

DOSSIER

LOS PAISAJES RITUALES DE LAS COMUNIDADES MESOAMERICANAS Y SUS PROCESOS HISTÓRICOS DE TRANSFORMACIÓN

RITUAL LANDSCAPES OF MESOAMERICAN COMMUNITIES AND
THEIR HISTORICAL PROCESSES OF TRANSFORMATION

JOHANNA BRODA*

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, Del. Coyoacan, 04510 CDMX.

Johanna Broda es doctora en Etnología por la Universidad de Viena. Entre 1973 y 1979 fue Investigadora del CIESAS, y desde 1980 es Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel III. En 2008 obtuvo el Premio Universidad Nacional, en Investigación en Ciencias Sociales. Es autora y co-coordinadora de numerosas publicaciones entre ellas de los libros *Economía política e ideología en el México prehispánico* (1978); *La montaña en el paisaje ritual* (2001); *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (2004); *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009); *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas* (2013, 2016, 2019).

Fecha de entrega: 7 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 28 de noviembre 2019

RESUMEN

En este artículo se hace un recuento de las principales características de los paisajes rituales de las comunidades indígenas mesoamericanas retomando la discusión acerca de sus orígenes prehispánicos. Este enfoque interdisciplinario que combina la etnohistoria y la antropología con la arqueología debe complementarse con la indagación acerca de los procesos históricos de transformación que desencadenó la Conquista y generaron una nueva cultura popular; en ella, la influencia de la Iglesia y del Estado español fueron determinantes. La reelaboración simbólica de creencias y prácticas debe analizarse como parte de los procesos de dominio político y de transformación impuesta por la fuerza; sin embargo, así la religiosidad popular se convirtió también en expresión de resistencia de las comunidades.

PALABRAS CLAVE: *Mesoamérica, comunidades indígenas,*

*cosmovisión y paisajes rituales prehis-
pánicos, procesos de transformación
después de la Conquista.*

ABSTRACT

This article discusses the characteristics of the ritual landscapes of indigenous Mesoamerican communities taking up the discussion about their Prehispanic origins. This interdisciplinary approach combining Ethnohistory with Anthropology and Archaeology, needs to be complemented with the study of the historical processes of transformation that resulted from the Spanish Conquest creating a new popular culture that was violently imposed by the Catholic Church and the State. The symbolic reinterpretation of beliefs and practices must be analyzed as part of the processes of the imposition of political dominance and forced cultural transformation, however, popular Catholic religion also became an expression of the resistance and cultural syncretism developed by indigenous Mesoamerican communities.

KEYWORDS: *Mesoamerica, Indigenous Communities, Cosmovision and Prehispanic Ritual Landscapes, Processes of Transformation after the Conquest.*

INTRODUCCIÓN

En este Dossier dedicado al tema de “Los paisajes rituales de las cosmovi-

siones indígenas y el culto a los santos” se reúne una serie de estudios monográficos acerca de la vigencia actual de conceptos de cosmovisiones de tradición indígena que se manifiestan en rituales vinculados con el paisaje.¹ En mi propia ponencia introductoria al número quiero presentar algunas reflexiones acerca de la conceptualización de estos paisajes rituales y plantear, en líneas generales, aspectos de sus procesos históricos de transformación.

En esa exposición retomaré una serie de planteamientos y exposición de datos que he hecho con anterioridad presentando una síntesis que, sin embargo, incorpora algunas nuevas perspectivas e interpretaciones.² De hecho, la situación cultural y socio-económica actual (agosto de 2020) de México y del mundo nos obliga a evaluar los procesos culturales que se están gestando como consecuencia de la pandemia causada por el SARS-COV-2 en la sociedad multiétnica y multicultural de México, así como reflexionar acerca de las aportaciones que pueden hacer la antropología y la etnohistoria en la situación convulsionada del mundo actual.

1. Los artículos de este Dossier —con excepción del de Aurora Montúfar— fueron originalmente presentados en el VII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, BUAP, Colegio de Antropología Social, FFYL, Puebla, 20-22 de mayo 2019.

2. En la apretada síntesis de este ensayo me remito a mis numerosas publicaciones anteriores, en estas citas se pueden encontrar referencias bibliográficas más amplias que por cuestión del espacio, no se pudieron incluir en la presente publicación.

En los paisajes ancestrales de las comunidades campesinas indígenas de México se ha producido, a raíz de la Conquista y a partir del periodo colonial, una reelaboración simbólica de creencias y prácticas. Por medio de los ritos los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje creando así un *paisaje ritual*; este último constituye una expresión fundamental de la cosmovisión. La evangelización impuso el culto católico que giraba alrededor de la veneración de Cristos, Vírgenes y Santos, y en el medio rural de los pueblos indígenas de Mesoamérica se produjo así una infinidad de reinterpretaciones de ambas tradiciones que se han fusionado en la religiosidad popular a lo largo de los siglos.

En términos generales partimos de un enfoque interdisciplinario y holístico que combina la etnohistoria y la antropología con la arqueología, geografía, arquitectura, arqueoastronomía, y otras disciplinas especializadas; además, debe combinarse con la indagación acerca de los procesos históricos de transformación que desencadenó la Conquista y generaron una nueva cultura popular, en ella la influencia de la Iglesia y del Estado español fueron determinantes, pero también lo fue la cultura popular española de las respectivas épocas. Propongo asimismo que la reelaboración simbólica de creencias y prácticas debe analizarse como parte de los procesos de dominio político y de transformación impuesta por la fuerza, sin embargo, así la religiosidad popular se convirtió tam-

bién en expresión de resistencia de las comunidades.

LOS CONCEPTOS

Cosmovisión y observación de la naturaleza

Para el enfoque que estamos proponiendo, partimos de una serie de conceptos clave mediante los cuales he definido el concepto de cosmovisión que he aplicado en mis investigaciones desde hace muchos años. Con anterioridad he propuesto entender por cosmovisión:

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 (Broda, 1991, p. 462).

De manera más resumida podríamos decir que esta definición enfatiza *una visión estructurada de la naturaleza y del cosmos en relación con la vida del hombre*. Es decir, se trata de una definición restringida del concepto de la cosmovisión, y estoy consciente de que no se trata de la única definición del concepto que se ha dado; por ejemplo coincide en algunos aspectos con la definición que propone Alfredo López Austin pero también difiere en algunos otros aspectos.³ Numerosos autores también han

3. Algunas de estas definiciones, entre ellas las propuestas por A. López Austin y A. Medina (cfr. A.

expresado sus definiciones del concepto.⁴ En mi caso la defino en relación con la observación de la naturaleza;⁵ concretamente, en relación con la percepción del medio natural, la geografía y las condiciones ambientales donde se situaba la vida de las sociedades mesoamericanas, su vida material y su organización social y política. A partir de dichas relaciones estas sociedades han construido sus prácticas religiosas y su cosmovisión. En esta perspectiva, manejamos también el concepto de *ideología* que se refiere al sistema de representación simbólica que es la cosmovisión desde el punto de vista de su nexo con las estructuras sociales y políticas; o sea, enfatizo que estos conceptos no son sinónimos (Cfr. Broda, 1991, 2012, pp. 107, 108).

El manejo de estos conceptos nos permite ver que la imagen que una sociedad se forma de la naturaleza, la actitud hacia ella y su conceptualización, son una reelaboración en la conciencia

social –a través del “prisma” que esta conciencia constituye– de las condiciones naturales (Broda, 1991, p. 462). En este sentido, resulta muy importante mantener la distinción analítica entre el mundo natural, –la naturaleza–, y las conceptualizaciones e interpretaciones, es decir, las representaciones que forman parte de la cosmovisión, que a su vez sustentan la formulación de los mitos y de los rituales.

Conceptos de espacio, territorio y paisaje (Gilberto Giménez)

En cuanto a los conceptos de territorio *espacio* y *paisaje*, que pertenecen propiamente al campo de la geografía, partimos de una serie de definiciones que propone el sociólogo Gilberto Giménez (2004); sus propuestas me parecen particularmente precisas y lúcidas; sin embargo, estoy consciente de que otros especialistas han escrito libros enteros acerca del tema y la discusión de Giménez debe ser completada con otras referencias pertinentes.⁶

6. Conforme he emprendido estos estudios en años recientes con una perspectiva interdisciplinaria acerca de *los conceptos de territorio y paisaje cultural y ritual*, me he dado cuenta de que desde que se puso de moda *el estudio del paisaje* en disciplinas como *la geografía, la arqueología, la arquitectura, la antropología y la etnohistoria* esta discusión teórica se ha desarrollado más bien *de forma paralela*, en algunos aspectos *se duplican* los enfoques y conceptos en cada disciplina, *coinciden*, pero también surgen *contradicciones* y sobre todo, existe una gran falta de comunicación e integración entre las disciplinas al respecto. Esta situación complica el trabajo interdisciplinario con-

Gómez y A. López Austin coord. 2015) abarcan un amplio espectro de dimensiones de la vida social y equivalen prácticamente al concepto antropológico de la religión.

4. Cfr. el volumen colectivo coordinado por A. Gómez y A. López Austin (2015) con las significativas contribuciones acerca del concepto de cosmovisión de los mismos coordinadores, de A. Medina, G. Espinosa, C. Good, A. Barabás, M. Bartolomé y F. Báez-Jorge.

5. Me refiero a esta última como “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 a estos conocimientos” (Broda 1991, p. 462).

Según este autor:

Se entiende por *territorio* el *espacio apropiado* por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales que pueden ser materiales o simbólicas. En esta definición, el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio, y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último. [En esta perspectiva], ...el espacio sería una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada como antecedente a toda representación y a toda práctica.

El proceso de apropiación sería entonces consubstancial al territorio. Este proceso, marcado por conflictos, permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido por los grupos de poder. Es decir, la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder” (p. 34). [Además] Entendido como espacio apropiado, el territorio es de naturaleza multiescalar. Es decir, puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica: local, regional, nacional, plurinacional, etc.” (p. 36). En esta perspectiva, *la región* constituye un “territorio intermediario”, es decir, “una forma de apropiación del espacio a escala intermedia” (p. 37).

Al igual que Gilberto Giménez, el antropólogo Eric Wolf (2001) defendía la posición teórica de que la ocupación del territorio siempre implica relaciones de poder. Las entidades políticas que surgen

siderablemente.

a lo largo de la historia reclaman espacios territoriales. Una expresión importante de estos reclamos se manifiesta a través de la arquitectura ceremonial y de los ritos que se celebran en el paisaje.

La Geografía Cultural Alemana (Franz Tichy)

Por otra parte, en la geografía cultural o histórica –sobre todo de la tradición alemana– se utiliza el concepto de *paisaje cultural* que se refiere al “paisaje culturalmente transformado a través de la historia.” Uno de los exponentes de esta escuela fue el geógrafo alemán Franz Tichy quien, desde la década de 1960 hasta la de 1990, a partir de sus estudios sobre la geografía cultural del Altiplano Central de México se adentró en la perspectiva histórica de esta región y a partir de su colaboración con Paul Kirchhoff, exploró aspectos del calendario mesoamericano prehispánico en relación con la observación del sol y el culto a los cerros, aspectos que quedaron plasmados en los paisajes culturales e históricos del Centro de México, sobre todo referentes a la Cuenca de México y la región de Puebla Tlaxcala (Tichy 1991).⁷

7. En mi caso, tuve en la década de 1980 y 1990 una estrecha colaboración con Franz Tichy acerca de los temas del calendario mesoamericano, la arqueoastronomía y los paisajes culturales de Mesoamérica (Broda, 1991). Sin duda, la obra de Franz Tichy (1991) constituye una aportación fundamental al conocimiento de estos temas y debido a que ha sido publicada en alemán, no es tan conocida en México. Sin embargo, en el contexto del establecimiento del campo de investigación

El concepto de paisaje según G. Giménez

En el enfoque que desarrolló Franz Tichy existen coincidencias con las propuestas teóricas de Gilberto Giménez. Siguiendo nuevamente a Giménez, nos referimos al concepto de *paisaje*. Este concepto, de acuerdo con el autor, “pertenece al orden de la representación y de la vivencia... No debe olvidarse que, como todo territorio, también el paisaje es construido, es decir, es resultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico...” (2004, p. 39). En esta perspectiva, la interpretación simbólica que hace una comunidad o entidad política de estos espacios naturales es el paisaje. De esta manera, el concepto de paisaje pertenece a la dimensión simbólica o cultural del territorio; lo cual implica también su *dimensión histórica*.

Paisajes rituales prehispánicos

Desde la perspectiva de mis propias investigaciones a partir de la sociedad mexicana, acerca de su ciclo anual de fiestas y el calendario prehispánico, he argumentado que “el estudio del ritual establece el nexo entre religión y sociedad. Por medio de los ritos los grupos sociales y las comunidades en su conjunto, toman posesión simbólica del paisaje creando

de la arqueoastronomía de Mesoamérica, constituye una aportación fundamental al lado de los trabajos pioneros de Anthony Aveni (1980), Horst Hartung y varios otros investigadores (cfr. Broda, Iwaniszewski y Mauponné coord. 1991).

así un paisaje ritual” (Broda, 2001, p. 67).

El culto tiene una función fundamental en la sociedad:

Los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales y comunitarios; ellos constituyen el paisaje ritual. También determinan el calendario de fiestas, que se encuentra en íntima relación con los ciclos estacionales y agrícolas... [En este sentido] se puede reconstruir el ciclo anual de fiestas mexicas y señalar algunas fechas clave desde el punto de vista del calendario prehispánico (Broda, 2001, p. 322).

El culto prehispánico a los cerros, las cuevas y al agua —el culto a las rocas y la arquitectura mexicana— los ritos del ciclo agrícola.

De hecho, las fuentes etnohistóricas sobre la sociedad mexicana constituyen el caso mejor documentado, a partir de ellas se puede conocer detalladamente que el culto a la lluvia y a los elementos atmosféricos jugaba un papel central en la religión prehispánica (cfr. Broda, 1971). Estos rasgos generales del ritual y la cosmovisión mexicana eran compartidos por los demás pueblos que conformaban Mesoamérica a lo largo del tiempo; pero en este último punto no entraremos en mayor detalle por el momento.

Los Tlaloques mexicanos eran los dioses de la lluvia y las tempestades, fenómenos que se originan en las altas

montañas, en cuyas cumbres se engendran las nubes; no vivían simplemente en los cerros, sino que eran los mismos cerros personificados. Se trataba de un grupo grande de dioses que representaban fenómenos causalmente vinculados. A este grupo pertenecían: (1) el principal de ellos, Tlaloc, y la hueste de seres pequeños (los *tlaloques*) que le ayudaban a producir la lluvia; (2) la diosa del agua dulce (de los ríos, las fuentes y la laguna), Chalchiuhtlicue; (3) la diosa de la sal y del agua salada del mar, Huixtocihuatl; (4) el dios del viento, Ehecatl acompañado de sus ayudantes pequeños, los *ehecatontin* o vientecillos; (5) a este grupo pertenecían también los grandes volcanes del Altiplano Central, Matlalcueye, Iztac Cihuatl, Popocatepetl y otros cerros deificados (Broda 1971; cfr. Brotherston, 1999).

De esta manera existía un estrecho vínculo del Tlaloc mexica con la geografía del Altiplano Central, las altas montañas que controlaban los procesos meteorológicos de los vientos portadores de la lluvia, las tormentas y la formación de las nubes. El culto a Tlaloc reflejaba el proceso de una milenaria tradición de la observación del medio ambiente y de los procesos naturales. Estas observaciones también eran necesarias para las prácticas agrícolas y el exitoso cumplimiento del ciclo del cultivo del maíz.

Los paisajes rituales prehispánicos eran agrícolas, pero además de ubicarse en las milpas, giraban alrededor de las montañas sagradas, los peñascos, las

rocas talladas y los petrograbados. En este contexto existía un culto a la piedra que se manifestaba en el tallado de rocas con relieves y petrograbados, y en el uso ritual de grandes piedras esculpidas con escaleras, terrazas y pocitas que se ubicaban en el paisaje —y que, a veces, aún permanecen ahí—. Estos *modelos en miniatura* simbolizaban elementos de la cosmovisión y se usaban para fines rituales (Broda, 1996a 1997; Zimbrón, 2020).

Además, los mexicas diseñaron proyectos arquitectónicos de conjuntos de templos integrados a las paredes rocosas de cerros, como por ejemplo en Tepoztlán y Malinalco (cfr. Broda, 2015). Era un *lenguaje visual* que los mexicas imprimían sobre el territorio. El culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real. En muchos casos, estos lugares de culto se vinculaban también con la astronomía y la observación solar.

Así, la vida religiosa de Tenochtitlan no se limitaba al culto estatal del Templo Mayor, sino que su amplio escenario abarcó el paisaje ritual del Altiplano, territorio político del cual los mexicas tomaron posesión imprimiéndole sus propios símbolos visuales. (Broda, 1996, p. 49; 2015). Según hemos mencionado, estos símbolos visuales estaban marcadas por tallados en rocas con relieves y petrograbados, y por el uso ritual de grandes piedras esculpidas.

PROCESOS HISTÓRICOS A PARTIR DE LA CONQUISTA

El proceso violento de la Conquista

Los procesos históricos que desencadenó la Conquista española condujeron a la destrucción de la sociedad prehispánica y de la cosmovisión indígena como una totalidad integrada. Se destruyeron violentamente la religión estatal prehispánica y el culto público.

Una diferencia fundamental entre el periodo prehispánico y el colonial 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 del estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella (Broda 2009, p. 12).

En algunas regiones indígenas de la Nueva España la nobleza nativa logró mantener su posición durante las primeras décadas de la Colonia. Sin embargo, en la religión desempeñaban más bien el papel de intermediarios entre el mundo prehispánico y el sincretismo de la Colonia. El complejo ámbito de los calendarios, la astronomía, las matemáticas, la arquitectura, el arte y los códices prehispánicos se perdieron o más bien fueron destruidos con gran rapidez bajo del dominio colonial. El exuberante politeísmo de la religión prehispánica fue uno de los

objetivos más perseguidos en la evangelización (p. 12).

Por otra parte, el culto a los santos y a las vírgenes –la “Parentela de María” en palabras de Félix Báez (1994) – que se introduce a partir del siglo XVI a lo largo de la Colonia, se convierte en el rasgo dominante de la nueva religiosidad popular del pueblo indígena y mestizo. El exuberante ceremonialismo de las fiestas católicas en las que participaban obligatoriamente los indios conquistados recibió un gran impulso de parte del Estado virreinal, sobre todo a partir del Concilio de Trento (Cfr. Gruzinski, 1991; 1994, Methol Ferré, 1973)

La religión católica de España en el siglo XVI

Sin embargo, hay que insistir en las enormes diferencias políticas y culturales que existían entre la España del siglo XVI y el mundo mesoamericano, así como en el proceso violento de la Conquista.

Clima y geografía de España y de México

Empezaremos por el clima y la geografía de España: en Europa existen cuatro estaciones muy marcadas, mientras que el clima de México está determinado por el contraste entre la estación seca y la estación de lluvia. Estos periodos climáticos determinan los ciclos del cultivo del maíz.

El papel de la Iglesia Católica en España

El culto oficial de la Iglesia Católica, aunque se dirigía también en España a poblaciones campesinas, era básicamente un culto urbano donde la adoración de la naturaleza se consideraba como idolatría. En Europa, la Iglesia Católica tenía una larga historia de persecución de los cultos paganos; estos últimos habían contenido elementos de la adoración de la naturaleza.

Existen relativamente pocos estudios que se enfoquen particularmente en la religiosidad popular en España en el siglo XVI combinando la investigación histórica con un enfoque antropológico, a pesar de que estos temas revisten de un particular interés.⁸ Citaremos a William Christian (1981) quien en su estudio acerca de *La religión local en España en el siglo XVI*, analiza peregrinaciones, santuarios, votos, imágenes y reliquias como parte del culto de Cristo, la Virgen y los santos. Este autor destaca la organización social corporada que era el

sustento de la celebración de las fiestas y articulaba los niveles locales, regionales y del Estado en el ejercicio de la religión (Broda, 2018b, pp. 6-11).

Por otra parte, es de notar que, en la Edad Media y a inicios del siglo XVI existía en España un limitado número de santos, muchos de ellos solo tenían una relevancia local (Christian, 1976, 1981). En los santuarios que atraían a un gran número de peregrinos se veneraban las tumbas o reliquias de santos mártires, de ermitaños y obispos. En estos cultos influyó también el proceso de la Reconquista. Christian (1976, p. 65) señala que la veneración de la Virgen María cobró cada vez más importancia en España a partir del siglo XII. Es de notar que los santuarios de la Virgen María dieron un énfasis al culto de sus imágenes en el medio rural, en lugares del campo que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoril, por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de caminos, las grutas y las cuevas; lugares que eran considerados a partir de creencias precristianas como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza (op. cit. pp. 65-66).

La Nueva España

La reinterpretación de cultos paganos

La Conquista de México y el establecimiento del régimen colonial, introdujeron cambios fundamentales en la articulación que existía entre las comunidades

8. Los tres tomos sobre *Religiosidad Popular*, publicados por la Editorial Anthropos en España en 1989 son de gran importancia (Álvarez, Buxó y Rodríguez B. coords. 1989); sin embargo, enfatizan sobre todo el estudio histórico y literario, no tanto el enfoque antropológico. Encontramos numerosos elementos comunes entre España y el México prehispánico, precisamente a nivel de la religiosidad popular. James Lockhart (1999) afirma que en España ésta última se centraba también en las actividades rituales, de propiciación y estaba basada en la organización social corporada. Cfr. también la obra importante de Luis Maldonado 1985, 1989.

campesinas indígenas con la sociedad mayor (Broda, 1979b, 1980). Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y *se convirtieron en cultos campesinos locales* (Broda, 2005). La nueva religión de Estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella.

Al hablar de la historia colonial, resulta sumamente interesante estudiar los procesos de la introducción de las instituciones del imperio español en las diferentes regiones de América y analizar cómo estos incidieron en la reorganización de las poblaciones conquistadas. Se creó una estructura 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 (cfr. Broda, 1979b, 1980). En el siglo XVI las órdenes mendicantes jugaron un papel fundamental en este proceso. Se introdujo el culto católico con sus principales fiestas.

Iglesias y procesiones: un culto urbano que reinterpreta los cultos paganos en el paisaje

De acuerdo con la política que la Iglesia propagó después del Concilio de Trento se fomentaron ceremonias cristianas que pusieran énfasis en sus aspectos visuales

con fines evangelización. Las órdenes mendicantes impulsaron un culto a los santos patronos y a varios apóstoles mediante el profuso uso de imágenes y devociones. Antonio Rubial observa que, todas las ordenes hacían un uso político de sus santos estableciendo una competencia entre ellos en la que involucraban a sus feligreses (1999, pp. 9,10,16).

Los santos asumieron un papel fundamental como protectores y patronos de gremios y oficios, de cofradías y congregaciones novohispanas; así se convirtieron en símbolo corporativo y factor de cohesión. Las ciudades y municipios también obtuvieron sus santos patronos. Los cabildos de las ciudades realizaban las ceremonias en honor a sus santos; los fieles ofrecían exvotos, cirios, limosnas y peregrinaciones. En las celebraciones oficiales se organizaban procesiones con arcos, pendones, tapetes de flores, incienso, danzas, cantos, música, con juegos y representaciones teatrales. A nivel privado nacieron los altares familiares que albergaban numerosas estampas y atributos de los santos (Rubial, 1999, pp. 13, 16, 17). Todas estas manifestaciones recibieron un decidido impulso por las reformas que implantó la Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XVI, después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa. Trento adoptó una posición abierta alrededor de lo milagroso.⁹

9. Gonzalbo 1985; Ruiz Gomar 1993; citados por Rubial 1999, p. 16; cfr. también Methol Ferré 1973

El fortalecimiento que se dio a la veneración de la Virgen María y al culto de los santos patronos produjo efectos profundos en América que permitieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de las culturas indígenas. 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.

De acuerdo con Gruzinski,¹⁰ el *Primer Concilio Mexicano* de 1555 anticipándose al *Concilio de Trento* sobre el empleo legítimo de las imágenes:

Favoreció el culto de los santos, de los patronos de las iglesias y de los pueblos, así como el de la Virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual *al espacio saturado de idolos sucedía ... un nuevo espacio poblado de santos* (Gruzinski, 1994, pp. 108-110; cursivas J.B.).

De esta manera, observa Félix Báez-Jorge, la Iglesia barroca precipitó entre la población indígena,

La misma idolatría que antes había combatido.... Este complejo proceso remite a la dialéctica de la imagen y la devoción, en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen (Báez-Jorge 1998, pp. 49-50).¹¹

10. Gruzinski 1991, 1994; citado en Báez-Jorge 1998, p. 49.

11. Cfr. también Báez-Jorge 1994, 2011, 2013, 2015.

Religión cristiana y cosmovisiones indígenas

Hay que considerar que se trata de dos grandes tradiciones religiosas que se fusionaron en la Nueva España durante la Colonia. Ambas eran en el siglo XVI, producto de una larga historia de interacción entre pueblos e ideologías y habían desarrollado una cosmovisión y un discurso filosófico definidos. A continuación, quiero destacar estas diferencias.

La religión mesoamericana

La religión mesoamericana fue politeísta donde los dioses representaban fuerzas de la naturaleza y de las actividades humanas. Estas deidades no estaban encima del cosmos, sino que eran *inmanentes*. Las figuras individuales de ellas se desdoblaban en dualidades, en formas cuádruples, o se asociaban a los cinco o los seis rumbos del universo. La numerología y la calendárica, al igual que la geometría, eran elementos constitutivos de la religión prehispánica. El ritual ocupaba un lugar central en la religión y encontró formas exuberantes de expresión ligadas a la arquitectura ceremonial y la sacralización del paisaje. Mediante el ritual se garantizaba la circulación de las fuerzas del cosmos, circulación armoniosa que era necesaria para la continuidad del mundo natural y de la vida humana. A través de su participación en la vida ritual se afianzaba el

papel dirigente de los gobernantes y de las estructuras de poder en Mesoamérica (cfr. Broda, 1976, 1979).

El Cristianismo

Por otra parte, el cristianismo junto con el judaísmo y el islam pertenece a las religiones monoteístas. La Virgen María y los santos solo son intermediarios entre los hombres y Dios, ellos mismos *no son deidades*. Para la Iglesia, los santos son modelo de virtudes que los fieles deben imitar. De acuerdo con la teología cristiana, el culto es un acto de sumisión y de veneración, la ofrenda y la oración *no establecen actos de reciprocidad*. Dios es una deidad encima del cosmos de su propia creación; por lo tanto, el ritual no tiene la función de regular el flujo de las fuerzas del cosmos. La liturgia pone mayor énfasis en la oración, la misa y la contemplación solitaria que en las grandes dramatizaciones del ritual público. Se trata de una religión muy diferente a la del México antiguo o de las grandes religiones asiáticas.

La religiosidad popular

Sin embargo, lejos de la teología oficial, en la religiosidad popular el culto a los santos se aproxima al politeísmo y los ritos que involucran a los santos; son actos en los cuales se espera una reciprocidad de parte del protector o patrono. Los lugares de culto de la Virgen, de los santos

y las cruces se ubican en el paisaje donde están asociados al agua, a los cerros y las cuevas. Por lo tanto, en el nivel de la religiosidad popular ambas religiones se asemejan mucho más que a nivel de la doctrina oficial. La expresión fundamental de la Religiosidad popular la constituye 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 y la reelaboración simbólica de creencias y prácticas. La base institucional de estas expresiones de la religión popular son las mayordomías y las cofradías donde existen todavía, y la organización comunitaria corporada.

LOS PROCESOS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA EN MÉXICO (SIGLOS XVI AL XXI)

Procesos sociales y políticos: el sincretismo religioso

La interacción en la Nueva España entre estas dos tradiciones religiosas creó el culto público cristiano mediante la imposición del poder hegemónico de la Iglesia Católica y del Estado español. 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; ahora se convierten en expresiones de sociedades campesinas. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en ínti-

ma relación con las manifestaciones de la naturaleza (manifestaciones en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Estos son los aspectos donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión.¹²

Los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvias, rituales públicos 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, 2001, 2005; 2018).

Además, podemos afirmar que, a nivel filosófico, la cosmovisión mesoamericana con su visión dinámica y dialéctica del cosmos y la fuerza dramática de sus rituales públicos, también dejaron profundas huellas en el culto católico novohispano. Así, por ejemplo, en el papel de los santos que asumieron funciones relacionadas con las fuerzas vitales de la naturaleza. En estos aspectos que asumió el sincretismo quedan aún muchas facetas por explorar.¹³

Los cultos indígenas se refugian en el paisaje (Nancy Fariss)

Los procesos históricos que desencadenó la Conquista española condujeron a la destrucción de la religión prehispánica y de la cosmovisión indígena como una totalidad integrada. Se destruyó la religión estatal, el exuberante politeísmo y el pensamiento filosófico de una compleja civilización antigua. Lo que sobrevivió fueron los cultos campesinos relacionados con el entorno geográfico, los cerros, cuevas, manantiales y lagos, así como del cultivo del maíz. Hemos argumentado en este trabajo que, en estos procesos de violencia política y cultural, de genocidio y de la integración cultural forzada, que en este contexto, los ritos en relación al paisaje y al entorno físico de las comunidades campesinas llegaron a adquirir nuevos significados y se convirtieron en símbolos de la identidad étnica y de su reproducción, así como de resistencia. Según argumentó la historiadora Nancy Fariss en su brillante libro acerca de los mayas de Yucatán (1983) que, como consecuencia del violento proceso de conquista, *los cultos indígenas se refugiaron en el paisaje*.

12. Cfr. Albores y Broda coords. 1997; Broda y Good coords. 2004; Báez-Jorge 1994, 1997; Gómez Martínez 2002; Gómez Arzapalo 2009, comp. 2013; Juárez Becerril 2010, 2015.

13. Cfr. la notable obra de investigación, do-

cencia y difusión que ha emprendido Ramiro Gómez Arzapalo en los últimos años, junto con varios colegas. Cfr. Gómez Arzapalo 2009, comp. 2013; Gómez Arzapalo y Juárez Becerril comps. 2014; Juárez Becerril y Gómez Arzapalo coords. 2015; Padrón y Gómez Arzapalo coords. 2016.

REFLEXIÓN FINAL

Los paisajes rituales prehispánicos se convierten en símbolos de la identidad étnica y su reproducción, y de resistencia

Añadiremos como reflexión final que el culto a los cerros y los ritos agrícolas representan hoy en día aspectos de la vida ceremonial de los pueblos en los que se ha conservado un cúmulo de creencias y prácticas de origen prehispánico. No se trata de remanentes congelados en el pasado sino de elementos que se encuentran en un continuo proceso de reelaboración simbólica y que hoy en día forman parte orgánica de la religiosidad popular indígena en el ámbito de la Iglesia Católica en México. El vínculo entre la cosmovisión, el ritual, la observación de la naturaleza y las condiciones del medio ambiente hasta cierto punto continúa vigente en la actualidad dentro de un accidentado territorio marcado por infinidad de montañas y por condiciones climáticas contrastantes, en el *hábitat* agreste de “*as regiones de refugio* de las que nos habló Aguirre Beltrán (1982).

Estos ritos mantienen su funcionalidad mientras se conserva el ambiente natural en el cual se desarrolla la vida comunitaria y se siguen aplicando las técnicas ancestrales en la agricultura. Sin embargo, también se entiende que todos ellos *siempre* han estado sujetos a procesos de transformación y reinterpretación conforme cambiaban las condiciones materiales de existencia y la

inserción de las poblaciones indígenas campesinas en la sociedad mayor.

Por otra parte, podemos afirmar que los santos, cristos y vírgenes en España y el resto de Europa tenían una relación muy diferente con el paisaje, así como con el simbolismo de la cosmovisión y doctrina cristianas; al integrarse en México con los paisajes ancestrales de Mesoamérica se convirtieron en *santos naturalizados*, como diría Félix Báez-Jorge (1998). De esta manera, los santos han asumido funciones en el ancestral culto a los cerros, las cuevas y el agua de las comunidades indígenas de México.

Si bien estos ancestrales cultos han encontrado una infinidad de reelaboraciones y reformulaciones a partir de la Conquista, la Colonia, el siglo XIX y el XX, y constituyen hoy en día una parte muy importante del legado cultural mesoamericano, por otra parte se puede decir que la continuidad de estas creencias y prácticas se encuentra más amenazada que nunca de desaparecer debido a las profundas transformaciones que están afectando al campo mexicano y a las prácticas agrícolas de los campesinos indígenas. El avance brutal del neoliberalismo ha obligado a miles y millones de campesinos indígenas a emigrar a las empresas agrícolas del Norte del país o aún más lejos, a los Estados Unidos. La falta de apoyos al campo desde hace décadas, el incremento del narcotráfico y de la violencia en las regiones habitadas por los pueblos indígenas se ve además severamente afectada por el deterioro ecológico y la introducción de agroquí-

micos y de cultivos transgénicos. Todo esto nos hace concluir que lo que no se logró en siglos –destruir las expresiones ancestrales de unas culturas agrícolas milenarias– actualmente está seriamente amenazando la paulatina desaparición de ellas.

REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, G. (1982). *El proceso de aculturación*. México: Ediciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Albores, B. y Broda, J. (Coords.). (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, A.C.-IIIH, UNAM (Reimpresión 2005).
- Álvarez y Sántalo, C., Buxó Rey, M.J., Rodríguez Becerra, S. (Coords.). (1989). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 3 vols.
- Báez-Jorge, F. (1994). *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los naguales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2015). Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena. En A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. (pp. 304-325). México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/FCE/BUAP.
- Barabás, A. M. (2015). Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca. En A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 247-272). México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP.
- Broda, J. (1979a). Estratificación social y ritual mexicana: Un ensayo de Antropología Social de los mexicanos. *India*, vol. (5) pp. 45-82.
- Broda, J. (1979b) Las comunidades indígenas de México y las formas de extracción del excedente: Época prehispánica y colonial. En E. Florescano (ed.) *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina* (pp.54-92), México: FCE (2a. edición 1987).
- Broda, J. (1980). Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el siglo XVI. *Cuicuilco*, (Año I, no. 2): pp-29-36.

- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.) *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500), México: IIH, UNAM.
- Broda, J. (1996). Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En S. Lombardo y E. Nalda (Eds.) *Temas mesoamericanos* (pp.427-469) México. INAH-Conaculta
- Broda, J. (2005). La fiesta de la Santa Cruz entre los Nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana. En A. Garrido Aranda (Comp.) *El mundo festivo en España y América* (pp. 219-248). Córdoba: Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Montilla.
- Broda, J. (2009). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. En J. Broda (Coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*: (pp. 7-19). México, ENAH/INAH.
- Broda, J. (2012). Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas. En B. Von Mentz (Coord.) *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias* (pp. 102-135). México: CIESAS, SIGLO XXI.
- Broda, J. (2015). Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes. A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 161-212). México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/FCE/BUAP.
- Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/Conaculta.
- Broda, J. y Good Eshelman, C. (coords.) (2006). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH-IIH/UNAM.
- Christian William A. Jr. (1976). De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. En C. Lisón Tolosana (Ed.) *Temas de antropología española* (pp. 49-105) Madrid: Akal Editor.
- Christian William A. Jr. (1981) *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Farriss, N. M. (1984). *Maya Society Under Colonial Rule: A Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Gámez Espinosa, A. (2015). El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural. A. Gámez Espinosa y A. López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 273-303) México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/BUAP/FCE.

- Gámez Espinosa, A. y López Austin, A. (Coords.). (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: Fideicomiso Historia de las Américas. COLMEX/FCE/BUAP. México.
- Giménez, G. (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos, A.C.
- Giménez, G. (1996). El debate actual sobre modernidad y religión. En G. Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México* (pp. 1-22), México; CEMCA-UNAM.
- Gómez Arzapalo D., Ramiro A. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Gómez Arzapalo D., Ramiro A. (Comp.). (2013). *Los divinos entre los humanos*. México: Artificio Editores.
- Gómez Arzapalo D., Ramiro A. y Juárez Becerril, A. M. (Comps.). (2014), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*. México: Artificio Editores.
- Gómez Martínez, A. (2002). *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. Conaculta.
- Gonzalbo, P. (1985). Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano (1585-1771). *Historia Mexicana*, vol. xxxv (1) pp. 5-32.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner. (1492-2019)*. México: FCE.
- Juárez Becerril, Alicia M. (2010). *Los aires y la lluvia. Ofendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Juárez Becerril, Alicia M. (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. México: IIH, UNAM.
- Juárez Becerril, A. M. y Gómez Arzapalo, D., R. (2015). *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. México: Artificio Editores.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la Conquista*. México: FCE.
- Maldonado, Luis. (1985). *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Térrea.
- Maldonado, Luis. (1989). La religiosidad popular. En S. Álvarez, C. M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra. (Coords.) *La religiosidad popular* (pp. 30-43), vol. I (Antropología e Historia) Barcelona: Anthropos.
- Medina, A. (2015). La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. En A. Gámez y A. López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 52-120). México: COLMEX/BUAP/FCE.
- Methol Ferré, A. (1973). *Pueblo e Iglesia en América Latina*. Bogotá: Edi-

- ciones Paulinas.
- Padrón Herrera, M. E. y Gómez Arzapalo D., Ramiro. (2016). *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*. México: Artificio Editores.
- Rubial García, A. (1993). Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España. En C. García A., y M. Ramos Medina (Coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol. II. Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*. México: UIA/INAH/CON-DUMEX.
- Rubial García, A. (1999). *Taumaturos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos*. Monterrey: Investigaciones Religiosas, no.1.
- Ruiz Gomar, R. (1993). Los santos y su devoción en la Nueva España. *Revista de la Universidad de México*, núm. 541 (4) pp. 4-9.
- Wolf, E. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.