



## Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días<sup>1</sup>

Johanna Broda\*

### 1. La temática, el punto de partida

En este breve texto el punto de partida es el tema de las investigaciones a partir del cual se hace la reflexión. En cuanto a estos temas, me enfoqué años atrás en estudiar las fiestas del calendario ritual mexica en su relación con la sociedad y el estado prehispánico y la participación de los grupos sociales en estos ritos. A partir del estudio de los cronistas, me di cuenta de que estos textos históricos eran de una riqueza tal que permitían elaborar una verdadera *etnografía de los ritos prehispánicos* y explorar las interrelaciones estrechas que existían entre el culto y la sociedad mexica, la estratificación social, y las relaciones socio-económicas y políticas existentes en Mesoamérica en el momento de la Conquista española. La actividad económica fundamental era la agricultura del maíz, que dependía estrechamente de los ciclos climáticos y de las condiciones ambientales de la geografía de Mesoamérica. Estas condiciones naturales y económicas de las sociedades prehispánicas

incidieron de una manera determinante en la conformación de su ideología y cosmovisión a lo largo de los siglos, si no de milenios (Broda 2006).

En este contexto he dedicado mucha atención a estudiar el tema del culto agrícola y su relación con el medio ambiente y los ciclos de la naturaleza, y más específicamente el culto de la lluvia, de los cerros y del maíz. En el ciclo anual de fiestas mexicas, estos cultos formaban la estructura básica encontrándose estrechamente vinculados. Existe documentación etnohistórica abundante al respecto.<sup>2</sup> El maíz sigue siendo el alimento sagrado que simboliza el sustento de la población indígena no sólo en México y Guatemala, sino también para amplias regiones de la América Indígena desde los indios pueblo de Nuevo México y Arizona hasta los Andes. Considero que este aspecto comparativo también tiene un gran interés. Existen ciertos conceptos fundamentales en la cosmovisión y ritualidad que comparten estas regiones heredadas

\*La doctora Johanna Broda es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM

<sup>1</sup> Agradezco a la Coordinación de Antropología y a los organizadores la invitación de participar con una Conferencia (el 2 de marzo 2007) en el Seminario "*Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio: Cosmovisiones y mitología*" así como en el presente debate que surgió a partir del Seminario. Considero que es muy importante tener la oportunidad de exponer algunos resultados de nuestras investigaciones y las reflexiones que se plantean acerca de ellas, y recibir críticas y comentarios generando así una discusión académica que considero necesaria. Nos hace consciente, de las premisas y las interpretaciones que maneja cada uno de nosotros en sus estudios los cuales son determinantes para los resultados que se obtienen.

<sup>2</sup> Broda 1971, 2004a; cfr. también Medina 1989, 2001; Good, 2004b.

de las civilizaciones precolombinas, lo que ha motivado a Gordon Brotherston (1998) a hablar de la *Tradición del Cuarto Mundo*. He explorado en mayor detalle algunos de estos aspectos, sobre todo en relación con el culto de la lluvia, las montañas sagradas y el maíz (Broda s.f.a).

En años recientes he combinado crecientemente el estudio de la ritualidad y la cosmovisión prehispánicas con la *etnografía de las fiestas indígenas en la actualidad*. El interés por estos temas fue mi punto de partida al iniciar el estudio del culto prehispánico hace muchos años, pero en cuanto a la gran cantidad de datos etnográficos existentes, me perdía en los detalles, y los trabajos sobre "sincretismo" y "aculturación" que existían entonces, me resultaban insatisfactorios. En años recientes, se han hecho avances en estos campos y se ha acumulado abundante información etnográfica acerca de cosmovisión y ritualidad. También se ha avanzado en la investigación acerca de las instituciones religiosas y las creencias indígenas durante la Colonia, la labor de los órdenes, la creación de las cofradías, las jerarquías



Matrimonio del Señor Llamas. Códice Azoyú 1, reverso, folio 1, D (tomado de Vega, 1991)

de cargos, etc. Se han propuesto nuevos planteamientos teóricos y estudios concretos acerca del sincretismo religioso, la re-elaboración simbólica de creencias y prácticas, y acerca del culto a los santos católicos como expresión del sincretismo. Es fundamental recuperar más información acerca de los complejos procesos históricos en los cuales las comunidades indígenas se han visto envueltas después de la Conquista, pero si bien la influencia española fue determinante, "los indígenas no deben ser vistos sólo como receptores pasivos de es-

tos procesos de imposición, sino que reelaboraron creativamente sus formas de vida, su cultura y su religión integrando elementos de ambas tradiciones culturales en una nueva forma de religiosidad popular" (Báez-Jorge 1994, 1998; Broda y Báez-Jorge coords. 2001, Broda y Good coords. 2004).

Una diferencia fundamental con el periodo prehispánico era la articulación con la sociedad mayor que se produjo a partir de la Conquista. Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y "se convirtieron en cultos campesinos locales". La nueva religión de estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella. Algunas ceremonias se practicaban clandestinamente, otras continuaban celebrándose como rituales públicos en un ámbito sincrético, "y de esta manera han constituido mecanismos de resistencia étnica y de la reproducción de identidades locales hasta nuestros días".

Con estos planteamientos teóricos he llevado a cabo estudios acerca de la ritualidad indígena, en colaboración con varios colegas y estudiantes del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria y de Antropología de la ENAH (Broda y Good coords. 2004). Al aplicar una estrategia coherente de investigación, los resultados son sorprendentes. Dentro de los complejos procesos de cambio y continuidad, me he limitado a investigar el tema del culto de la lluvia, de los cerros y del maíz, es decir los ritos del ciclo agrícola. En este aspecto de la vida de las comunidades, íntimamente vinculado con su entorno geográfico, el clima, las estaciones y las prácticas agrícolas de subsistencia, existen grandes continuidades con los ritos y la cosmovisión prehispánicos.

Los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvias que se siguen practicando en muchas regiones indígenas de México. Hoy en día los ritos se dirigen a la Santa Cruz, que sin embargo, reúne características de las deidades prehispánicas de la tierra y del maíz, y muchos elementos estructurales de estos rituales reproducen de forma sincrética estas tradiciones ancestrales (Broda 2001b).

## 2. La definición de conceptos

Para abordar el estudio de estos temas y contribuir al debate en cuestión, la definición de conceptos es una tarea fundamental. La antropología es el estudio sistemático y comparativo de las sociedades humanas. Una característica importante de la antropología con su énfasis en la sociedad y la cultura, en la organización social y las expresiones

simbólicas de la sociedad, es que propone un estudio holístico que integra los diferentes aspectos de la vida social. Este estudio relaciona el comportamiento observado y los textos registrados con su matriz contextual (Wolf 2001: 33). En cuanto a las diferentes manifestaciones sociales y culturales, la perspectiva, además, es comparativa, se concentra no tanto en los rasgos únicos sino en estructuras y patrones que son comparables con aquellas de otras sociedades.

De acuerdo con el enfoque planteado, "la religión, como categoría global, no sólo se refiere a las creencias, sino también a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y ritos, no sólo ideas". Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social. (Broda 2001a). Desde este punto de vista, la religión es, ante todo, un sistema de acción, es vida social, y los ritos constituyen un aspecto sobresaliente que se presta para ser investigado mediante el trabajo de campo. Los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente.

Sin embargo, cosmovisión y ritual forman una unidad. Hemos definido la cosmovisión como "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (Broda 1991: 462). El término de cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, los mitos, las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión.

En este sentido, en mis investigaciones he vinculado el uso del concepto de cosmovisión ante todo a su estrecha relación con la observación de la naturaleza definiendo esta última en el sentido de "la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos" (1991: 462). Esta actividad contiene una serie de elementos "científicos", es decir de observación exacta, y se basa en datos empíricos concretos.

Si bien estoy consciente de que puede resultar polémico hablar de "ciencia" en el México prehispánico, me adhiero a la posición que afirma que uno de los principios básicos del método científico es "la construcción de un sistema basado en hechos observables cuyos resultados pueden ser



Fragmento del Mapa 2. Códice Azoyú 1, reverso, folio 3, 1 (tomado de Vega, 1991)

comparados sistemáticamente con las observaciones subsiguientes para confirmar su exactitud" (Coleman 1967: 31). La observación científica se aplica al mundo natural que rodea al hombre, al medio en que vive como ser físico y social. Esta posición teórica nos permite situar la problemática por estudiar dentro de una perspectiva histórica, y analizar así los conocimientos científicos de un pueblo en su contexto sociocultural.

La actitud hacia la naturaleza y su conceptualización constituyen una reelaboración en la conciencia social -a través del "prisma" que esta conciencia constituye- de las condiciones naturales mediatizadas por la cultura. Estas últimas nunca se presentan de forma igual en diferentes sociedades; no existe una percepción "pura" desligada de las condiciones e instituciones sociales en las cuales nace (Broda 1991: 462). En este sentido vemos que "la naturaleza" o "el mundo natural" también se ha conceptualizado de manera distinta en las diferentes etapas históricas y en las culturas. Sin embargo, si bien se trata de estudiar la variación en las representaciones o imágenes de la naturaleza que las culturas han creado, partimos aquí de la posición de que el mundo real (la naturaleza) efectivamente existe siendo percibido e interpretado de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen la primacía sobre el mundo real. Esta aclaración sirve en cuanto a la postura de ciertas corrientes teóricas que dan la primacía a la idea sobre la realidad.

Quizás precisamente por esto nos importa afirmar que la cosmovisión prehispánica en cuanto contemplación de, y reflexión sobre la naturaleza, contenía un cúmulo de observaciones exactas. En esta perspectiva nos acercamos a la religión mesoamericana y su exuberante mitología y ritualidad, partiendo de su fundamento en la observación de la naturaleza. Una de las principales motivaciones subyacentes de la religión y del culto público era la de controlar las manifestaciones contradictorias de los fenómenos naturales mediante los ritos. Al mismo tiempo hay que señalar que la observación precisa que se evidenciaba en muchas de estas prácticas, se entremezclaba también con el mito y la magia. Existía una relación dialéctica entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y cosmovisión.

La religión forma una parte integral de la cultura. *El concepto de cultura* que usa la antropología depende de su enfoque teórico. Un antropólogo que influyó mucho en la discusión sobre cultura y religión, ha sido el estadounidense Clifford Geertz (1987) quien definió la cultura como *un sistema de símbolos compartidos, símbolos cargados de significados*. La meta de la etnografía la ve Geertz en la interpretación de los significados manejados colectivamente dentro de estos sistemas de símbolos. Según su propuesta, los tejidos culturales pueden ser leídos como *textos*. Geertz es uno de los principales exponentes de la Antropología Simbólica que maneja un concepto de cultura desligado de los procesos sociales y la historia. Catharine Good (2004a) ha argumentado con detalle una crítica a la coherencia interna de los planteamientos teóricos de Geertz, si bien reconoce al mismo tiempo sus aportes etnográficos. Otro de los críticos de Geertz ha sido Eric Wolf quien ha defendido una posición opuesta. Según este último autor,

En cuanto ubicamos la realidad de la sociedad en alineamientos sociales históricamente cambiantes, imperfectamente unidos, múltiples y ramificados, nos hallamos con que el concepto de una cultura fija, unitaria y vinculada debe ceder el paso a un sentimiento de fluidez y permeabilidad de conjuntos culturales..... De este modo, *'una cultura'* se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables. (Wolf 1987: 467,468).

Coincido con Eric Wolf, quien considera el concepto de ideología como un eje de primera importancia para examinar las distintas formas asu-

midas por la conciencia social. Según he argumentado en anteriores trabajos, la ideología constituye el producto histórico de las sociedades complejas en las que ha surgido una diferenciación interna entre los gobernantes y el pueblo, sociedades que han creado formas estatales de gobierno e instituciones que propagan la versión oficial de la ideología y la cosmovisión. De esta manera, el concepto de ideología implica distinguir entre "la realidad social objetiva" y la "explicación" que una sociedad concreta da de esta realidad (Broda 1991).

En esta misma perspectiva Eric Wolf ha señalado, sobre todo en su obra más reciente (2001), que la construcción de las ideologías como producto histórico, se genera entre grupos sociales con frecuencia antagónicos y en circunstancias políticas concretas. Las ideologías no se construyen en el vacío de unas mentes abstractas sino dentro de determinados parámetros de una sociedad dada, *"El proceso de construcción de las ideologías no es sólo cognoscitivo, sino que también involucra el ejercicio del poder"*. Por eso debe estudiarse la religión en relación con los procesos hegemónicos del poder.

En este sentido, Wolf argumenta que

la naturaleza no da sus significados a las cosas; los hombres son los que los desarrollan e imponen .... Esta capacidad de otorgar significados, de 'nombrar' (dar nombre) a las cosas, actos e ideas, es una fuente de poder. El control de la comunicación permite a los administradores de ideología establecer las categorías por medio de las cuales se va apercibir la realidad.... Por consiguiente, la construcción y mantenimiento de un conjunto de comunicaciones ideológicas es un proceso social, que no puede ser explicado meramente como la actuación formal de una



Señor Cabeza de Caracoles de Hojas. Códice Azoyú 1, anverso, folio 36 (tomado de Vega, 1991)

lógica cultural interna.....[Y finalmente], si la edificación de ideología es por naturaleza un acto social, la consecuencia que se sigue es que los procesos por medio de los cuales se construyen las ideologías tienen lugar dentro del tiempo histórico y bajo circunstancias definibles (2001: 468, 469).

Al insistir en que el análisis antropológico tiene que situarse en un marco histórico concreto, en un momento histórico y en un contexto institucional, nos remitimos a una posición expresada por el gran investigador de las culturas indígenas de México, Paul Kirchhoff, hace más de medio siglo cuando afirmó que

[la etnología constituye una parte integral del estudio] de la sociedad humana en general. Dicha ciencia es la historia. Porque la única manera de estudiar la sociedad humana en todas sus manifestaciones e interrelaciones, es estudiarla en su cambio continuo, es decir, en su desarrollo, su evolución, su historia... (Kirchhoff [1937] 1979: 11).

En esta misma perspectiva, Eric Wolf escribió su obra fundamental, intitulada *Europa y la gente sin historia* (1987). En ella señala que con el establecimiento de las ramas de las ciencias en el siglo XIX, se crearon las especializaciones y esto condujo a una tendencia de desligar unas de otras mientras que conceptualmente las ciencias están interrelacionadas ya que se refieren a la totalidad de la vida humana como una realidad histórica (1987: 20-22).

Además, muchas veces se ha dicho que la antropología es "el estudio de los pueblos sin escritura" -los que no dejaron documentación histórica- y Eric Wolf apunta cómo esto implicaba que se trataba de "pueblos o gente sin historia". Sin embargo esto es una falacia, *todos los pueblos tienen y han tenido historia*. Las que se considera que no tuvieron historia han sido las clases subalternas ya que la historia generalmente se ha escrito desde el poder y por el otro lado, a partir de la expansión europea en los siglos XV y XVI, de las conquistas en América y Asia, y la creación de las colonias, la escritura histórica dominante ha querido eliminar la historia de los pueblos conquistados, despojarlos ideológicamente de su propia historia.

Otro autor que desde su propia posición comparte este enfoque es el sociólogo Gilberto Giménez, uno de los pioneros del estudio de la religiosidad popular en México (1978). Giménez señala que al investigar fenómenos culturales se estudian "formas culturales objetivadas". De



Guerreros de Tlachinolán conquistando pueblos. Códice Azoyú 1, anverso, folio 22 (tomado de Vega, 1991)

acuerdo con este autor, "la cultura no existe sin sujetos ni sujetos sin cultura" (2001: 11) y en este sentido afirma que

una característica esencial de los fenómenos histórico-culturales como la religión, que constituyen el objeto propio de las disciplinas sociales, es la imposibilidad epistemológica de disociarlos de un contexto espacio-temporal determinado. (Giménez 1996: 22).

Con referencia al estudio de la religiosidad popular de los grupos étnicos de México, Félix Báez-Jorge (1988) también ha señalado que,

de acuerdo con la visión teórica de una antropología social interesada en estudiar los hechos como procesos de formación, lo que consideramos el presente, sólo puede ser aprehendido en su complejidad estructural si partimos de su desarrollo histórico (1988: 24).

En este sentido estamos planteando aquí el proceso creativo de transformación de la cultura de los pueblos indígenas de México y su estudio histórico y antropológico.

3. Procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista: el sincretismo y la religiosidad popular  
En las transformaciones de las culturas indígenas mesoamericanas a partir de la Conquista, se trata de procesos históricos de larga duración en el sentido de Fernand Braudel (1974), que han sido

analizados también por Alfredo López Austin (1990, 2001). Este último investigador señala que ya desde la época prehispánica, Mesoamérica no ha sido un área cultural "uniforme y permanente de estructuras cohesivas" sino que es producto de una compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales. Este proceso, apunta López-Austin, hizo posible que *"la historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos [actuaran] dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales"* (1990: 30-31). Dentro de esta tradición histórica de larga duración, existe, según la propuesta de López-Austin (2001), un *"núcleo duro"*, un conjunto articulado de conceptos de la cosmovisión que se gestó a lo largo de la historia prehispánica y cuyas manifestaciones han sobrevivido, en algunos casos, la ruptura de la Conquista.

Coincido con López Austin en que muchos rasgos de la cosmovisión que estudiamos hoy en día pertenecen a la larga tradición de la cultura mesoamericana que tuvo los inicios de su desarrollo por lo menos, desde el segundo milenio a.C. (Kirchhoff 1943) Manejamos el concepto de Mesoamérica como *área cultural de alta civilización que estaba fundamentada en la comunicación y los intercambios constantes entre los pueblos que habitaron en ella. En este sentido, sus límites no eran rígidos, cambiaron a lo largo de la historia y hubo relaciones más allá de sus fronteras.* Por otra parte, más allá de Mesoamérica existían también intercambios y relaciones a lo largo de la historia precolombina, la investigación demuestra esta herencia común.

Sin embargo, hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia intacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas. Para abordar el periodo colonial, hay que tomar en cuenta *el fenómeno del sincretismo*; éste es el producto del cambio cultural que ha operado en la historia de México y que ha establecido múltiples articulaciones entre el mundo rural y el poder hegemónico. De acuerdo con Félix Báez-Jorge, la Colonia es *"conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad"* (1998: 65).

Por otra parte, el hecho de que tantos rasgos y elementos conceptuales de las culturas indígenas americanas sigan vivos hasta el día de hoy, implica que se hayan transmitido y/o recreado de generación a generación después de la Conquista. Sin embargo, éste es un campo poco estudiado en la documentación histórica ya que las fuentes raras veces hablan directamente de la respuesta que la población indígena tuvo frente a la imposición de la religión y cultura occidentales. Antes se hablaba de los procesos de *aculturación*, pero el término se ha criticado justificadamente ya que sugiere un proceso demasiado mecánico y de intercambio de elementos aislados. Parece más atinado hablar de *reinterpretación simbólica* y de *sincretismo*.<sup>1</sup>

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas, ha tenido una respuesta creativa y ha desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.

Hablando de la historia colonial, resulta sumamente interesante estudiar los procesos de la



Señor Lluvia. Códice Azoyú 1, anverso, folio 5 (tomado de Vega, 1991)

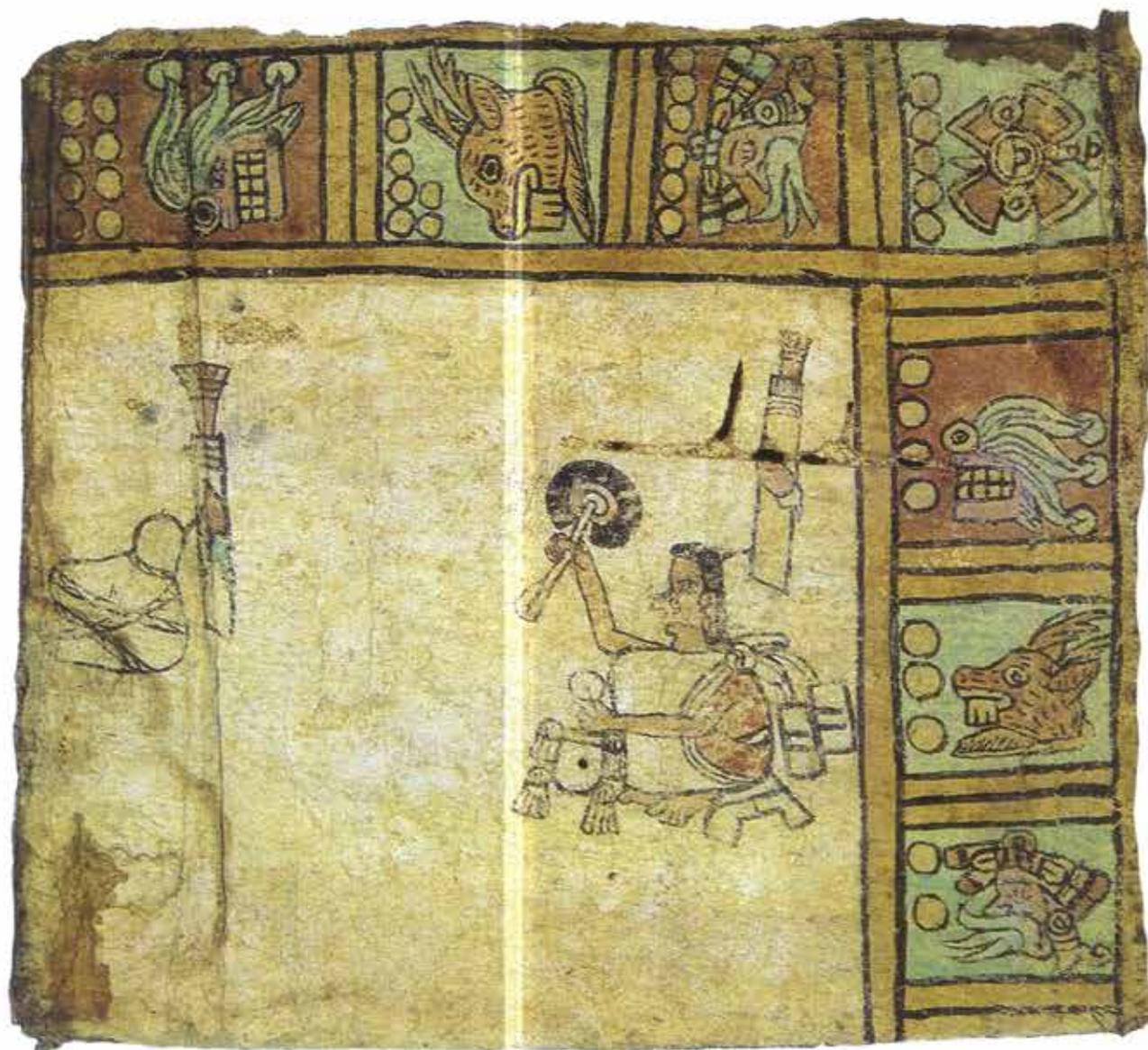
<sup>1</sup> Vale la pena retomar los textos fundamentales de Aguirre Beltrán sobre estos temas (1986, 1991a,b). Cfr. también Bartolomé y Barabás 1982; Barabás 2006; Millán s.f.

introducción de las instituciones del imperio español en las diferentes regiones de América y analizar cómo éstos incidieron en la reorganización de las poblaciones conquistadas. Se creó una organización política que incidió de manera importante en la forma de organización de las comunidades campesinas, surgieron nuevos circuitos económicos que vincularon a los indios con la economía española y se implantó la política de la evangelización. En el siglo XVI las órdenes mendicantes -es decir, los franciscanos, dominicos y agustinos- jugaron un papel fundamental en este proceso, desde fines del siglo XVI los jesuitas también iniciaron su labor en diferentes partes del imperio español. Se introdujo el culto católico con sus principales fiestas. En la segunda mitad del siglo XVI, después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa, el impulso que se dio a la veneración de la Virgen María y al culto a los santos patronos produjo efectos profundos en América que permi-

tieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de la cultura indígena. La religiosidad barroca, a partir de la política de la misma Iglesia Católica, permitió la elaboración de estos cultos en las fiestas católicas con una amplia participación popular.

En cuanto al estudio de la historia colonial, hay que mencionar la obra de Serge Gruzinski (1991, 1994) quien se enfoca en la imposición del cristianismo, el profundo efecto que tuvieron las imágenes y los confesionarios sobre la mente de los recién evangelizados y las clases populares en las ciudades de la Nueva España. También hay que señalar las importantes aportaciones del historiador Antonio Rubial (1993, 1996) al respecto.

Por otra parte, el antropólogo Félix Báez-Jorge se ha adentrado de manera significativa en estos temas -aporta un cúmulo de datos empíricos y ha delineado un enfoque teórico novedoso y creativo-. En su libro *Los oficios de las diosas*



Gobierno breve del Señor Caña-Chille. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 12 (tomado de Vega, 1991)

(1988) investigó la conceptualización de las diosas de la tierra, el agua y la luna, y su permanencia en el imaginario colectivo de los diferentes grupos indígenas de México. En su libro *Entre los naguales y los santos* (1998) versa acerca de la reinterpretación simbólica que diferentes grupos étnicos han hecho alrededor de santos y vírgenes, los santuarios mexicanos y la dinámica de las devociones populares. De esta manera hace una importante aportación a la discusión de la religiosidad popular en la Nueva España y en el México actual.

Con referencia al proceso histórico, Báez-Jorge constata que,

Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como *mediadores simbólicos* que, en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices (Báez-Jorge y Gómez 2001: 391-392).

A partir de estos conceptos, podemos delinear los procesos que configuraron el *sincretismo*. En la Colonia tiene lugar una *reinterpretación simbólica* y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. En este contexto, un aspecto fundamental es las *propiedades retentivas* de las ideologías religiosas.

Debido a la eliminación de la clase gobernante prehispánica y al establecimiento de la sociedad colonial con su compleja estratificación interna en la que los indios ocuparon el escalón más bajo, las expresiones religiosas de estos últimos se convirtieron en "religiosidad popular", una religiosidad distante de la ortodoxia de la Iglesia Católica oficial. El sincretismo resulta ser un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa "articulaciones y contradicciones históricamente configuradas" (Báez-Jorge 1994: 30).

En este contexto se inserta el culto católico a los santos patronos, advocaciones de las comunidades indígenas que ocupan un lugar protagónico en los complejos procesos ideológicos desencadenados por la Conquista. Las imágenes mismas de cristos, vírgenes y santos ejercieron una poderosa



Señor Caña-Chile. Códice Azoyú 1, anverso, folio 12 (tomado de Vega, 1991)

atracción sobre los indios que estaban acostumbrados a las imágenes en bulto de sus dioses. Otra dimensión de la religiosidad popular es su carácter devocional, que se manifiesta en prácticas propiciatorias a través de mandas, procesiones y peregrinaciones. La importancia de los santuarios consiste en reunir periódicamente en ellos gran afluencia de peregrinos (Giménez 1978). Todos estos aspectos de la religión popular y su sincretismo característico surgieron a partir de las política misma de la Iglesia Católica de la Contrarreforma.

Así, las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación. Las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la jerarquía eclesiástica colonial. En estos procesos, la intermediación de los santos y sus advocaciones han constituido, -en palabras de Báez-Jorge-, "el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas [han interactuado] de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social." (1998: 248, 249).

Estos procesos ideológicos que han tenido lugar al interior de las comunidades indígenas, han sido fundamentales para la reproducción y cohesión de los grupos étnicos. Por otra parte, la nueva religión popular que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza, según hemos mencionado al inicio de este texto (manifestaciones en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la llu-

vía, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Éstos son los aspectos donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión.

#### 4. Procesos de globalización recientes

Naturalmente, esto no quiere decir que las tradiciones mesoamericanas, en su articulación con la sociedad mayor, no estén expuestas en la actualidad a fuertes presiones desde afuera. Hoy en día el sistema capitalista mundial se hace cada vez más presente también a nivel local. Estamos conscientes de que los procesos recientes de la

globalización inciden gravemente en la situación del campo mexicano, particularmente en las apartadas regiones indígenas del país, generando los fenómenos de la migración temporal y/o permanente y la destrucción de modos de vida tradicionales. Los efectos sobre las culturas locales son muy negativos. Sin embargo, a pesar de estos embates de la modernidad las comunidades aún siguen reproduciéndose culturalmente y en estos procesos, la vida ceremonial juega un papel fundamental para cohesionar a los miembros del grupo y fortalecer la identidad étnica.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.
- *El proceso de aculturación*, Obra Antropológica, volumen VI, México, FCE, 1991a.
- *Regiones de Refugio*, Obra Antropológica, volumen IX, México, FCE, 1991b.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988 (2ª edición, 2000).
- *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.
- *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- BÁEZ-JORGE, Félix y Arturo Gómez Martínez, "Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.).
- BARABÁS, Alicia M., *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religión en Oaxaca*, México, INAH-Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Barabás, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH, 1982.
- BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, volumen 6: 245-327, Madrid, 1971.
- "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski and Lucrecia Maupomé eds.: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*: 461-500, México, IIH, UNAM, 1991.
- "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), pp.15-46, 2001ª.
- "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), pp. 165-238, 2001b.
- "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), pp. 35-60, 2004a.
- "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica," en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), pp. 61-81, 2004b.
- "La etnografía de los ritos mesoamericanos: una perspectiva etnohistórica interdisciplinaria", en *Etnohistoria, Visión Alternativa del Tiempo*, México, INAH, pp. 49-60, 2006.
- "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la Historia: Historia Comparada*, México, IIH, UNAM, s.f. (en prensa).
- BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.
- BRODA, Johanna, y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-IIH/UNAM, 2004.
- BROTHERSTON, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- COLEMAN, James A., *Early Theories of the Universe*, New York, The New American Library, 1967.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- GIMÉNEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., México, 1978.
- "El debate actual sobre modernidad y religión", Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, CEMCA-UNAM, pp. 1-22, 1996.
- "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, pp. 5-14, 2001.

- GOOD Eshelman, Catherine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Catharine Good, (coords), pp. 127 - 150, 2004a.
- "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good, (coords), pp. 153-176, 2004b.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI - XVIII*, FCE., México, 1991.
- "La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492 - 2019)", FCE., México, 1994.
- KIRCHHOFF, Paul, *Mesoamerica, Acta Americana*, volumen I, México 1943.
- "Etnología, materialismo histórico y método dialéctico", México, *Antropología y Marxismo*, año 1, número1, pp.11-38, 1979.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), pp.47-65, 2001.
- MEDINA, Andrés, "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Yoko Sugaira y Mari Carmen Serra Puche (eds.), *Etnoarqueología (Primer Coloquio Bosch-Gimpera)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989.
- En las cuatro esquinas, en el centro*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2000.
- MILLÁN, Saúl, "El sincretismo a prueba: la matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", texto inédito, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, s.f.
- RUBIAL García, Antonio, "Taumaturgos, dioses y héroes. La función de los Santos en los ámbitos religiosos novohispanos", Monterrey, *Investigaciones Religiosas*, número1, pp. 7-25, 1999.
- La hermana pobreza; el franciscano de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996
- WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.
- Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001.



Lámina que muestra la importancia por representar el gobierno de dos señores. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 13 (tomado de Vega, 1991)