Néstor Taipe que en su pueblo una sirena rap-

⁷¹ Ministerio de Educación (Minedu), *Relatos amazónicos*, Lima, Gráfica Técnica, 2003.

⁷² J. M. Arguedas y F. Izquierdo, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Punto de lectura, 2011.

⁷³ César Toro Montalvo, *Mitos y leyendas del Perú. Selva*, Lima, Fondo Editorial Cultura Peruana, 2016.

⁷⁴ N. G. Taipe Campos, *op. cit.*, pp. 7-52.

tó a una niña. Entonces indagó si era frecuente el robo de una niña por una sirena. Respondieron que “no es lo normal, pero pudo haberla llevada para su hija o para convertirla en otra sirena”.⁷⁵ Este testimonio nos recordó al óleo sobre lienzo “The land baby” (1899) del pintor británico John Collier.⁷⁶ En cambio, las sirenas se llevan a los hombres “para sus parejas, para tener sexo con ellos. No los mata, los tienen cautivos dentro del río”.⁷⁷

En efecto, al indagar por el río Napo sobre la presencia de las sirenas, son frecuentes los testimonios de que éstas habitan determinados lugares de los ríos y los “caños”. Los pobladores se cuidan de dichos espacios y se bañan, lavan y nadan en sitios más cercanos a sus viviendas y poblados. Sin embargo, les resulta inevitable estar navegando en sus “peque-peques” o canoas tanto por el día como por los atardeceres y hasta por las noches, cuando la necesidad lo apremia; entonces, pueden tener encuentros con las sirenas.

Los pobladores coinciden en que las sirenas tienen el cuerpo y la figura de una bella mujer joven y con el torso desnudo, que “encanta” y seduce a los muchachos que sucumben ante su belleza y, entonces, las sirenas las llevan a las profundidades del río, donde los convierten en sus parejas sexuales. Uno de los encantos de las sirenas es su dulce canto que a veces es acompañado por alguna delicada y bella música.

Un *apu kichwa* ilustró que la vida se desarrolla aquí (en la superficie/*hawa pacha*), debajo del río (*uku pacha*) y encima de nosotros (*hanan pacha*). Para los *napurunas*, la vida acuática es como la vida superficial: tiene sus pueblos, casas, calles como cualquier localidad de la superficie, sólo que los habitantes son otros seres entre los que está la *yakumama* (la boa negra o el lagarto negro), los peces en sus diferentes variedades, las *tarikayas* (tortugas acuáticas), las rayas, las *karachamas* y demás. Pero que, junto con esta fauna, están las sirenas y los bufeos rosados y azules, que son seres importantes en el imaginario de los habitantes de esta parte de la Amazonia peruana.⁷⁸

Las sirenas en los Andes están indianizadas; llevan un instrumento musical, frutas y tocados de plumas. Según Báez-Jorge,⁷⁹ la parte musical es la que está relacionada con la tradición precolombina de *Tunupa*. Pero es indiscutible

⁷⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁶ *Vid.* imagen en <https://www.pinterest.es/pin/423690277414950896/>

⁷⁷ N. G. Taipe, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ F. Báez-Jorge, *op. cit.*

que las sirenas sean benefactoras de la música, el canto y la danza; en los manantiales andinos, los hombres se apoderan de su espíritu musical. Hacer que los instrumentos (queñas, tamborcitos, tijeras de los danzantes, filarmónicas, guitarras, charangos, mandolinas, arpas, violines y demás) pasen una noche al borde de un manantial, les enviste de cualidades musicales extraordinarias. Esta transferencia se inscribe dentro de la lógica de dones y contradones. Las personas que recibieron la ayuda serán llevadas por las sirenas. Se basa en una creencia de una especie de pacto con el “diablo” o, en su defecto, el *paqu* o *pungu* realizará rituales prescritos, evitando el contacto directo.⁸⁰

A pesar del argumento de Báez y Jorge,⁸¹ la asociación de las sirenas con lo musical es antigua en occidente. Por la creencia en sus encantadoras voces y la armonía de los tañidos de los instrumentos musicales, la iglesia la utilizó para identificarlas con el pecado, la sensualidad, la tentación y la seducción mortal.

Actualmente, encontramos a las sirenas en las piletas de varias plazas, en los murales de algunas piscinas; están visibles en el arte popular cumpliendo funciones culturales variadas entre los andinos. Entre los quechuas ayacuchanos, las sirenas son parte de sus cantares que metaforizan al gran amor del varón, razón por la cual éste tendrá que abandonar a sus padres, como cuando se entona:

Sirena, sirena, *paqcha*
sirena, (bis)
pim willasurqanki
kaypi waqasqayta,
pim willasurqanki
kaypi llakisqayta.
Chay willasunqinim,
mamayta sirvinqa.
Chay willasunqinim,
taytayta sirvinqa.
Intita killata, wata
wataykuspa.
Killata intita, tinku
tinkuykuspa.

Sirena, sirena, sirena de la
catarata, (bis)
¿quién te contó que lloro
aquí?
¿quién te contó que estoy
triste aquí?
Aquel que te contó, servirá
a mi madre,
aquel que te contó, servirá
a mi padre,
amarrando al sol y a la
luna,
uniendo al sol y a la luna.

⁸⁰ L. Millones, *op. cit.*

⁸¹ F. Báez-Jorge, *op. cit.*, pp. 125-139.

En otros casos, como entre los quechuas cusqueños, los cantares a las sirenas metaforizan a los amores prohibidos, a aquellos amores que consumen sus pasiones lo más oculto posible de los ojos de los demás, porque la boca de la gente es peor que cuchillo o navaja, como cuando se entona:

Tutallam visita *mushkayki*
sirinitay.

Runapa siminta manchas-
pay, sirinitay.

Pichinku runas simimpi
sirinitay.

Peor que cuchillo, navaja, siri-
nitay.⁸²

Sólo por las noches te visito sire-
nita.

Temiendo de la boca de la gente,
sirenita.

En su boca llevan un gorrión, si-
renita.

Peor que cuchillo, navaja, sireni-
ta.

Conclusiones

1. La iglesia colonial Santa María Magdalena de Ayacucho, parroquia de indios, habría sido fundada en 1588. Fue destruida por un terremoto en 1719. Las torres fueron reconstruidas en 1757. Al parecer, en años posteriores todavía seguían ampliando algunas partes de la iglesia. El benefactor de la reconstrucción de la torre epistolar habría sido Mauricio Prado, mientras que el alarife fue Pedro Mesa.
2. En el *campanario epistolar* hay ocho sirenas cuyos rostros están tallados frontalmente en alto relieve, mientras que los cuerpos están esculpidos en bajo relieve. Las sirenas sostienen con las manos en alto los pilares y las arquerías del *campanario epistolar*, cuya cúpula se ubica en un espacio liminar entre el cielo y la tierra.
3. Las sirenas son seres mitológicos occidentales que vinieron al Nuevo Mundo traídos por los marinos, clérigos y civiles europeos; luego éstas poblaron los territorios andinos y amazónicos. Su representación transitó de mujer-pájaro a mujer-pez. Simbolizan lo diabólico, la tentación, el deseo, la vanidad, el engaño, la seducción, el encanto, la lujuria, la prostitución, el placer, la corrupción, el gusto por la riqueza, el estancamiento, la pereza, el peligro y la muerte. También representan la abundancia y

⁸² Las palabras sin cursivas indican que se tratan de voces castellanas quechuizadas.

protección del agua, las cualidades musicales del canto y la danza. Además, están relacionadas con los ritos mortuorios, porque conducen a las almas a la otra vida; su música es benéfica para éstas, porque las hace olvidar la vida terrenal y les inspira amor por lo divino.

4. Platón escribió el mito Er, guerrero que muere, retorna y narra lo que observó en la otra vida. Vio unas aperturas en el cielo y la tierra; el juzgamiento de las almas y el viaje a sus destinos finales. Miró la esfera de la tierra, el uso y las torteras que hacen girar a ocho esferas en cuyos interiores estaban ocho sirenas cantando y haciendo un acorde perfecto que tienen que ver con la armonía del mundo. El giro del uso provoca la rotación del cosmos, indicando la ley del perpetuo retorno. La idea sobre las sirenas del *campanario epistolar* en la Magdalena debió provenir de algún religioso dominico; estas sirenas materializan las tradiciones y la teoría de Platón sobre la armonía del universo. Las sirenas están en la *torre epistolar*, porque la izquierda representa lo femenino (idea reforzada por la presencia de rostros femeninos y una venera); mientras que en la *torre del evangelio* predominan los signos masculinos.

5. Las sirenas rebasaron lo marino y, mediante la tradición oral, arquitectura, pintura, escultura, tejido, cerámica, decoraciones y murales, colonizaron territorios andinos y amazónicos. El Titicaca habría sido escenario del encuentro de tradiciones indígenas y occidentales con el ídolo *Copacavana* y los mitos sobre *Quesintuu* y *Vmantuu*. Resultado de varios cambios, las sirenas fueron apropiadas y resignificadas por los andinos, quienes les asignaron nuevos roles culturales como madres y protectoras del agua; donante de cualidades de nadadores y pescadores; raptora de niñas y varones: a las primeras las adopta como su “hija” o las convierte en sirenas; a los segundos los secuestra para sus parejas sexuales. En los Andes, ellas son las benefactoras de la música, el canto y la danza. Por último, entre los quechuas del sur, las sirenas son parte de sus cantares que metaforizan a los amores prohibidos.

Bibliografía

- Alegría, Ciro, *Fábulas y leyendas americanas*, Santiago, Andrés Bello, 1995.
- Amiquero Prado, Jhoel et al., *La semana santa en Ayacucho: historia de una tradición religiosa (siglos XVI-XXI)*, Ayacucho, CERA, 2013.
- Amorós, Pedro, "La tradición en Platón", *Revista Murciana de Antropología*, núm. 8, 2002,
- Ansión, Juan, *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, Gredes, 1987.
- Arguedas, J. M. y F. Izquierdo, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Punto de Lectura, 2011.
- BGP, *Diccionario de Mitología, t. I*, Barcelona, Librería de la Viuda é hijos de Estéban Pujal, 184?
- , *Diccionario de mitología, t. II*, Barcelona, José Tauro, 1858.
- Báez-Jorge, Félix, "Tunupa y las sirenas del lago Titicaca (transformación de un mito)", *La palabra y el hombre*, núm. 76, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1990.
- , "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, 2000.
- Bertonio, Ludovico, *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*, Leipzig, B. G. Teubener, 1879.
- Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.
- , "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- , *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (coord. Félix Báez-Jorge), México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Calancha, Antonio de la y Bernardo de Torres, *Crónicas agustinianas del Perú*, vol. 2. Madrid, Instituto Enrique Flores, Departamento de Misionología Española, 1972.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo, *Sementeras de papel. La regularización de la propiedad ruraa en la Huasteca serrana, 1550-1720*. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.

- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1986.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.
- Cossio del Pomar, Felipe, *Arte del Perú colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- De la Mota y Escobar, Alfonso, “Memoriales”, *En Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos. Recopilación*. Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, v. II, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Tratado de historia de las religiones I*, Madrid, Cristiandad, 1974.
- Espinoza Dávila, Elías, “Periodo colonial. Diócesis de Tuxpan. Su caminar en cinco décadas”, en Juan Navarro Castellanos, *Diócesis de Tuxpan. Su caminar en cinco décadas*, Tuxpan, Jubileo, 2013.
- Gisbert, Teresa y José de Mesa, “La virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María”, *Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, 2011.
- Gisbert, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert y CIA, 2004.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlanetokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- González, E. et al., *Ayacucho. San Juan de la Frontera de Huamanga*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1996.
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América (siglo XVIII)*, t. II y último, Madrid, América, 1918.
- Landeo, Pablo, *Categorías andinas para una aproximación al Willakuy*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.
- López-Peláez, María Paz, “Extrañas interpretaciones de las sirenas en la iconografía renacentista barroca. Un estudio desde la emblemática”, *De arte: revista de historia del arte*, León, España, Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras, núm. 6, 2007.
- Macara, Pablo y Rosaura Andábal, *Flora y fauna de Sarhua, Pintura y palabra*, Lima, UNMSM, BCRP, IFEA, EHP, 1999.
- Medina, P. M. (1942). *Monumentos coloniales de Huamanga (Ayacucho)*, Ayacucho, La Miniatura.
- Mesa Gisbert, Carlos D., *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*, La Paz, Gisbert Editorial, 2013.

- Millones, Luis, "Viajando con Tomoeda: en busca de Viracocha", *Tomoeda. Archivo etnográfico Raqchi-Copacabanba*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.
- Millones, Luis y Hiroyasu Tomoeda, "Las sirenas de Sarhua", *Letras*, año LXXV, Lima, UNMSM, 2004.
- Ministerio de Educación (MINEDU), *Relatos amazónicos*, Lima, Gráfica Técnica, 2003.
- Ortiz Rescanieri, Alejandro, *Sobre el tema de la pasión, Mitología andino-amazónico*, Lima, FE-PUCP, 2004.
- Otaola, Paloma, *Tradicón y modernidad en los escritos musicales de Juan Bermudo*, Zaragoza, Reichenberg-Kassel, 2000.
- Ovidio, Publio, *Metamorfosis*, Madrid, Gredos, 2008.
- Palma, Ricardo, *Tradiciones peruanas*, t. III, Barcelona, Montaner y Simón, 1984.
- Pérez, Igor y Enrique García, *Irlanda y el Atlántico ibérico: movilidad, participación e intercambio cultural, 1580-1823*, Madrid, Albatros, 2010.
- Platón, "Critias o la Atlántida", *Obras completas*, t. 6, Madrid, Patricio de Acárata, 1872.
- Platón, "La República", *Obras completas*, Madrid, Patricio de Acárata, 1872.
- Quiroz Uría, Sitna, *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis/ Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Tamaulipas/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008.
- Regan, Jaime, *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la amazonía*, Iquitos, Ceta, 2010.
- Revilla, Paola, "Quesintuu y Umantuu: Sirenas y memoria andina", *Runa*, XXXIII Buenos Aires, FFYL-UBA, 2012.
- Rodríguez, Laura, "Las sirenas", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, núm. 1, Madrid Universidad Complutense, 2009.
- Roig, Fernando, *Simbología cristiana*, Barcelona, Juan Flores, 1958.
- San Cristóbal, Antonio, *Ayacucho o la pervivencia del barroco*, Ayacucho, Simposio sobre la evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII, 1992.
- , *Esplendor del barroco en Ayacucho*, Lima, Banco Latino, 1998.
- Taipe Campos, Néstor Godofredo, "Los seres mitológicos en la tradición oral de los pueblos ribereños del Napo", *Alteritas, Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, (Miradas interdisciplinarias de los pueblos andinos y amazónicos)*, año 6, núm. 7 Ayacucho, UNSCH, 2017.

- Toro Montalvo, César, *Mitos y leyendas del Perú. Selva*, Lima, Fondo Editorial Cultura Peruana, 2016.
- Trías, Eugenio, “El canto de las sirenas”, *En-Claves del pensamiento*, año II, núm. 4, México, 2008.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Ensayo de un diccionario de artífices de la América meridional*, Burgos, Aldecoa, 1968.
- Vásquez, José María, *Huamanga: Historia, tradición y cultura*, Ayacucho, Publigráf, 2011.

Sobre los autores

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor investigador en Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la misma casa de estudios. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Director académico de la revista *Intersticios: Filosofía, arte, religión*, de la Universidad Intercontinental y Presidente del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular.

Contacto: [gomez_ramiro@hotmail.com]

Alicia María Juárez Becerril

Investigadora huésped por estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Conacyt, Nivel I. Profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia en la carrera de Sociología, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora y maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Autora de libros, capítulos y artículos relacionados con la “cosmovisión, ritualidad y meteorología indígena” de las comunidades mesoamericanas actuales.

Contacto: [aliciamjb@hotmail.com]

Laura Aréchiga Jurado

Doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Líneas de investigación: paisaje ritual, Cristo, intercambio y reciprocidad, religión popular. Investigadora independiente. Profesora en el Colegio Maguen David.

Contacto: [lamalia1010@gmail.com]

Yuyultzin Pérez Apango

Licenciada en Historia por la Universidad Veracruzana. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la línea de Historia y Antropología de los pueblos originarios. Ha participado en distintos proyectos de investigación sobre el tema de cosmovisión, ritual y música en la Huasteca veracruzana. Realizó una estancia de investigación en el Departamento de Historia y Ciencias de la Música, en la Universidad de Granada, España. Ha sido ponente en distintos coloquios, festivales, seminarios y congresos sobre su línea de estudio.

Contacto: [perez.apango92@gmail.com]

Adelina Suzan Morales

Licenciada en Arqueología y maestra y doctora en Historia y Etnohistoria. Investigación etnográfica acerca del calendario de fiestas litúrgicas y su relación con el culto a los cerros y la lluvia, en los municipios de Jalcomulco y Xico, Veracruz, región de Bosque de Niebla, en el Centro de Veracruz. Línea de investigación: Religiosidad popular y cosmovisión mesoamericana.

Contacto: [suzanma@hotmail.com]

Ana Laura Vázquez Martínez

Estudiante de doctorado en el Programa de Estudios Mesoamericanos, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Historia Internacional por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y pasante de la licenciatura en Sociología por la UNAM. Ha colaborado como profesora adjunta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, y en la licenciatura en Etnohistoria en la ENAH. Ha trabajado como asistente de investigación en la División de Historia, CIDE, CEH, El Colegio de México. Acreedora de una mención honorífica en el Premio INAH-Francisco Javier Clavijero en el área de Historia-Etnohistoria, 2013.

Contacto: [lauravazquezmartinez@hotmail.com]

Alba Patricia Hernández Soc

Doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), titulada con mención honorífica y recomendación para pu-

blicación con la tesis *Territorio, tiempo y ritualidad entre los pueblos mayas de Guatemala*. [Diálogo histórico, cultural y social]. Profesora titular de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, y profesora en la Universidad Abierta y a Distancia de México (Unadm) en la carrera de Desarrollo Comunitario. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores Cuautla-Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), con el tema de investigación *Desplazamiento forzado interno en Guerrero*. Colaboró como investigadora en el Programa Nacional Etnografía de las regiones indígenas de México, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el tema *Pueblos indígenas y procesos socioambientales: percepciones y prácticas*. Miembro fundador del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular que preside la Universidad Intercontinental (UIC). Línea de especialidad: religión maya quiché y maya ixil de Guatemala. Autora de artículos en libros y revistas especializadas y de divulgación. Ha dictaminado artículos para la UIC, UNAM, UAEM y para la University of Alberta, Canadá.
Contacto: [socpatricia@hotmail.com]

Luis Millones y Renata Mayer

Miembros del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, centro independiente de investigación y publicaciones dedicado a los estudios andinos. Han publicado cinco libros y numerosos artículos escritos en conjunto, como resultado de su trabajo de campo y archivos en los últimos 25 años. El capítulo con el que participa en este libro es un análisis de la religiosidad indígena contemporánea, en el que puede verse la interpretación de la versión popular española (que sigue o ignora la propuesta de la Iglesia) con los remanentes de las diversas propuestas regionales de las etnias andinas.
Contacto: [atoqmillones@gmail.com]

Walter Pariona Cabrera

Estudió Antropología Social y Educación en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSH), Ayacucho. Doctor en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Ha publicado dos libros. En los últimos 20 años ha trabajado en asuntos relacionados con la Antropología de la Salud, presentándose en países de Sudamérica y El Caribe. Es miembro del Comité Editorial de *ALTERNITAS*, revista de estudios socioculturales andino-amazónicos, que se publica

en la ciudad de Ayacucho. Actualmente es docente Principal de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNSCH, Ayacucho.

Contacto: [parionawalter@yahoo.es]

Néstor G. Taipe Campos

Antropólogo por la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP). Maestro y doctor en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Trabajó en instituciones relacionadas con el desarrollo rural, los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y la docencia universitaria en las escuelas de posgrado de la Universidad Nacional del Centro del Perú; la Universidad Peruana Los Andes; la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). Actualmente es docente en la Escuela Profesional de Antropología Social y director la Dirección del Centro de Capacitación en Investigación e Innovación del Vicerrectorado de Investigación en la UNSCH.

Contacto: [ngtaipe@yahoo.com]

Raúl H. Mancilla Mantilla

Artista plástico por la Escuela Superior de Bellas Artes *Felipe Guamán Poma de Ayala*, de Ayacucho. Arqueólogo por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). Candidato a magíster en Antropología por la Escuela de Posgrado, de la UNSCH. Miembro del Patronato Cultural de Ayacucho. Especialista en Conservación en la Dirección Desconcentrada de Cultura Ayacucho/Ministerio de Cultura. Estudia el arte colonial en la ciudad de Ayacucho.

Contacto: [ramancill858@hotmail.com]

