

**DE LOS DIOSES A LOS SANTOS:
REELABORACIÓN Y REFUNCIONALIZACIÓN
DE LAS CREENCIAS EN UN CONTEXTO
NAHUA ACTUAL**

Lourdes Baez Cubero.

División de Estudios de Postgrado,
Escuela Nacional de Antropología e Historia,
Ciudad de México

«... se perfilaba ya una segunda vía. Más o menos consciente, apenas esbozada; era la de los sincretismos y los acomodados. Las ambigüedades acumuladas durante la destrucción y la sustitución tuvieron mucho que ver en ellas. Desde los principios de la Conquista española, las imágenes cristianas coexistieron con los ídolos en las casas de numerosos "Idólatras". Los indios instalaron en medio de sus ídolos las cruces y las vírgenes que les habían dado los españoles, jugando a la acumulación, a la yuxtaposición, y no a la sustitución».

Serge Gruzinski (1991:69)

Introducción

El problema que pretendo plantear en este trabajo se refiere a esa segunda vía que siguieron las prácticas y creencias religiosas de las sociedades indígenas a partir de la conquista y colonia, mediante la cual se fue delineando el carácter y la forma del rico complejo religioso, tal y como se muestra actualmente entre muchos de los grupos indígenas, complejo al que López Austin (1994) llama *tradición religiosa mesoamericana*. A lo largo de cinco siglos, dicho proceso sigue mostrando a la religiosidad indígena con una fuerza y una vitalidad que parecen no agotarse, lo cual no es producto de la mera casualidad, sino que se debe entre otros factores a las intensas experiencias de lucha de estos grupos por mantener una identidad propia a través de su cosmovisión, y ello en virtud de que dentro de

este sistema existen todavía “núcleos resistentes al cambio” (**Ibidem:** 12). Como una muestra evidente, basta asomarnos a través de la amplia información existente sobre la religión prehispánica, para corroborar los paralelismos entre ésta y la religión indígena actual. Dichos paralelismos son los que me interesa mostrar, para poner de relieve el dinamismo del sistema religioso indígena así como la capacidad que poseen estos grupos de reelaborar y reinterpretar los dos modelos culturales, puestos en contacto: el catolicismo y el prehispánico, cuyo punto de partida se ubica en el doloroso proceso de evangelización que Ricard ha llamado el de la "conquista espiritual".

Dicho proceso se mantiene todavía como no acabado por ser *"objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aun impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido"* (Lupo, 1996:31), y al que defino bajo el término de **sincretismo**, siendo consciente del riesgo que implica la utilización del mismo, más que nada, por el uso indiscriminado que en la literatura etnográfica se le ha dado. En este sentido, es pertinente la advertencia que hace Lupo (**Ibidem:** 11) al señalar que ... *"en el caso del sincretismo nos encontramos ante una categoría elaborada inductivamente sobre la experiencia, y no a partir de apriorismos lógicos"*. Esto ha llevado a no pocos especialistas a prestar mucha atención a esta categoría y a adoptar posturas extremas: por una parte ha sido severamente cuestionado en cuanto a su escasa utilidad analítica y por lo tanto rechazado, y por otra, se le ha utilizado ampliamente para señalar los fenómenos de fusión de elementos culturales de distinta procedencia (**Ibidem**)².

Antecedentes

El antecedente de lo que hoy llamamos **religiosidad indígena** tiene su origen en dos tradiciones culturales muy distintas que, al entrar en contacto, conformaron una religiosidad que siguió una vía distinta de las que le habían dado origen, y que se desarrolló como respuesta a una situación de dominio que se ejercía sobre estas sociedades (López Austin, 1989:28). El resultado de este proceso derivó en un sincretismo que, como fenómeno de dinámica cultural, dio lugar al surgimiento de religiones que, como señala López Austin (1989:28), *"..creadas en situación de colonia, y a tal situación y no a su plural origen, deben sus características principales"*.

El proceso de transformación religiosa que tuvo lugar en contextos como el de la Sierra Norte de Puebla fue posible, entre otras cosas, a que entre ambas tradiciones culturales existían ciertas compatibilidades y paralelismos, con capacidad suficiente para integrarse y conformar un sistema religioso como el indígena (Nutini, 1989:87), en donde ninguno de los dos sistemas originales quedó totalmente eliminado.

Si bien, en sus inicios, los indígenas fueron "obligados" a participar del nuevo modelo de Fe y a eliminar todo aquello que tuviera relación con las prácticas "paganas"¹ a través de un proceso "dirigido" (Nutini, 1988), ya que el clero fue consciente –en la fase inicial de la evangelización– de la inducción a los indios para incorporar elementos de su cultura y a la atribución de distintos significados y funciones a las figuras del catolicismo (Lupo, 1996:28), por lo que concierne a la práctica libre, es decir todas aquellas inscritas dentro de la cotidianeidad, en el trabajo agrícola, en las

prácticas rituales dentro del ámbito doméstico, en fin, en todo aquello en donde no hubo incidencia directa del clero, se fueron incorporando aquellos elementos del cristianismo como imágenes, cruces, velas, rosarios, así como oraciones, yuxtaponiéndose con los ídolos que habían pasado a la clandestinidad, aprendiendo a convivir con todos ellos, en un proceso sincrético también, pero "espontáneo"⁴ (**Ibidem**, 1988). Es decir, al actuar en la clandestinidad fuera del control del clero, los especialistas religiosos autóctonos mantuvieron sus prácticas rituales, constreñidos al ámbito doméstico, ... "*manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irrenunciables, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena*" (Lupo, 1996:28). Así fue como al sistema religioso autóctono se superpuso la doctrina católica, originando nuevas figuras sobrenaturales sincréticas, que al paso del tiempo adquirieron personalidad propia (Lupo, 1991:187).

En los inicios de la evangelización uno de los problemas a los que se enfrentaron los misioneros era, sin lugar a dudas, la manera en que sería introducida la enseñanza dogmática a los pueblos conquistados, en lenguas tan distintas como lo eran las indígenas con respecto al castellano (Ricard, 1992:130), añadiendo a éste el hecho de que las sociedades conquistadas eran de tradición oral. También estaban frente a frente, ideológicamente, dos culturas muy diferentes entre sí, cuyos referentes simbólicos se ubicaban en los polos opuestos. Constituía pues, una empresa sumamente difícil el hacer comprender, en lenguas distintas y no bien dominadas por los misioneros, todas las sutilezas contenidas en la teología cristiana.

El reto que se presentaba era entonces, ¿cómo hacer comprender términos tales como "Trinidad", "Espíritu Santo",

o bien, nociones como infierno, cielo, pecado, etc. en lenguas donde estos términos no tienen expresión?. Para los nahuas antiguos, los conceptos acerca del ‘bien’ y del ‘mal’ estaban muy alejados de los recién incorporados por los evangelizadores, para quienes el mal era la carencia del bien. El ‘bien’, para los nahuas, constituía la vida, por lo que todo aquello que la pudiera propiciar se encontraba dentro de esta categoría; el mal por lo tanto era lo opuesto, era la muerte, así como todo lo que pudiera conducir al hombre hacia ella. Ambos aspectos: ‘bien’ y ‘mal’, eran algo que el hombre se ganaba con sus actitudes (de la Garza, 1990:78).

Así mismo ¿cómo introducir la noción de un sólo y único Dios? como se concibe en el cristianismo, en contraposición con el carácter politeísta contenido en la religión autóctona.

Dos fueron las soluciones contempladas por los misioneros con las cuales esperaban resolver estos problemas y poder lograr la conversión de los indios: 1) no traducir las palabras, sino utilizar las originales en lengua europea, y 2) traducir en el lenguaje autóctono aquellas palabras que tuvieran más similitud con las que se trataba de enseñar. Ambos sistemas fueron utilizados, y lo que era claro, es que el primero era el que menos riesgo corría para la ortodoxia cristiana de ser confundido, ya que imposibilitaba una interpretación errónea, a diferencia del segundo con el cual era factible que la palabra en lengua indígena utilizada conservara su significado original (Ibid: 130). Aun así, ambas estrategias doctrinarias fueron utilizadas y las consecuencias habrían de delinear el carácter que adquiriría la religiosidad de los pueblos indígenas a lo largo de los cinco siglos desde aquel primer contacto con los conquistadores.

Un claro ejemplo de **nombrar a las imágenes cristianas con nombre indígena es el concepto nahua de *ixiptla***. Este fue utilizado por los franciscanos para denominar el ícono cristiano, sin embargo este concepto en su acepción original se utilizaba para designar a las distintas manifestaciones de la divinidad prehispánica: la estatua del dios - lo que era el ídolo para los españoles-, el sacerdote que representa a la divinidad, la víctima que representa a un dios y que será sacrificada (Gruzinski, 1994:61). Y que como señala Gruzinski (1994:61) "*La noción nahua no dio por sentada una similitud deforma: designó la envoltura que recibía, la piel que recubría una forma divina surgida de las influencias cruzadas que emanaban de los ciclos del tiempo*". Como éste, se cometieron muchos otros errores que habrían de tener consecuencias a largo tiempo, ya que si bien el **ixiptia** simbolizaba una fuerza con esencia divina y representaba el poder mismo de los dioses, al yuxtaponer este término a las imágenes cristianas sólo hubo en realidad una sustitución que los evangelizadores no pudieron evitar. En parte, porque su interés estaba dirigido a alcanzar el mayor número de bautizados y confirmados como lo refiere el Obispo de la Mota y Escobar (1987:82) en su visita realizada en Naupan en el año de 1609:

*"(El) jueves 25, salí para Noapan, (al) que hay 3 leguas (y) que por otro nombre llaman las Cinco Estancias, que aunque sujetos de Guauchinango son de mi distrito. Pueblo de encomenderos, doctrina de frailes agustinos y así, no hice más que pasar como ciadante, porque en cosas de frailes nunca me entrometo, aunque en algunas casas había, según la fama, mucho que remediar Pero, ellos viven como Dios sabe. Pidiéronme allí, que confirmase e hicelo y, confirmé a 230 y, con esto, **cumplí** aquí ".⁶*

Era más que evidente que se enfrentaban dos visiones del mundo opuestas, y ambos sistemas concebían lo sobrenatural desde perspectivas distintas, de hecho, un abismo separaba a ambas religiones, pues mientras el catolicismo aparecía como un sistema cerrado en donde no cabía la diversidad y la conversión era entendida en términos de ruptura con el sistema religioso autóctono que era visto como idolátrico las religiones mesoamericanas tenían como característica principal su apertura, ya que adoptaban con cierta facilidad a los dioses de los pueblos con los que entraban en contacto, y la conversión era vista como una integración (Marroquin, 1989:15-16). Ambas visiones consideraban a la suya desde una perspectiva etnocéntrica, y esto sin lugar a dudas hizo que la empresa conquistadora tuviera un cariz más dramático por la resistencia que asumieron en muchos casos los indios, para cambiar sus prácticas y creencias religiosas.

Al llegar los conquistadores encontraron una religión politeísta vinculada a las prácticas agrícolas, en donde los dioses asumían formas no humanas que se vinculaban así mismo con los fenómenos de la naturaleza. Un ejemplo claro que se encuentra perfectamente documentado en las fuentes sobre el período prehispánico es el de Tlaloc, dios de la lluvia, que como todos los dioses del panteón mesoamericano posee características ambiguas; se le ubica como un dios de quien depende el mantenimiento de la vida, en este punto es un dios benéfico que envía desde el Tlalocan lo necesario para la vida; por lo cual también recibe el nombre de Tlamacazque, "El Dador". Aunque también puede enviar desgracias a los hombres a través del granizo, el relámpago, el rayo, que lo convierte en un dios nefasto (López Austin; 1994:176).

Cuando se inició la evangelización, uno de los métodos empleados con mayor insistencia fue el recurso a través de las imágenes' y de la representación teatral. Se impuso a un Dios y a los santos con los que se pretendía sustituir a los dioses que conformaban el panteón de los conquistados, seres híbridos que los españoles calificaron de monstruosos. Los nuevos 'dioses' -esa fue la percepción de los indios y el inicio de una concepción ambigua que acompañaría a la nueva religiosidad hasta hoy- se presentaban en imágenes semejantes a ellos. Y esta fue una de las primeras diferencias que percibieron, por otro lado, la enseñanza a los indígenas a través de las imágenes hizo que éstos tuvieran una percepción de las mismas, no como lo que realmente eran, sino como algo vivo, real, otorgándoles una fuerza como la sustentada por sus dioses, fuerza que trascendía lo humano y que se ubicaba en un plano superior a éste. Las imágenes eran percibidas de diferente manera por cada uno de los actores, entre los indígenas y los misioneros existía un abismo entre ambas concepciones. En el campo de la representación las imágenes poseen para los indígenas la capacidad de dar, de desplazarse, de comunicarse, de recibir (Gruzinski, 1994:56). López Austin (1994) señala el porqué las esencias divinas circulan por todos los ámbitos e impregnan todo aquello por donde pasan: y es en virtud de que "Los dioses estaban en el interior de los seres", ya que todo lo que existe en el mundo se encontraba animado por lo divino; por ello, agrega, *"Las imágenes, por tanto, no representan a los dioses, no son símbolos de los dioses: son vasos de esencia divina"*..., es decir, las imágenes son la personificación de los dioses mismos. Los santos católicos adquirieron entonces, una identidad híbrida gracias a los elementos coincidentes entre ellos y sus dioses, y al igual que éstos, los nuevos 'dioses' contenían aquella esencia divina que posibilitaba a los hombres estar en contacto directo con sus divinidades; así

mismo, estas imágenes se constituirían a partir de entonces, como entidades normativas de las sociedades indígenas.

Un ejemplo sobre como fueron elegidos algunos santos en sustitución de dioses tutelares en la región de Zongolica, Veracruz, la cual fue evangelizada por los franciscanos, nos lo ofrece Aguirre Beltrán (1986:107) cuando dice, con respecto al pueblo de Teoixuacan al que se le designó como santo patrón San Juan el Bautista:

"Teoixuacan quiere decir lugar del sol mancebo, el sol joven de la mañana llamado Telpochtli joven y virgen, las propiedades del dios nativo -ser. joven y virgen- se dan en Juan el Bautista pero también en Juan el Evangelista de tal modo que al sincretizarse los tres héroes conjugan sus cualidades".

Sahagún (1985), quien escribe su obra hacia mediados de 1500, también hace referencia a un proceso de síntesis similar, en el cual se involucra a San Juan Evangelista y Telpochtli.

"Teoixuacan en este lugar gran fiesta a honra del dios que se llamaba Telpochtli, que es Texcatiploca, y como a los predicadores oyeron decir que San Juan Evangelista fue Virgen, y el tal en su lengua se llama Telpochtli, tomaron ocasión de hacer aquella fiesta como lo solían hacer antiguamente, paliada debajo del nombre de San Juan Telpochtli como suena por fuera, pero a honra del Telpochtli antiguo"

El contexto actual

Una de las regiones donde la evangelización no tuvo una penetración amplia es la Sierra Norte de Puebla, donde se encuentran asentados, desde tiempos prehispánicos, cuatro grupos étnicos: nahuas, totonacos, otomíes y tepehuas. La heterogeneidad étnica y lingüística es una de las características importantes de la región, lo cual ha dado lugar a un significativo intercambio cultural, intercambio que incluye sobretodo a las creencias y prácticas religiosas. Su relieve accidentado y el difícil acceso a muchas de sus comunidades, ha sido un factor importante para la persistencia de las tradiciones, por esta misma razón, la evangelización se desarrolló de manera superficial e intermitente.

Uno de los municipios de la región, Naupan, donde he realizado mi trabajo de campo desde hace 11 años, era ya un asentamiento indio desde épocas prehispánicas, formando parte del Totonacapan. Se ubica muy próximo a lo que son hoy los municipios de Pahuatlán y Xicotepec de Juárez, que en tiempos prehispánicos constituyeron algunos de los señoríos totonacas de la región; durante el período en que la Triple Alianza³ había sometido al Totonacapan a pagar tributo, una guarnición mexicana fue establecida en *Afilan* -su nombre actual es Atla, el cual pertenece al municipio de Pahuatlán-, un pueblo vecino de Naupan.

Naupan es hoy un municipio nahua, del total de población, un 98% es indígena hablante de náhuatl⁹. Hasta hace unos 10 años todavía había población totonaca en uno de los pueblos del municipio, incluso algunas personas de este pueblo me han comentado sobre su origen totonaco, ahora la mayor parte de la población habla el náhuatl.

En el ámbito de las creencias, Naupan se puede definir con influencia de ambas tradiciones, tanto aquellas de origen nahua como totonacas, lo cual es factible dados sus antecedentes. No existen testimonios escritos sobre la historia prehispánica del municipio, y los que hay posteriores a la conquista son muy escasos, entre los más importantes está el que remite a la fundación de la parroquia dedicada a San Marcos, a algunas de las visitas que hizo el obispo de la Mota y Escobar, en donde sólo se hace un recuento del número de indígenas bautizados; sin embargo, la sola información de la construcción de la parroquia a fines del siglo XVI nos hace reflexionar en el hecho de que en ese lugar debe haber existido algún santuario importante, ya que una de las estrategias de los evangelizadores fue la sustitución de lugares de culto indígenas por templos católicos. Uno de los factores que nos inducen a considerar la importancia en términos de culto religioso de Náupan, fue su designación -al parecer- hacia 1543 como cabecera de las Cinco Estancias, es decir, cabecera de doctrina, con lo cual se erigió entre 1590 y principios del 1600 la parroquia dedicada a San Marcos, cuyo nombre se impuso a la localidad, San Marcos Naupan. Actualmente, los mismos sacerdotes de la región están de acuerdo en la importancia de la parroquia de San Marcos como un santuario indígena con cierto prestigio, que rebaza el ámbito comunitario y hasta municipal.

Dioses y santos

En Naupan, el santo patrón es San Marcos, cuya fiesta en su honor se celebra durante la última semana de abril, el “mero día”, -como dicen-, es el 25 del mes. San Marcos, en su representación iconográfica cristiana está acompañado de un cachorro de león. Para los naupeños, el animal que acompaña

a San Marcos es un tigre, el cual permanece a los pies del santo, los menos reconocen que es un león.

Cuenta la gente que hace muchos años en la iglesia había dos tigres de piedra que acompañaban a San Marcos, cuando llegó un nuevo sacerdote para hacerse cargo de la misma, no le gustaron esas figuras porque la gente les ponía ofrendas y decía además que eran animales del demonio, entonces las sacó de la iglesia; la gente del pueblo vecino - Tlaxpanaloya- las rescató y se las llevó a su iglesia para colocarlas frente al altar donde actualmente se encuentran. Estas figuras de yeso miden como 80 cms. de alto y tienen sobre su cabeza una corona, nadie sabe decir cuál es su origen real, excepto la historia que cuentan, le continúan colocando ofrendas porque para algunas personas esas figuras son la imagen misma de San Marcos cuando se transforma en nahual, o dicen también que son los nahuales que él controla.

Cuando alguien en su parcela tiene algún problema ocasionado por un animal, lleva a alguna de las dos iglesias - la de Naupan, o la de Tlaxpanaloya- una "muestra" del daño ocasionado: un elote, un chile, para pedirle a San Marcos que por la noche vaya a ahuyentar al animal que está causando el daño, o simplemente le colocan una ofrenda para pedir su "protección" para su cultivo. Durante la fiesta dedicada al santo patrón de Tlaxpanaloya -el pueblo vecino de Naupan donde se encuentran las figuras de los tigres-, San Agustín, la cual tiene lugar el 28 de agosto, estas figuras son objeto de veneración por parte de los fieles: son enfloradas como el resto de las imágenes, y constantemente ofrendadas con elotes, chiles, comida, bebida, dinero, velas, copal, etc.

La mayordomía dedicada a San Marcos, si bien tiene lugar durante toda una semana y con mayordomos todos los

días, en realidad inicia desde antes cuando los mayordomos deben ir con la *tlamatke* -una anciana ritualista quien tiene el "don" de comunicarse con San Marcos, y es la encargada de las ofrendas al santo-, para llevarle los "regalos" que se le ofrecerán a San Marcos y pedirle que la fiesta "salga bien".

Las visitas de los mayordomos a la *tlamatke* deben ser individualmente, ahí la *tlamatke* ofrece a San Marcos los regalos llevados por el mayordomo: flores, ceras, refino, dos guajolotitos recién nacidos, dos huevos de guajolote, cigarros, copal y papel de china de calores para envolver los regalos. La comunicación de la *tlamatke* con San Marcos se hace a través del copal, le dice al santo que espera tenerlo contento con sus regalos y a cambio le pide que la fiesta en su honor se realice sin contratiempos, así mismo le presenta al mayordomo quien durante una semana hará su "trabajo" como intermediario entre él -San Marcos- y la comunidad. Después de hacer los paquetes con los regalos, el mayordomo debe llevarlos a los lugares indicados por la *tlamatke*: el atrio de la iglesia y el lugar donde se colocan los cambreiros para tronar los cohetes. También los "regalos" a San Marcos poseen otra función, no solo son para "agradar" al santo, sino que sirven para "parar" a los "aires" -como me lo refirió un informante-, se colocan en aquellos lugares considerados 'peligrosos' donde los "aires" se cruzan, pues si no se colocan en esos lugares, los "aires" pueden causar daño. Cuando todos los mayordomos cumplieron con ir a entregar los "regalos" a San Marcos, todos en la comunidad se sienten satisfechos pues San Marcos "está contento", dicen, lo cual va a garantizar el buen desarrollo de la fiesta, así como el que los niños no se enfermen, y que se tengan buenas cosechas, que es la principal finalidad. Es decir, la ofrenda, es una retribución que se da al santo a cambio de "otra", solicitar a San Marcos la ayuda y la protección a la comunidad.

Posteriormente, la mayordomía propiamente dicha dura cinco días -de lunes a viernes-, durante la misma cada uno de los mayordomos preside una misa en un día específico -elegido un año antes-, enflora las imágenes, coloca ceras, además del gasto que realiza en comida, cohetes y un castillo que se quema la víspera. Al día siguiente de que finaliza la mayordomía -el sábado-, en la iglesia se realiza un ritual, el cual constituye el momento más importante de toda la celebración, al que llaman *Xochicotone/Salida* de las flores. Este se efectúa en la iglesia sin la presencia del sacerdote; participan todos los actores que cumplen una responsabilidad durante la fiesta: los mayordomos salientes y entrantes con sus esposas, los padrinos de San Marcos, los *xochichihke/los* que elaboran los rosarios, bastones y coronas de flores, los danzantes, los tocadores (músicos) y por supuesto la *tlatmatke*. Durante este ritual, se retiran las flores de las imágenes y se colocan en una mesa rectangular grande, alrededor de la cual danzan sones -cuatro adentro y cuatro afuera de la iglesia-, encabezados por la *tlatmatke*. La mesa con las flores se van sacando hasta el atrio y al final -después de bailar ocho sones- se reparten entre todos los que están presentes. Las flores se utilizan -entre otras cosas- para curar a los niños del "mal aire". Después se despide a los mayordomos, y se recibe a los que asumirán el cargo al año siguiente. Al final se bebe el refino y el tepache que se comparte con todos los que se encuentran presentes, que es casi toda la comunidad.

Una o dos semanas después, se vuelven a reunir los mayordomos salientes y entrantes, junto con los danzantes y los tocadores, en un ritual casi privado en casa de la *tlatmatke*. Nuevamente llevan flores, refino, ceras, comida, para agradecerle a ella y a San Marcos que todo tuvo lugar de la mejor forma, y para reiterar la petición al santo de proporcionar su protección y bienestar a la comunidad. Durante este ritual se bebe y se baila.

Lo que pretendo destacar con esto es el proceso que desarrollaron las creencias, tomando como ejemplo la percepción en torno al santo -en este caso San Marcos-, y la ambigüedad entre esta figura y otras que no tienen origen cristiano, pero que por los paralelismos existentes se identifican con las del cristianismo.

Relacionar a los santos patronos con la figura del nahual resulta lógico, ya que éstos fueron asimilados al panteón indígena gracias a que poseían propiedades análogas a las de los dioses tutelares, los *calpulteotl* prehispánicos, solo se eliminaron las figuras y los nombres, que pidieron ser sustituidos por las cristianas (Galinier, 1990: 73). Con lo cual, los santos asumen una posición ambigua¹⁰ que depende de la situación y del contexto: algunas veces aparecen como intermediarios entre Dios y los hombres en una clara orientación cristiana, y otras veces como seres sobrenaturales con poderes muy definidos, que actúan independientemente (Nutini, 1989:110-111).

Con respecto a la información que se tiene anterior a la conquista, de los mexicas López Austin (1994:217) dice: *'Los dioses tenían sus nahuales, formas animales que hacían de sus compañeros, en los que solían obrar. Un ejemplo es Tezcatlipoca "que muchas veces obraba como nahual en el coyote". Y Sahagún dice acerca de Tezcatlipoca: "El dios llamado Tezcatlipoca era tenido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno: y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos."* (1985, L-1°, cap. III: p.31).

De acuerdo a la información etnográfica recogida en Naupan, San Marcos posee las características descritas que lo definen como dios y como nahual. Algunos informantes aseveran que San Marcos es el dueño de los nahuales, y esto nuevamente nos obliga a remitirnos hacia la información de los antiguos nahuas. Entre las clasificaciones que López Austin hace de los magos del mundo nahuatl (1967), el *nahualli* ... " es el que tiene poder para transformarse en otro ser, y cuya labor en la comunidad puede ser tanto maléfica como benéfica" (**Ibidem:95**), y son, principalmente los dioses quienes poseen esta facultad, quienes no solo adquieren formas animales, sino también humanas (**Ibidem:96**).

Con respecto a los dioses patronos, López Austin (1994:217) señala: *"Los dioses patronos ocupan cerros o se transforman en cerros al establecerse cuando se funda una población. La diosa esposa de Camaxili, por ejemplo, se convirtió en sierra en Tlaxcala. (...) Desde su cerro, el dios patrono debe delegar funciones en seres humanos privilegiados"*. Actualmente, todos los cerros en Naupan están personificados y tienen sus nombres: Cidalla, Naupateko, Tonalle, etc., a ellos se dirigen los especialistas religiosos en toda ocasión ritual, y no es nada raro que junto a los nombres de los cerros invocados se intercale el nombre de algún santo o virgen, que en ese contexto pasan a formar parte de los dioses del panteón indígena. Para los nahuas de Naupan, los cerros son los lugares donde se alojan los lugares *o yeyecame*, que son entes que pueden asumir diversas formas para provocar un "susto" a quienes pasan por sus dominios sin tener el debido cuidado; así mismo, son a veces entes benéficos cuando se alían con los hombres para luchar contra

un enemigo común ¹². No resulta difícil entender, entonces, que estos cerros son el conducto a través del cual se establece la comunicación entre el hombre y los dioses, los cuales pueden asumir formas y conductas análogas al hombre (Montoya Briones, 1981:18). Así mismo, cada uno de los elementos de la naturaleza tiene sus "dueños" /iteko; que son aquellos que tienen el dominio sobre la misma y a los cuales los hombres no deben "hacer enojar", es decir, no transgredir ciertas normas de conducta que pongan en peligro el equilibrio del entorno.

Es evidente que San Marcos forma parte de ese mundo sobrenatural: es un dios y *dueño*, además de santo, por todas estas formas que asume es merecedor del "alimento" que sólo los dioses como él pueden tomar: copal, velas, flores, refino, cigarros, guajolotitos vivos, huevos de guajolote, etc. Si bien su morada está en la iglesia y no en los cerros como otros dioses, es porque él es el dios patrono de la comunidad. También sale por las noches transformado en tigre porque tiene los poderes para hacerlo, como los magos. En la figura del nahual, como ser que tiene el poder de transformarse también existe la ambigüedad porque puede actuar como un ente maléfico para hacer daño, especialmente a la población, o como en el caso de San Marcos que se transforma en nahual para beneficio de la propia comunidad, como lo es el cuidar los cultivos.

Aunque también dicen que "San Marcos se puede enojar y hacer daño"; acerca de este otro aspecto del carácter del santo me lo refirió una informante, quien me dijo que hace muchos años uno de los mayordomos le dio como regalo al santo un gallo que sacrificó en el atrio de la iglesia, regando su sangre ahí mismo, eso hizo enojar tanto a San Marcos que ocasionó la muerte de muchos niños, lo que si fue

cierto es que, como a principios de siglo, hubo en la Sierra una epidemia de viruela que ocasionó muchas muertes¹³. Esta ambigüedad existente en figuras católicas como los santos, se traduce en la diversidad de significados que le atribuyen tanto el catolicismo oficial como los propios indígenas a los mismos componentes de la actividad religiosa (Signorini & Lupo, 1989).

La gente en Naupan reconoce tener temor ante el encuentro con un nahual, dentro de la clasificación que hacen acerca de los entes buenos/malos los nahuales se ubican en un punto intermedio, porque forman parte de la comunidad y son gente como ellos, en la misma situación se encuentran las brujas y brujos que también pueden transformarse, a diferencia del demonio de quien dicen que es "malo de por sí", además de que no pertenece a la comunidad.

En Naupan dicen que el nahual es "un hombre que cambia para trabajar", "Cuando se enoja tumba hasta la casa", "es como uno, es como cristiano, como (los) señores, qué va a saber qué tiene (en) su corazón, Dios (dis)pone quien va a ser nahual".

Es decir, así como entre los antiguos nahuas aquel que nacía bajo el 7° signo ce *quiahuitl* -lluvia- estaba destinado para ser mago y tener el poder de transformarse en animal, en Naupan tienen la creencia que cada quien desde que nace - "ya trae su trabajo" es decir, su destino ya está asegurado. Aunque también hay formas mágicas para transformarse en nahual, y quienes tienen más posibilidades son aquellas personas privilegiadas que tienen contacto con lo sagrado: los especialistas religiosos, los tocadores (músicos), los danzantes. No es raro que, en torno a estos especialistas se tejan historias que los vinculen con lo sobrenatural; hace algunos años, durante una de mis estancias en la comunidad, murió uno de los miembros de un grupo de danza local,

y cada persona con la que platicaba me refería aspectos de su muerte que lo señalaban claramente como un nahual, decían que:

"siete veces se había levantado de su lecho y después
/murió",
"siete veces resucitó",
"bailó siete veces antes de morir",

En su cosmovisión actual, el número siete está asociado a todo lo que tiene que ver con el inframundo y entes maléficos, con la muerte: el número de difuntos que se espera lleguen en Todos Santos a una vivienda es de siete, y una de las fórmulas mágicas que la gente refiere para que un hombre se transforme en nahual es, precisamente, hacer las cosas siete veces.

Ahora bien, otra de las figuras que tienen propiedades diversas y que por lo mismo posee características ambiguas es Cristo. En una de sus representaciones, como Santo Entierro, la gente le atribuye otra personalidad, no alcanza a distinguir que se trata de la misma figura. Cristo está claramente vinculado al Sol, y esto es extensivo a muchos pueblos de origen mesoamericano. El paralelismo entre Cristo y el sol obedece, por un lado, a que en las antiguas culturas mesoamericanas, la deidad solar ocupaba el sitio más relevante dentro del panteón de dioses, importancia que continúa vigente entre los nahuas de Naupan, para quienes el sol es la más importante fuente de energía, cuyas características calientes y luminosas, al conjuntarse con las frías y húmedas contenidas en la tierra, hacen posible la existencia de la vida, en todas sus formas (Lupo, 1996:27). Por otra parte, Cristo, el Salvador se representa a través de imágenes y metáforas solares, pienso por ejemplo en el Santísimo, que en la iglesia es celosamente cuidado y al que se saca en ocasiones muy especiales, su imagen semeja al sol.

La figura que quiero destacar es la del Santo Entierro a quien se vincula con la lluvia, su participación en procesiones se limita a sólo dos veces al año: durante el viernes santo, pero en esa ocasión como parte de la celebración de la Semana Santa para recordar su muerte, en la cual el Santo Entierro es visto como Cristo muerto; y durante la fiesta en honor a San Marcos, sale en procesión el último día de la mayordomía -que también es viernes- acompañando a San Marcos para "pedir" las lluvias para los cultivos, en esta ocasión la finalidad es la de "auxiliar" al santo. En ocasiones cuando las lluvias no llegan, sacan al Santo Entierro en procesión para solicitar su intervención en favor de la llegada de las mismas.

Tanto San Marcos como el Santo Entierro poseen distintos atributos: San Marcos como santo patrón debe "cuidar" a la comunidad, especialmente a los niños, quienes son los más vulnerables; es también protector de los cultivos para lo cual utiliza sus habilidades, mismas que solo pueden poseerlas seres como él, como lo es el transformarse en nahual en la figura del tigre, el cual se identifica con San Marcos porque es un animal "valiente" y "agresivo", además de que provoca temor, lo que hace que pueda enfrentar a cualquier enemigo. En cuanto al Santo Entierro, su relación con la lluvia, como propiciador de ésta, se vincula también con la Santa Cruz, a la que se considera, entre muchos grupos étnicos, como una figura propiciadora de lluvia y fertilidad agraria.

Anteriormente, el 3 de mayo en Naupan, día de la Santa Cruz, colocaban cruces adornadas con flores y una ofrenda de

comida -tamales- en el centro de la milpa, y llegaban además a sacar en procesión al Santo Entierro. Actualmente, el 3 de mayo se realiza una fiesta dedicada al agua, en la cual colocan ofrendas y cruces en dos sitios: el cerro donde surge el manantial al que llaman *tepemaxatl/ vagina* del cerro, y en el depósito de agua que surte a una parte de la comunidad.

Conclusiones

Hemos visto cómo, a través de un proceso de larga duración, los grupos indígenas nunca dejaron de reelaborar y reinterpretar su religión. Y lo que empezó como una empresa totalizante: la evangelización, sirvió para aportar, entre otras cosas, un nuevo panteón y nuevos ritos con personalidad propia, incorporando elementos de ambas tradiciones religiosas.

Por otro lado, por una paradoja del destino, los santos patrones, lejos de convertirse en el instrumento hegemónico de los conquistadores para orientar el proceso de occidentalización (cuya prioridad era la cristianización de los indios), aparecen y se arraigan en el mundo indígena creando nuevas solidaridades y construyendo nuevos referentes identitarios, el pueblo los adopta y los hace suyos como si siempre hubieran sido parte de ellos, como si siempre hubieran vivido ahí¹⁴

La incorporación de los santos patrones y su culto en el mundo indígena tuvo un efecto inesperado, ya que se identificaron a través de sus funciones con las deidades que fueron forzadas a desaparecer. Los cultos a numerosos santos proliferaron sorprendentemente, aun sin la presencia del clero, haciendo posible la preservación de numerosos rituales

cuyos destinatarios fueron también los dioses de su antiguo panteón indígena, como acabamos de ver en la Fiesta del Agua del 3 de mayo, día de la Santa Cruz en el calendario católico.

Así como los dioses fueron obligados a replegarse a los cerros, también los hombres hicieron de la comunidad un espacio de repliegue para reelaborar una identidad colectiva en donde coexistirían ellos, sus dioses, Dios, los santos, las vírgenes, junto a las actividades económicas, sociales y políticas, pues lo religioso en estas sociedades siempre ha formado parte de un *continuum*, que permea todas sus actividades.

Resulta evidente que la implantación del culto a los santos patronos hizo emerger nuevas formas de identidad, lo cual no implicó la total desaparición de las expresiones ideológicas, sino que éstas se encauzaron hacia una reinterpretación simbólica, dirigida también a reforzar la orientación politeísta de la antigua religión. En la actualidad, es evidente que los indígenas no alcanzan a identificar aquellos elementos que no corresponden al cristianismo, ni mucho menos el camino seguido por dichos elementos que, conjuntados, hicieron posible la conformación de su sistema religioso como lo vemos actualmente, elementos que se encuentran perfectamente integrados a su sistema de representación y de visión del mundo.

La persistencia de formas sincréticas dentro del sistema religioso indígena se debe, por un lado, a la capacidad de reinterpretación que poseen estas sociedades, y a que su universo simbólico contenía elementos que hacían posible la compatibilidad con otros, y por otro, a que sus prácticas religiosas iban orientadas hacia lo cotidiano, hacia las prácticas agrícolas, en donde la iglesia no ofrecía una verdadera alternativa.

Por lo tanto, la segunda vía a la que se refiere Gruzinski (1991:69), se hizo posible debido a la similitud de características contenidas, tanto en el modelo religioso cristiano, como en el prehispánico: como por ejemplo las funciones similares de los santos y los dioses tutelares, la similitud de la figura de Cristo y el Sol, etc., lo que hizo posible que estos elementos pudieran insertarse como parte de los cultos populares, los cuales, finalmente, llegaron a transformar los dos modelos culturales enfrentados y ahora perfectamente integrados, aunque no totalmente acabados.

Para concluir, el sistema religioso de los nahuas de Naupan, no es considerado sincrético por el simple hecho de haber surgido de la fusión de elementos culturales diversos, sino por encontrarse estos elementos aun en una fase ambigua de "enfrentamiento y egociación" (Lupo, 1996:31); es decir, no constituye todavía un sistema acabado (**Ibidem: 31**), pues siguen en juego las fuerzas - aunque representadas ahora por distintos actores- que desde el pasado se han enfrentado.

BIBLIOGRAFÍA:

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo.

1986 *Zongoilca: encuentro de Dioses y santos patronos.*
Universidad Veracruzana, Xalapa.

BÁEZ-JORGE, Félix.

1988 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México.* Universidad Veracruzana, Xalapa.

BAEZ CUBERO, Ma. de Lourdes.

1995 *Etnicidad y reproducción de los grupos domésticos
nahuas de Naupan*. Tesis de licenciatura, ENAH.

DE LA GARZA, Mercedes

1990 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*,
UNAM.

DE LA MOTA Y ESCOBAR, Fray Alonso,

1987 *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el
centro de México a principios del Siglo XVII* Introducción y
notas Alba González Jácome. SEP.

FOSTER, George.

1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", sobretiro de *Acta
Americana*, Vol. II Nos. I y 2, PP. 85-103.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo,

1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los
indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de
México, México.

GRUZINSKI, Serge

1988 *El poder sin límites. Cuatro respuestas a la dominación
colonial*. INAH, México.

1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y
occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*.
FCE, México.

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a
"Blade Runner" (1492-2019)*. FCE, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, Vol. VII, México. PP. 87-117. 1991 "El mestizaje religioso". En L'UOMO, Volumen II n.s. -n. 1 Roma, Italia, pp. 23-60
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México.

LUPO, Alessandro

- 1991 "La cruz de San Ramos". En *La palabra y el hombre*, 80, Octubre-Diciembre, pp. 187-198. Xalapa. Veracruz.
- 1991 "El sol en Jerusalén". En *La palabra y el hombre*, 80, Octubre-Diciembre, pp. 199-208. XALAPA, Veracruz.
- 1996 "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo". *Revista de Antropología Social* N°. 5. Servicio de Publicaciones. UCM. pp. 11-37.

MAPMOQUÍN, Enrique

- 1989 *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Palabra Ediciones, UABJO, México.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús

- 1981 *Significado de los aires en la cultura indígena*. Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, SEPINAH, México,

NUTINI, Hugo

- 1.988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead.* Princeton University Press.
- 1989 "Sincretismo y aculturación". En *L'UOMO*, Volumen II n.s. 1, pp. 85-124. Roma, Italia

RICARD, Robert.

- 1992 (1947) *La conquista espiritual de México.* FCE, México. SAHAGUN, Fray Bernardino de
- 1985 (1956) *Historia General de las cosas de la Nueva España. Numeración, anotación y apéndices* Ángel María Garibay K. Porrúa, S.A., México.

SIGNORINI, Italo & Alessandro Lupo

- 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla.* Universidad Veracruzana, Xalapa,
- 1992a "The ambiguity of Evil Among the Nahuas of the Sierra (México), en *ETNOFOOR*, v(112) 1992, pp. 81-94.
- 1992b "El tonalismo entre los nahuas. Un caso de sincretismo interior" Ponencia presentada en el *I Congreso Internacional de Antropología e Historia*, septiembre 1992. Veracruz.

RESUMEN

La autora muestra las dificultades que hubo para introducir entre los nahuas las nociones cristianas y las soluciones dadas por los misioneros a este problema y la reconversión que dieron a los conceptos nahuas, y los errores que resultaron de tales re-interpretaciones.

Su trabajo se centra particularmente en la Sierra Norte de Puebla, con una heterogeneidad étnica y lingüística muy marcada, y cuyo relieve accidentado para la persistencia de tradiciones, como sucede en Naupan, municipio nahua con un 98% de población hablante de nahuatl, ésta práctica hoy un culto a San Marcos, el cual es el resultado de una "reelaboración y refuncionalización de creencias en un contexto nahua actual"

Palabras-claves: tradición religiosa mesoamericana, San Marcos, contexto nahua.

ABSTRACT

The author draws attention upon the difficulties that emerged while trying to introduce christian ideas among the "nahuas", the solutions that were given by the missionaries to this problem, the changes they made of the "nahua" concepts and the errors produced as a result of these reinterpretations.

Her research work concentrates on the north Sierra of Puebla, México, which presents a strong ethnic and linguistical heterogeneity and which has preserved its traditions thanks to the geographical difficulties of communication. So is the case of Naupán, a nahua municipality where 98% of the inhabitants still speak nahuatl. This community practices today a religious cult in honor of Saint Mark, which is the result of a "reelaboration" of beliefs that have also been given new functions inside the present nahua context.

Key Words: mesoamerican religious tradition, Saint Mark, nahua context.