

# SINCRETISMO Y ACULTURACION EN LA MENTALIDAD MAGICO-RELIGIOSA POPULAR MEXICANA

Hugo G. Nutini

University of Pittsburgh

## Introducción

Como muchos aspectos de la cultura y sociedad mexicana contemporánea, en sus contextos rurales (indígena y mestizo) y en gran parte de los urbano-populares, la mentalidad mágico-religiosa presenta espejismos a veces desconcertantes: las cosas no son siempre lo que parecen ser, cuando se las examina en profundidad desde la perspectiva estructural e histórica. El tema de esta presentación es amplísimo, y aquí me limitaré a los aspectos más sobresalientes que caracterizan a la magia y religión del campo y sectores urbano-populares del centro de México, es decir, esencialmente lo que fue el antiguo Anahuac. La información etnográfica sobre la cual se fundamenta este trabajo proviene del medio Poblano-Tlaxcalteca, de la Sierra Norte de Puebla, de la región de Córdoba y Orizaba, sobre las cuales tengo experiencia directa, e indirectamente del Valle de México, Morelos, y Guerrero. Pero varios aspectos de la descripción y análisis tienen validez, si no para todo México, para una gran parte de Mesoamérica.

Bajo la rúbrica de magia, de acuerdo con el uso antropológico, se incluyen las categorías de personajes, prácticas, y comportamientos sobrenaturales que normalmente no se incluyen bajo la rúbrica de religión, es decir, la brujería, hechicería, nahualismo, control de los elementos, shamanismo, etc., bastante comunes en las creencias populares mexicanas. Bajo la rúbrica de religión se denota esencialmente el catolicismo folk, es decir, un catolicismo ortodoxo nacional

bastante modificado por tradiciones locales con profundas raíces indígenas. Este catolicismo folk incluye una extensa gama de elementos no católicos que se manifiestan en forma diferencial a lo largo del continuo pluri-étnico mexicano. Los aspectos más sobresalientes de este catolicismo folk son los siguientes: una pronunciada tendencia monolátrica; una configuración pragmática que rige las relaciones humano-sobrenaturales y la organización del culto; una preponderancia ritual y ceremonial; y una distinción a veces pronunciada entre los aspectos privados (en el hogar) y públicos (en la iglesia) de la religión.

Tradicionalmente, por lo menos los antropólogos, han descrito y analizado la magia y religión indígena y mestizo-rural como aspectos casi totalmente dicotomizados de la vida sobrenatural. A mi parecer, esta ha sido una mala estrategia que ha dado como resultado una seria falta de conocimiento del sobrenaturalismo antropomórfico, forma en que caracterizo las varias manifestaciones de la brujería y hechicería y otros fenómenos mágicos. Concentrando en los aspectos administrativos de la religión folk, los etnógrafos han considerado las varias formas del sobrenaturalismo antropomórfico como supervivencias del pasado, rarezas que deberían registrarse para el futuro, pero que no justifican su investigación en profundidad dado el hecho de que se presupone que, cualquiera que sea la composición del complejo mágico, no tiene mayor importancia en la organización del sobrenaturalismo local, y mucho menos en la estructura de la cultura y sociedad comunal. Así, las creencias, prácticas, y personajes de la brujería, hechicería, y el shamanismo se conceptualizan como una especie de limbo con respecto a la religión folk en particular y a la estructura social en general. En este trabajo, como en lo que he escrito sobre la magia y religión tlaxcalteca y de otras regiones de la meseta central (Nutini 1984, 1988; Nutini & Isaac 1974; Nutini & White 1977; Nutini & Bell 1980), sostengo que el sobrenaturalismo antropomórfico y la religión folk indígena y mestizo-rural constituyen un sistema que se puede caracterizar como un complejo ideológico y de creencias monísticamente constituido pero pluralísticamente manifestado. Brevemente, lo que esta articulación ideológica-estructural significa es lo siguiente. En su mayor parte, los aspectos estructurales (es decir, el ritualismo, ceremonialismo, y

las actividades de propiciación, intensificación, y súplica) de la religión folk (esencialmente el culto a los santos centrado en la iglesia y hasta cierto punto en el hogar) se mantienen separados de los personajes sobrenaturales (en las comunidades indígenas los dueños tutelares de las montañas y otras deidades de origen pagano) y el variado conjunto de brujos, hechiceros, y otros personajes antropomórficos. Lo que este extenso y diversificado sistema pagano-católico (que tan apropiadamente Madsen [1957: 111-137] caracteriza como Cristo-paganismo) comparte es una ideología común y en gran parte un complejo de creencias que hacen del sistema mágico-religioso global un fenómeno unitario. Este es el principio dominante que fundamenta lo que tengo que decir y a lo cual volveré al final de esta presentación en forma mas detallada.

Es bien sabido que el catolicismo folk contemporáneo es de origen sincrético, es decir, un resultado de la confrontación original del politeísmo pre-hispánico y del catolicismo español del siglo XVI y de una prolongada interacción de la cultura y sociedad dominante hispana con las variantes culturales de las sociedades indígenas dominadas. Pero la transformación equivalente del sobrenaturalismo antropomórfico contemporáneo es poco conocida, debido al poco interés que ha habido entre los antropólogos por la magia como un ámbito sistemático de estudio. Dadas estas circunstancias, después de un breve análisis de los orígenes y desarrollo sincrético de la religión folk, se enfatizará la estructuración y persistencia sincrética de los sobrenaturales antropomórficos de mayor distribución en los contextos rurales y urbano-populares del centro de México.

### **Estructuración sincrética: 1519-1700**

El catolicismo folk mesoamericano es quizá el mejor ejemplo de sincretismo que se conoce, si se define esta forma de cambio religioso como confrontación de dos sistemas religiosos, de extracciones culturales diferentes, pero con similitudes y paralelismos suficientes que propician una integración elevada después de un período relativamente largo de interacción. En mi opinión, esta concepción del sincretismo explica en gran

parte el crecimiento y diversificación de las grandes religiones desde la revolución urbana en adelante, y en los contextos de conquista, expansión demográfica, y otras situaciones de cambio sociocultural a gran escala. Tan importante considero esta forma de cambio cultural, que gran parte de mi actividad antropológica durante 30 años de trabajo en México ha estado dirigida hacia la conceptualización del sincretismo mágico-religioso.

En el caso de la meseta central, se puede afirmar que para fines del siglo XVII se había estructurado un catolicismo folk que abarcaba variados elementos de las religiones indígenas y española inextricablemente integrados. Superficialmente la religión folk tenía una apariencia predominantemente católica, es decir, estructuralmente el ritual, ceremonial, y en general sus manifestaciones físicas no se diferenciaban mucho del catolicismo urbano de aquel entonces, de la misma forma que el catolicismo indígena y mestizo-rural contemporáneo se puede comparar con el catolicismo nacional urbano. Pero la cristalización de este sistema religioso significó la presencia de muchos elementos ideológicos y estructurales del politeísmo pre-hispánico, que hasta el presente han (permanentemente) caracterizado la religión popular mexicana, desde las comunidades indígenas más tradicionales hasta varios aspectos del catolicismo nacional.

El sincretismo afectó casi todos los ámbitos de dicha religión folk en su proceso de formación, desde la organización de las congregaciones y administración del culto hasta las creencias teleológicas y las relaciones humano-sobrenaturales. Con respecto a la organización formal de la iglesia, el ámbito sincrético más sobresaliente es el sistema de mayordomías, conocido también como escalafón religioso y ayuntamiento religioso o república eclesiástica (Carrasco 1961), en que se combinan elementos específicos del catolicismo español y del politeísmo indígena. Con respecto a los aspectos más ideológicos del culto, sobresalen la concepción de los seres y personajes sobrenaturales y el *do ut des* que rige la relación del individuo y la colectividad con sus hacedores, y es aquí donde la contribución pre-hispánica es más importante y contrapesa la preponderancia de los elementos católicos más visiblemente estructurados. En otras palabras, la religión folk del centro de

Méjico a fines del siglo XVII se había transformado en un complejo sincrético en que la estructura formal y la organización de la iglesia y el culto, siempre la parte más visible, aparecían como esencialmente católicos, pero la ideología y creencias religiosas habían sido grande y permanentemente influenciadas por el politeísmo pre-hispánico. Esta consideración es una constante que hasta nuestros días no se debe perder de vista en la categorización y análisis de la religión popular mexicana.

Por otra parte, no se debe exagerar el proceso sincrético que afectó la formación de este nuevo catolicismo, y desde este punto de vista hay algunos aspectos centrales y anciliares de esta formación que deberían caracterizarse más bien como resultado de un proceso de aculturación, es decir, en que la transformación final refleja un bajo grado de similitud y paralelismos en los elementos originales de la ecuación sincrética. Así, la composición de la religión folk en términos de complejos bien definidos se puede jerarquizar de más a menos sincréticos hasta un punto donde la transformación se debe más bien a un proceso de aculturación. Desde este punto de vista, las partes principales que constituyen la religión folk se pueden categorizar más o menos precisamente. Por ejemplo, es evidente que el ayuntamiento religioso y el culto a los santos son entidades sincréticas, mientras que el compadrazgo, en sus aspectos religiosos, y en gran parte el ritual y ceremonial son entidades aculturativas. Sin lugar a dudas, el culto a los muertos es la entidad sincrética más bien lograda en la religión folk mexicana. Esto se debe a las muchas similitudes, paralelismos, y convergencias del culto a los muertos en las religiones católica y pre-hispánica, como son su posición teleológica y simbólica en ambas religiones, su configuración teológica de mediación, su función propiciatoria y suplicativa, su manifestación física y caléndrica, etc. Por otra parte, el sobrenaturalismo antropomórfico presenta una gama de personajes y elementos mágicos que se pueden jerarquizar de medianamente sincrétizados a supervivencias que casi no han cambiado su estructura y función pre-hispánicas. Vale la pena decir algo más detallado sobre este problema, debido a que el origen y desarrollo sincrético del sobrenaturalismo antropomórfico son poco conocidos. La información de lo que voy a decir proviene de un libro que está por salir, intitulado *Blood-sucking*

*witchcraft: an epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala* (Nutini & Roberts s. f.).

Cuatro son los personajes que constituyen hoy en día el complejo antropomórfico sobrenatural de la Tlaxcala rural: el *tezitzlazc*, 'tiempero' o 'granicero'; el *nahual*, una especie de "burlador que se transforma" (*transforming trickster*); el *tetlachihuic* 'hechicero'; y la *tlahuelpuchi* 'bruja', particularmente la que chupa la sangre. Uno de los rasgos sobresalientes de estos personajes es que son todos de origen pre-hispánico. Esto no quiere decir que han sobrevivido en su forma original (prístina o básica) desde la conquista española. Al contrario, con diferentes grados de intensidad estos personajes han sido sincretizados, y son hoy día combinaciones de elementos y comportamientos pre-hispánicos que han sido amalgamados con elementos de la hechicería y brujería europea y hasta cierto punto africana. El *tezitzlazc* y el *nahual* no tienen equivalentes en el complejo de brujería y hechicería española, pero el *tetlachihuic* y la *tlahuelpuchi* corresponden más o menos a los conceptos europeos de hechicero y bruja. Por desgracia, las fuentes históricas (Motolinía 1941; Molina 1944; Códice Ramírez 1944; Durán 1952; Sahagún 1956; Las Casas 1966) no son suficientemente detalladas como para establecer definitivamente la relación estructural y funcional entre el complejo mágico de sobrenaturales antropomórficos y la religión politeista prevalente. Pero si se puede afirmar que el complejo mágico era en gran parte un ámbito independiente de comportamiento y acción con respecto a la religión formal o folk, no obstante que la magia y la religión se articulaban en varias coyunturas, dado el hecho de que compartían el mismo sistema ideológico y cosmológico. En otras palabras, cuando llegaron los españoles, la relación entre la magia y la religión no era diferente de la que ha existido en Tlaxcala, y en muchas regiones de Mesoamérica, durante los últimos 100 años. En Mesoamérica, la posición de la hechicería y la brujería con respecto a la religión no fue quizás nunca la misma que en muchas sociedades tribales o primitivas contemporáneas, donde no se manifestaba ninguna clara distinción entre magia y religión, y donde la brujería, hechicería, y fenómenos sobrenaturales relacionados son aspectos intrínsecos de la estructura social. Aunque sería difícil probarlo, parece ser que

este estado de cosas se remonta hasta el período clásico, situación que encaja bien con la diversificación del panteón politeista, un sacerdocio especializado, y el crecimiento del estado. En el contexto aquí descrito, la relación entre magia y religión, es una variable constante en el proceso evolutivo de la civilización, ya sea en Mesoamérica, el Cercano Oriente, India, o China. Con esta advertencia en mente, ¿cuál es el origen y el desarrollo sincrético del sobrenaturalismo antropomórfico en Tlaxcala y en muchas regiones de Mesoamérica?

En dos importantes trabajos, López Austin (1966, 1967) no emplea el término sobrenaturalismo antropomórfico para referirse a un complejo de practicantes mágicos y sus oficios, pero claramente se refiere a individuos dotados con poderes sobrenaturales que se pueden clasificar bajo las categorías de brujería y hechicería. López Austin identifica más de 40 practicantes antropomórficos que clasifica en siete categorías, la mayor parte de las cuales, con la excepción de los *titici*, 'curanderos', pueden ser categorizados como variantes de brujos o hechiceros, es decir, individuos dotados de múltiples poderes sobrenaturales que se manifiestan en un gran número de contextos y ocasiones. Las categorías de "magos no profesionales" y "pseudomagos", analizadas principalmente en el contexto de la decadencia del siglo XVI al siglo XVII, en su mayor parte no pueden ser clasificados como brujos o hechiceros, y corresponden esencialmente a la práctica de la magia individual más bien que colectiva (y publicamente orientada). Las categorías restantes son los *tlatlacetecolo* 'hombres búhos', básicamente practicantes de magia negra (contra el hombre); los "dominadores de los meteoros" (esencialmente los que controlan los elementos); los "hombres con personalidad sobrenatural"; y los *tlaciuhque* 'astrólogos' y 'adivinos'.

Los "dominadores de los meteoros" y los *tlaciuhque* son categorías bien definidas que deben clasificarse como variantes del hechicero. Los primeros han sobrevivido hasta el presente, y sus poderes de control sobre los elementos, curativos, y rituales están encorporados en los *tezitzlazc* tlaxcaltecas contemporáneos. Los segundos, básicamente como adivinos y astrólogos de varios tipos que empleaban técnicas manipulativas, han desaparecido en Tlaxcala, pero han sobrevivido en varias regiones de

Mesoamérica donde todavía se practican varias formas de adivinación y decir la suerte de origen pre-hispánico. Por otra parte, las técnicas manipulativas, curativas, e interpretativas de los *tlaciuhque* han sobrevivido y son todavía parte del *tezitzlazc*. Por ejemplo, los procedimientos del *tezitzlazc* para volver el alma al cuerpo en el caso de pérdida del alma son similares a los del *atlan teittaqui* 'el que mira las cosas en el agua' para volver el *tonalli* al cuerpo; y hasta fines de los años '30, los *tezitzlazc* en Tlaxcala eran considerados expertos en interpretar sueños, en la misma forma que lo hacía el *temiquixmati* 'el conocedor de los sueños' en la época pre-hispánica (López Austin 1967: 105-110). Dado el hecho de que prácticamente todos los "dominadores de los meteoros" y los *tlaciuhque* se pueden clasificar como variantes del hechicero, probablemente tenían los atributos fundamentales siguientes: eran personajes públicos, sus poderes sobrenaturales eran esencialmente aprendidos y manipulativos, y sus servicios estaban a la venta.

En la clasificación de López Austin, las dos categorías principales, los *tlatlacatecolo* y los "hombres con personalidad sobrenatural", presentan algunas dificultades. A primera vista, los primeros parecen ser hechiceros, mientras que los segundos parecen ser brujos. Esto no es así, pues ambas categorías contienen sobrenaturales que pueden clasificarse como brujos o hechiceros, y por lo menos en un caso, como ni uno ni otro. En el caso de los "hombres con personalidad sobrenatural" hay dos sobrenaturales: el *nahualli* y el *teutlipan moquetzani*, 'el que representa a un dios'. No creo que el segundo se pueda clasificar como un sobrenatural antropomórfico. Más bien, el *teutlipan moquetzani*, a pesar de los atributos mágicos que evocaba, debe ser considerado como parte integral de la organización ritual y ceremonial del politeísmo pre-hispánico, que abarcaba funciones y actividades que tenían poco o nada que ver con la brujería y hechicería. Un mejor apelativo para este personaje es "imitador o intérprete ritual", ya que era probablemente un individuo dotado de ciertas características físicas, elegido para dicho papel, y sin poderes sobrenaturales personales. El *nahualli*, por otra parte, es definitivamente un brujo que tiene poderes de transformación animal, pero es un sobrenatural mucho más complejo de como aparece descrito en las fuentes. No hay duda de que el *nahualli* es un término general que

incluye varios sobrenaturales con diferentes poderes, atributos, y esferas de acción. El *nahual* contemporáneo en Tlaxcala, concebido como un “burlador que se transforma”, es obviamente una supervivencia de una de las variantes del *nahualli* pre-hispánico, pero que incorpora algunos de los atributos de estas variantes. Sea como fuere, el *nahualli* en sus varias manifestaciones no era un personaje público, nacía con sus poderes de transformación animal, y era básicamente un ser independiente de la gente común.

El grupo de los *tlatlacetecolo* es el más numeroso, pero constituye una categoría confusa y difícil de esclarecer, ya que incluye brujos y hechiceros, algunos de los cuales tienen poderes sobrenaturales y comportamientos sociales básicamente diferentes. Es en casos como este que se hace necesario el determinar claramente los criterios empleados en la clasificación de los sobrenaturales antropomórficos, que brevemente son los siguientes: la naturaleza inherente o aprendida de sus poderes sobrenaturales; la naturaleza esencialmente pública o fundamentalmente secreta de sus identidades humanas; el funcionamiento imanente o manipulativo de sus poderes sobrenaturales; y su independencia básica del común de la gente o su disponibilidad para ser usados para hacer el bien o el mal. Desde este punto de vista, los *tlatlacetecolo* se deben subdividir en los siguientes grupos.

1. Los *tepan mizoni* ‘el que sangra sobre la gente’, ‘el que pinta las paredes de las casas’, *tetlepanquetzqui* ‘el que prepara el fuego para la gente’, *nonotzale* ‘el poseedor de conjuros’, *temacpalitoti* ‘el que hace danzar a la gente en la palma de la mano’, *cihuanoztzqui* ‘el que llama a la mujer’, y “el que trueca sentimientos”, eran fundamentalmente hechiceros. En otras palabras, la mayoría de estos sobrenaturales diversificados estaban probablemente dotados con los siguientes atributos: sus poderes eran esencialmente aprendidos, eran en su mayor parte individuos públicos, sus poderes eran manipulativos, y la mayor parte de ellos podían estar a sueldo. Dado el hecho de que la mayoría de los *tlatlacetecolo* están en este grupo, los nombres alternativos y genéricos como se conocen (*teipitzani* ‘el que sopla [maleficios] sobre la gente’; *tetlachihuiani* ‘el que hechiza a la gente’; *tecocoliani* ‘el que daña a la gente’) indican que eran hechiceros. Pero lo que las fuentes no nos dicen es si esta

categoría de practicantes sobrenaturales se especializaban exclusivamente en hacer el mal, como la definición de los *tlatlacetecolo* parece indicarlo, o si también practicaban el arte de la magia blanca y funcionaban como curanderos. Mi opinión es que este grupo de los *tlatlacetecolo* practicaban la magia negra tanto como la blanca, como los *tetlachihuic* contemporáneos en Tlaxcala. Probablemente la evidencia más fuerte de que este grupo de sobrenaturales antropomórficos era una especie de hechiceros es que el *tetlachihuic* contemporáneo incorpora muchos de sus comportamientos y posee varios de sus poderes manipulativos. Por ejemplo, las técnicas y procedimientos simpatéticos, contagiosos, y homeopáticos empleados por los *tetlepanquetzqui*, *nomotzale*, *cihuanotzqui*, y “el que trueca los sentimientos” han sobrevivido y los practican los *tetlachihuic* con relativamente pocos cambios. De hecho, se podría decir que el *tetlachihuic*, como un dispensador de magia amatórica, ha sobrevivido virtualmente sin cambios desde el *cihuanotzqui* pre-hispánico. La evidencia final de que los sobrenaturales en este grupo son hechiceros y los antepasados directos del *tetlachihuic* es lingüística: los términos *tetlachihuiani* (uno de los nombres alternativos o genéricos de los *tlatlacetecolo*) y *tetlachihuic* denotan básicamente la misma actividad sobrenatural, es decir, la de hechizar a la gente.

2. Los *teyollocuani* ‘el que come el corazón de la gente’, *tecotzcuani* ‘el que come las pantorrillas de la gente’, *mometzcopinqui* ‘el que se saca molde de sus piernas’, *tlahuipuchtli* ‘el sahumador luminoso’, y *moyohualitoani* ‘el que se acomide [hace el amor] en la noche’ son indudablemente brujos, y quizás más precisamente, brujos con poderes de transformación animal. Es muy posible que estos sobrenaturales hayan estado dotados de los siguientes atributos: habían nacido con sus poderes maléficos, eran esencialmente personajes secretos, sus poderes eran básicamente inmanentes, y eran seres independientes de la gente común. Nuevamente las fuentes pre-hispánicas no son claras, pero la evidencia, con una sola excepción, apoya la afirmación de que los sobrenaturales de este grupo eran brujos. La excepción es el caso de los *tecotzcuani*, que los informantes de Sahagún describen como hechiceros (López Austin 1967:92). Pero no hay duda de que los otros tres sobrenaturales eran brujos, y la evidencia es otra vez

etnográfica. La *tetlachihuic* contemporánea en Tlaxcala incorpora los atributos y comportamientos de los *metzcopinqui*, *tlahuipuchtli*, y *moyohualitoani*: como parte de los ritos de transformación animal, sus piernas se separan del resto del cuerpo, en la forma denotada por el significado lingüístico del primero; la luminosidad que emite en su forma animal es muy parecida al significado lingüístico del segundo; y la connotación sexual del tercero está incorporada en el *nahual* contemporáneo más bien que en la *tlahuepuchi*, cosa que no involucra una contradicción ya que el *nahual* es una especie de brujo. El *tlahuipuchtli* pre-hispánico y la *tlahuepuchi* contemporánea son cognados lingüísticos, ya que varios informantes tlaxcaltecas dieron su significado como «luz que se mueve», «luminosidad andante», y «bola de fuego que se mueve», que denota la luz o luminosidad que emana de tanto el sobrenatural pre-hispánico como del contemporáneo en su forma animal. Además, en 1959 encontré el término *tlahuepuchtli* aplicado a una especie de bruja-animal en la comunidad de Xaltepuxtlá, cerca de Huachinango en la Sierra de Puebla. En resumen, no hay lugar a dudas que la *tlahuepuchi* contemporánea en Tlaxcala es un sobrenatural antropomórfico que incorpora muchos de los atributos y comportamientos de los sobrenaturales pre-hispánicos incluidos en este grupo.

3. Finalmente, “el que ve fijamente las cosas” (*tlatztini*) y “el que toca las cosas” (*tlamatocani*) no son sobrenaturales antropomórficos, es decir, no son ni brujos ni hechiceros, o magos como los llama López Austin (1967: 91). Más bien, estos son individuos que nacen con ciertos atributos, pero no poderes, extraordinarios, porque esencialmente no los pueden manipular en forma específica. Desde mi punto de vista, si cualquier individuo dotado de atributos o poderes extraordinarios o sobrenaturales no los puede manipular a voluntad en formas específicas, no se puede decir que esta persona sea un brujo o hechicero, es decir, que no puede practicar ni la magia blanca ni la negra. En otras palabras, los atributos o poderes de los sobrenaturales en esta categoría son inherentes pero más allá de su control, es decir, su voluntad no tiene nada que ver con el bien o el mal que puedan causar. Es muy posible que estas dos clases de individuos sean versiones del mal de ojo, es decir, individuos que nacen con el atributo de influenciar al medio

ambiente físico por medio de la vista y el tacto. El mal de ojo tiene una distribución bastante amplia en el viejo mundo, y sabemos que existió en el nuevo mundo. El *tlatzini* y *tlamatocani* pre-hispánicos tienen sus equivalentes contemporáneos en Tlaxcala, específicamente en la creencia de que ciertos individuos nacen con *tlapaltizoliztli* (es decir, con vista muy fuerte) y la característica de los mellizos de causar o contrarrestar efectos y acciones físicas en personas u objetos, conocida como *xoxal*. Es evidente que el *tlapaltizoliztli* y el *xoxal* contemporáneos son versiones sincréticas de los atributos y comportamientos del *tlatzini* y *tlamatocani* pre-hispánicos, una especie de convergencia que todavía tiene bastante fuerza, no solo en Tlaxcala sino en todo el Medio Poblano-Tlaxcalteca, incluyendo variados sectores urbanos.

Independientemente de los trabajos de López Austin (1966, 1967, 1973), y sobre las bases de casi las mismas fuentes (Motolinía 1903, 1941; Tezozomoc 1943; Molina 1944; Mendieta 1945; Durán 1952; Sahagún 1956), he establecido el origen pre-hispánico del sobrenaturalismo antropomórfico en Tlaxcala y llegado a conclusiones similares. El diccionario Español-Nahuatl y Nahuatl-Español de Fray Alonso de Molina (1944) da una buena idea de la diversificación del sobrenaturalismo antropomórfico pre-hispánico, y es una de las fuentes más importantes para reconstruir ciertos aspectos de la brujería y hechicería contemporánea del altiplano central. Por ejemplo, cada uno de los cuatro sobrenaturales contemporáneos arriba descritos tiene por lo menos cuatro glosas, y las glosas para *bruxa* y *hechizero* son más de 30. En otras palabras, la gran diversificación y especialización del sobrenaturalismo antropomórfico se pierde en las glosas en español, y esto es especialmente el caso con respecto a más de una docena de términos nahuatl que son glosados simplemente como “bruxa” y “hechizero”. Un estudio detallado del diccionario de Molina indudablemente aumentaría nuestro conocimiento del sobrenaturalismo antropomórfico pre-hispánico, pero la extrapolación lingüística no se debe abusar, pues no es factible el hacer inferencias estrictas de la estructura lingüística de una glosa a lo que denota social y mágicamente.

Brevemente, en mis estudios sobre la religión folk y el sobrenaturalismo antropomórfico, ha sido posible identificar

tres tipos de sincretismo. En primer lugar, el sincretismo guiado, que constituye el proceso diacrónico principal que fundamenta el ayuntamiento religioso y el culto a los santos contemporáneo, y como se desarrolla en los siglos XVI y XVII a raíz de la confrontación original del politeísmo pre-hispánico y el catolicismo español bajo la supervisión directa de los franciscanos por más de 90 años. En segundo lugar, el sincretismo espontáneo que caracterizó el desarrollo histórico del culto a los muertos como resultado de la misma confrontación, pero esencialmente como un proceso diacrónico libre, es decir, independiente de los franciscanos en el siglo XVI y del clero secular en el siglo XVII. En tercer lugar, el proceso sincrético que caracteriza el desarrollo del sobrenaturalismo antropomórfico, que se puede establecer como espontáneo pero con dos diferencias: el proceso sincrético vincula no solamente elementos de origen pre-hispánico y europeo, sino también elementos de la hechicería y brujería africana; y la mezcla original en el siglo XVII no es solo libre sino también *sub rosa*, es decir, que no tuvo ninguna ingerencia de las autoridades religiosas. La religión folk centrada en el culto a los santos cristalizó hacia mediados del siglo XVII, y desde entonces no han habido cambios importantes hasta hace una o dos generaciones, cuando el proceso de secularización inicia la disintegración del sistema tradicional en las comunidades indígenas y mestizo-rurales del altiplano central.

El proceso de sincretismo que caracteriza la transformación del sobrenaturalismo antropomórfico comienza mucho más tarde, y el sistema de brujería y hechicería adquirió su forma contemporánea a comienzos del siglo XVIII, cuando los cuatro sobrenaturales arriba descritos adquieren básicamente su forma actual. La evolución del proceso es brevemente la siguiente. Mientras los franciscanos mantuvieron un control estricto en las congregaciones hasta aproximadamente la primera década del siglo XVII, las comunidades indígenas estuvieron relativamente protegidas, bastante aisladas, y no fueron muy afectadas por la difusión de prácticas y costumbres de la sociedad colonial mayor. Pero cuando los frailes son remplazados por el clero secular, las congregaciones indígenas se abren considerablemente a la influencia del mundo exterior y al efecto directo de elementos de la brujería y hechicería de origen europeo y

africano. En este ciclo de desarrollo, que dura más o menos 100 años, la contribución menos conocida es la presencia de elementos de la hechicería africana, que probablemente tiene su mayor influencia en las últimas dos décadas del siglo XVII. Esta contribución ha sido poco estudiada, y en mi opinión debe ser explorada en profundidad para lograr un análisis definitivo de la brujería y hechicería en Mesoamérica (Aguirre Beltrán 1946, 1963). De la misma forma que el complejo religioso centrado en el culto a los santos, el sistema de mayordomías, y el ayuntamiento religioso ha permanecido constante desde mediados del siglo XVII, la síntesis sincrética del sobrenaturalismo antropomórfico del centro de México ha experimentado muy pocos o ningún cambio desde principios del siglo XVIII. Desde este punto de vista, la religión y la magia han sido uno de los aspectos más constantes de la sociedad y cultura mexicanas durante 250 años.

Esta percepción del sistema mágico del altiplano central no quiere decir que el sobrenaturalismo antropomórfico prehispánico no experimentó modificaciones desde la conquista hasta principios del siglo XVII. Por el contrario, estos 90 años estuvieron sujetos a un proceso de contracción y decadencia que se puede caracterizar de la forma siguiente. En primer lugar, intimamente ligada a la destrucción del marco politeista y a la desaparición de la vieja teología y cosmogonía, la visión global del sistema mágico-religioso desaparece o sufre cambios drásticos. Así, el altamente diversificado sistema mágico se contrae y decae: muchos sobrenaturales desaparecen debido a que las bases cosmogónicas a las cuales estaban conectados habían dejado de existir o habían sido grandemente alterados; y muchas de las funciones y actividades de sobrenaturales especializados se habían concentrado en un número mucho menor de ellos. En cierta forma esta hipótesis se corrobora en las tres fuentes principales para el altiplano central en la primera mitad del siglo XVII: Serna (1953:69-95), Ponce de León (1953:375-379), y Ruiz de Alarcón (1953:138-141). En segundo lugar, en la medida que la magia no se puede diferenciar del sistema politeista prehispánico, la decadencia del sobrenaturalismo antropomórfico durante este período inicial está relacionada a la evolución del sacerdote, como lo sugiere López Austin (1967:113). Rápidamente despojada de sus funciones sociales, rituales, y

ceremoniales, la numerosa clase sacerdotal continuó sin duda funcionando *sub rosa* para evadir la imposición de la nueva religión. Es muy posible que los sacerdotes se transformaron en los depositarios de ciertos conocimientos mágicos que antes de la conquista habían practicado en forma independiente de sus funciones rituales y ceremoniales como adivinación, astrología, y otras, que en gran parte ignoramos debido al limitado conocimiento que se tiene de la relación entre la magia y el politeísmo formal. En otras palabras, hasta ya entrado el siglo XVII, el sistema mágico no sufre cambios externos importantes, sino más bien cambios internos, ya que las influencias de la brujería y hechicería europea y africana fueron de poca importancia durante este período.

Es durante los segundos 100 años después de la conquista que el sobrenaturalismo antropomórfico en el altiplano central se transformó en el complejo sincrético que se puede observar hoy día. Al comienzo del siglo XVIII, el sobrenaturalismo antropomórfico había adquirido su configuración intrínseca, y en la medida que se puede confirmar, no cambió esencialmente hasta hace una generación, o por lo menos hasta que Frederick Starr (1900) lo describió por primera vez para Tlaxcala a fines del siglo pasado. Examinando con algún detalle los cuatro sobrenaturales antropomórficos de Tlaxcala, inmediatamente resalta el hecho de que el desarrollo sincrético del *tezitzlazc* y el *nahual* no es difícil de entender, y esto se debe a que, estrictamente hablando, estos sobrenaturales no tienen equivalentes españoles. Así, el *tezitzlazc* representa una continuación sin interrupción de los "dominadores de los meteoros" pre-hispánicos, pero contraido y transformado por la adquisición de funciones tales como las de rezador y curandero. Por otra parte, el *nahual* es un caso menos claro en cuanto a que comparte muchas de las características del brujo pero sin la connotación aborrecible de la *tlahuelpuchi*. No se sabe con certeza si el *nahualli* pre-hispánico era una especie de burlador, pero la descripción que hace López Austin (1967:95-99) es básicamente correcta. La información sobre este sobrenatural de Serna (1953:90-91) y Ruiz de Alarcón (1953:27-28) indica que a mediados del siglo XVII el *nahualli* había experimentado cambios de contracción y especialización que no se pueden atribuir a procesos de sincretismo y aculturación. También se

debe hacer notar que el *nahual*, y hasta cierto punto la *tlahuelpuchi*, de hoy día representan un fenómeno de convergencia más de lo que a primera vista aparece. Esto lo sugiere Aguirre Beltrán (1963:110-114) cuando compara al *nahual* con el familiar e indica varias similitudes entre los brujos europeos y pre-hispánicos. Si este proceso de convergencia no ocurrió al nivel indígena local, sí ciertamente tuvo lugar en la sociedad mestiza mayor durante la época colonial.

El *tetlachihuic* y la *tlahuelpuchi* contemporáneos, como prototipos de hechiceros y brujos, presentan problemas diferentes. Básicamente estos sobrenaturales han sido fuertemente afectados por los procesos que minimamente influenciaron la evolución del *tezitzlazc* y el *nahual*, es decir, el sincretismo, la aculturación, y la difusión. Además, otra variable importante es el hecho de que el *tetlachihuic* y la *tlahuelpuchi* tenían equivalentes específicos en el hechicero y brujo europeos. También hay que considerar que hubieron elementos de origen africano, que se difundieron de la grandes poblaciones de esclavos que se establecieron en la costa del Golfo de México y varias provincias del centro de México, comenzando a fines del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII (Aguirre Beltrán 1946:199-222). Estos elementos afectaron principalmente la evolución del complejo de hechicería, pero muy poco la práctica de la brujería. Por otra parte, hubieron elementos específicos de la brujería europea que reforzaron prácticas ya existentes o añadieron una nueva dimensión.

De todos los sobrenaturales antropomórficos en Tlaxcala es sin duda el *tetlachihuic* el que experimentó el mayor número de cambios, la mayoría de los cuales tienen su origen en el siglo XVII. Hay dos tipos de elementos y prácticas de origen europeo que se amalgamaron con elementos y prácticas similares de origen pre-hispánico: nuevas prácticas que encontraron un nicho apropiado en la organización de la magia blanca y negra; y elementos que reforzaron otros ya existentes en el sistema mágico. Como ejemplos de los primeros se pueden mencionar poción, emplastos, sortilegios, técnicas imitativas, y el uso de oraciones rituales que vinieron a enriquecer el complejo manipulativo de los hechiceros tlaxcaltecas, para entonces bastante reducido después de más de un siglo de dominación. Como ejemplo de los segundos, la magia amatoria es uno de los

mejores. No hay duda de que la magia amatoria era parte de las tradiciones tanto europea como mesoamericana que se refuerzan en el emergente *tetlachihuic*, como un dispensador de amuletos y talismanes para doblegar la voluntad de la persona deseada. La contribución africana es significativa en la configuración final del *tetlachihuic*, pero lo que se sabe con certeza es que si vino a enriquecer o a reforzar elementos y prácticas ya existentes en el complejo pre-hispánico. Es incierto, por ejemplo, si muchas de las prácticas homeopáticas y contagiosas de los *tetlachihuic* eran usadas por los hechiceros pre-hispánicos. Sea lo que fuere, es importante comprender que las técnicas simpatéticas, homeopáticas, y contagiosas de origen africano vinieron a fortificar un sistema de hechicería que se había contraido y había perdido mucho de su vigor y diversidad original. Las prácticas contemporáneas del *tetlachihuic* de manipular imágenes, la reproducción simbólica del comportamiento de la gente, la ejecución de ritos contagiosos y encantamientos son muy similares en estructura y función a los de la población negra de Haití descrita por Herskovits (1964:219-250). Esto indica que, irrespectivamente de lo que la hechicería pre-hispánica contenía en su complejo de técnicas rituales y manipulativas, el complejo simpatético-homeopático-contagioso de origen africano que brevemente se acaba de describir es de origen más reciente y afectó profundamente varias prácticas de la hechicería en Tlaxcala.

La *tlahueluchi* también experimentó un significativo proceso de sincretismo, y en el número de cambios y transformaciones, está cerca del *tetlachihuic*, pero dicho proceso es aún más difícil de vislumbrar. De todas maneras, hay varias generalizaciones que se pueden hacer acerca de la evolución de la bruja, basándose en la estructura de la *tlahueluchi* contemporánea. Cuando se analiza la forma ideológica de la *tlahueluchi* lo que más resalta es su especialización casi exclusiva, es decir, que es una bruja que chupa la sangre. El concepto de la bruja en el contexto pre-hispánico por otra parte, es bastante más diversificado como se ve claramente en las varias clases de *tlatlacatecolo*, por lo menos cuatro de los cuales son canibales que se especializaban en comerse varias partes del cuerpo humano, pero al mismo tiempo practicaban otras actividades maléficas como la seducción sexual, el robo, y otras

actividades. Casi todos estos elementos están latente mente presentes hoy día en la *tlahueluchi* o en el *nahual*. La diferencia principal entre el concepto de brujo o bruja contemporáneos y pre-hispánicos es que la concepción eminentemente odiosa, repelente, y totalmente negativa del concepto contemporáneo es de origen europeo, y constituye su elemento sincrético más importante. El concepto europeo de bruja, como una criatura altamente maléfica y odiosa, cuyos poderes se derivan principalmente del demonio cristiano, encontró un ambiente favorable en el crecimiento sincrético de la *tlahueluchi*, y con el tiempo se magnificó, en relación a la desaparición de los sacrificios humanos y el canibalismo ritual y en la medida que este sobrenatural se transforma en una bruja que chupa la sangre de criaturas y niños, los seres humanos más vulnerables.

No identifico elementos de origen africano en la *tlahueluchi* contemporánea, pero sí varios elementos de origen europeo. Por ejemplo, los conciliábulos ocasionales de *tlahueluchi*, su insaciable compulsión de chupar la sangre de seres humanos por lo menos una vez al mes, y el efecto preventivo del ajo y la cebolla son definitivamente de origen europeo. De hecho, se podría considerar a la *tlahueluchi* contemporánea, vista exclusivamente como una bruja que chupa la sangre, como un complejo sincrético en el cual el canibalismo de la brujería pre-hispánica fue reforzado por algo como una especie de vampirismo europeo, en el cual el primero se contrae y modela sobre la base de la estructura del segundo. En esta situación, los contextos estructurales en interacción cambian y se amalgaman mientras que la ideología de la *tlahueluchi* permanece indígena, y su posición dentro de la configuración total del sobrenaturalismo antropomórfico también es esencialmente pre-hispánica. Este es el contexto general en que la *tlahueluchi* contemporánea del altiplano mexicano fue moldeada y estructurada.

## Adaptación y aculturación: 1700-1900

En resumen, los cuatro sobrenaturales antropomórficos de Tlaxcala contemporánea representan un complejo contraido que evolucionó de un complejo pre-hispánico altamente diversificado. Pero cada uno de estos sobrenaturales contemporáneos es un conjunto que incluye elementos, atributos, y prácticas de por lo menos tres equivalentes pre-hispánicos. Los dos procesos más importantes que provocaron esta evolución han sido la difusión y el sincretismo: la difusión principalmente de un complejo africano traído al Nuevo Mundo por esclavos negros; y el sincretismo entre los complejos de brujería y hechicería de origen europeo y pre-hispánico. El proceso de difusión afectó casi exclusivamente al *tetlachihuic*, mientras que el proceso de sincretismo afectó principalmente a la *tlahuelpuchi*, *nahual*, y *tetlachihuic*, mientras que el *tezitzlazc* fué poco afectado por estos procesos. Así, los cambios que estos sobrenaturales han experimentado se pueden ordenar de la manera siguiente. El que menos cambió es el *tezitzlazc*, y los pocos cambios que experimentó fueron debido a la difusión de algunas técnicas manipulativas de origen europeo. El siguiente sobrenatural que menos cambió es el *nahual*, y los cambios que experimentó son debido a la difusión de técnicas manipulativas y algunos elementos sincréticos de la brujería, ambos de origen pre-hispánico. La *tlahuelpuchi* ha cambiado bastante más que el *nahual* pero de la misma forma, especialmente en la confluencia sincrética de la brujería canibalística pre-hispánica y el vampirismo europeo. El *tetlachihuic* es el sobrenatural que más ha cambiado, por la difusión de técnicas manipulativas de origen africano y también por la interacción sincrética con técnicas y elementos de origen europeo.

Se debe enfatizar que el proceso de sincretismo que ha afectado la evolución del sobrenaturalismo antropomórfico en Tlaxcala, y posiblemente en muchas otras regiones de Mesoamérica después de la Conquista, no ha sido ni simétrico ni balanceado. El proceso de sincretismo que modeló la formación del catolicismo folk afectó tanto a la estructura como a la ideología del sistema religioso que había completamente cristalizado para fines del siglo XVII. En dicho contexto, la

religión de Tlaxcala hoy día es esencialmente católica pero matizada por muchos elementos pre-hispánicos, estructural y ideologicamente. La situación es más o menos la opuesta con respecto al sobrenaturalismo antropomórfico en particular y el sistema mágico en general, en los cuales el sincretismo tuvo lugar principalmente en el ámbito estructural, mientras que en los ámbitos de la ideología y creencias casi no hubieron cambios de importancia. Desde este punto de vista, el sobrenaturalismo en Tlaxcala es solamente sincrético en cuanto a su estructura, esencialmente pre-hispánico, pero modelado por elementos de origen europeo y africano. Así, lo que se sincretizó fueron ritos, ceremonias, y técnicas manipulativas específicas mientras que la ideología del sistema, el complejo de creencias que lo fundamentaba, y la posición de todos los sobrenaturales en la configuración general del sistema mágico-religioso permaneció marcadamente pre-hispánica. Esta es la conclusión obvia a la que se llega después de observar y analizar el sobrenaturalismo antropomórfico en Tlaxcala. Esto es también el resultado de la posición básicamente anciliaria de la brujería y hechicería con respecto a la evolución de la religión folk, que prevaleció en las comunidades indígenas y mestizo-rurales de Mesoamérica.

Mi trabajo sobre el desarrollo histórico del sistema mágico-religioso de Tlaxcala indica que este extenso complejo sobrenatural permaneció relativamente constante desde comienzos del siglo XVIII hasta principios del siglo XX, cuando comienza un nuevo ciclo de cambios debido a la modernización y secularización que la gran mayoría de las comunidades indígenas y mestizo-rurales han estado experimentando en forma diferencial, no solo en Tlaxcala sino también en la mayor parte de Mesoamérica. Obviamente ningún complejo o institución social puede sobrevivir sin cambios por más de dos siglos, especialmente un sistema mágico-religioso que incluye tan variados aspectos como el culto a los santos, el culto a los muertos, el sistema de mayordomías, el ayuntamiento religioso, el sobrenaturalismo antropomórfico, y un complejo complementario de creencias y prácticas mágicas. Que durante este largo período hubieron cambios no hay la menor duda, pero dichos cambios fueron relativamente menores y de corta duración y no afectaron la estructura básica y el conjunto de creencias del sistema mágico-religioso.

Nuevamente concentrandonos en el sobrenaturalismo antropomórfico, cuando Starr (1900) visitó Tlaxcala en 1898, como parte de su reconocimiento etnográfico del centro de México, con bastante exactitud describió el complejo de hechicería y brujería aquí esbozado. Aunque la información es bastante deficiente, no hay duda de que la mayoría de las regiones del centro y sur de México manifiestan variaciones de la brujería y hechicería no esencialmente diferentes de las aquí descritas. Con la información existente es posible bosquejar la siguiente distribución de la brujería, hechicería, y control de los elementos.

En el Medio Poblano-Tlaxcalteca, el complejo aquí descrito es casi universal. Hay desde luego variaciones, pero tanto en comunidades indígenas como mestizo-rurales se encuentra la presencia de por lo menos dos de los sobrenaturales. El *nahual* y el *tetlachihuic* se encuentran en casi todas las comunidades rurales tlaxcaltecas, mientras que la *tlahueluchi* y el *tezitzlazc* en más o menos el 75 por ciento de los asentamientos. En la parte poblana del valle, la situación es un poco diferente en cuanto a que tanto las comunidades indígenas como mestizo-rurales están algo más securalizadas que en Tlaxcala. Pero irrespectivamente del grado de intensidad y distribución, lo que permanece constante en todo el Medio Poblano-Tlaxcalteca es la estructura y naturaleza de los cuatro sobrenaturales y su posición ideológica con respecto a la religión folk.

Pasando a otras regiones de habla nahuatl y nahuat del centro de México, la Sierra de Puebla manifiesta la aproximación más cercana a Tlaxcala, con las siguientes diferencias. El *tezitzlazc* no existe como un personaje independiente, sino más bien los hechiceros hacen el papel de tiemperos y poseen más o menos los mismos poderes para conjurar los elementos que el *tezitzlazc* tiene en Tlaxcala. Los otros tres sobrenaturales tienen esencialmente la misma naturaleza y atributos que los aquí descritos. El *nahual* se conoce respectivamente por los nombres siguientes: *tlachihke*, *tetlachihke*, o *tlamatique*; *tlahuelpoche* o *tlamaine*. Es interesante hacer notar que el complejo sobrenatural no católico de la Sierra de Puebla es bastante más animista que el del Medio Poblano-Tlaxcalteca, es decir, hay un énfasis mayor en un sobrenaturalismo no antropomórfico. La pérdida del alma,

muchas variedades del "mal aire", y varios tipos de espíritus activos no materiales son los sobrenaturales de mayor distribución en la Sierra de Puebla, mientras que los sobrenaturales antropomórficos no son tan distintivos y bien delimitados como en el Medio Poblano-Tlaxcalteca. Esto lo demuestran claramente Signorini & Lupo (1989) en su excelente libro sobre la comunidad de Yancuitlalpan, uno de los poquísimos trabajos en profundidad sobre supervivencias prehispánicas en el sistema mágico-religioso mesoamericano.

En la región de Córdoba-Orizaba y sus alrededores, desde los contrafuertes sud-orientales del Citlaltepetl hasta la Sierra de Zongolica, nuevamente se encuentra básicamente la presencia del complejo aquí descrito, pero en una forma aún menos elaborada que en la Sierra de Puebla. El omnipresente *nahual* se conoce con el mismo nombre; el *tetlachihuic* se conoce como *tlahuelpochi* o *tlahuapochin*. La situación de la Sierra de Puebla en comparación con el Medio Poblano-Tlaxcalteca es la misma en esta región, y necesita ser explicada. Por ejemplo, aun en comunidades enteramente indígenas y casi monolingües en nahuatl en la Sierra de Zongolica y en los contrafuertes del Citlaltepetl no se encuentra el marco preciso y bien enmarcado del sobrenaturalismo antropomórfico como se observa en Tlaxcala, bien fundamentado en un sistema legendario, complejo y diversificado (Nutini & Forbes s. f.)

Estas son las áreas nahuatl y nahuat que personalmente he investigado y donde he llevado a cabo varios reconocimientos etnográficos. Pasando a las otras áreas nahuatl, las mejores conocidas son el Valle de México y Morelos, pero aun en ellas la información es deficiente. Damos por hecho que la estructura del sobrenaturalismo antropomórfico es esencialmente la misma en el Valle de México y en el Medio Poblano-Tlaxcalteca, dado el hecho que ámbas regiones tienen el mismo pasado prehispánico y desarrollo colonial. Nuevamente el *tezitzlazc* en el Valle de México parece haber desaparecido como un personaje independiente y está más bien incorporado en el concepto del hechicero. Pero los otros sobrenaturales, *nahual*, brujo, y hechicero, tienen básicamente la misma configuración que en el Medio Poblano-Tlaxcalteca, pero con una distribución más limitada y menos intensa. La situación de Morelos es aún menos

conocida, pero aparentemente la región no se diferencia del Valle de México en distribución e intensidad.

De las dos áreas *nahua* restantes, la de Guerrero es al parecer básicamente la misma que la del Valle de México, pero con una distribución y densidad que no se diferencia mucho de la predominante en el Medio Poblano-Tlaxcalteca. La de la región *nahuatl* de la Mixteca, por otra parte, parece tener una afinidad casi idéntica con la Sierra de Puebla. Los detalles no los conozco bien, pero no hay lugar a dudas de que los *nahuas* de la Mixteca comparten con los de la Sierra de Puebla la tendencia animista arriba mencionada, que trae como consecuencia una menor nitidez en la configuración del sobrenaturalismo antropomórfico. En la opinión de Terrence Kaufman (comunicación personal), lingüista que ha trabajado intensamente en la Mixteca y en varias áreas *nahua*, *mixtecos* y *mejicanos* (*nahua*) comparten un sistema animista bastante complejo y con indudables supervivencias que dan testimonio de la gran diversificación del sistema pre-hispánico. En resumen, la distribución del sobrenaturalismo antropomórfico en las áreas de habla *nahuatl* y *nahuat* exhibe un común denominador bastante alto. Esta situación es desde luego un desarrollo natural, dado el hecho de que la distribución de la población pre-hispánica no ha cambiado desde la conquista, y que es en el ámbito general de la religión y de lo sobrenatural que las poblaciones del centro de México tienen el más alto grado de uniformidad.

Dejando las áreas de habla *nahuatl* y *nahuat*, el conjunto de sobrenaturales aquí descritos también tiene una amplia distribución. El ubicuo *nahual* es el más universal y la mayoría de los estudios de comunidad (Tax 1952; Adams & Rubel 1967; Madsen 1967; Tranfo 1974; Scheffler 1983) y algunos artículos especializados (Foster 1944; Villa Rojas 1947; Saler 1964) presentan una serie de variaciones sobre el tema general del burlador o bruja que se transforma. Al otro extremo, se sitúa el practicante sobrenatural incorporado al *tezitzlazc* tlaxcalteca. Los tiemperos son los personajes con poderes sobrenaturales independientes e individualizados menos comunes en Mesoamérica. Como en el caso de las áreas *nahuatl* y *nahua* fuera del Medio Poblano-Tlaxcalteca, los poderes para conjurar los elementos naturales y otras prácticas asociadas a esta ac-

tividad están investidas o en prácticas más bien católicas o en practicantes más exclusivos como hechiceros o chamanes.

Entre estos dos extremos se situa una más o menos amplia variedad de hechiceros y brujos. En todas las regiones de México y en prácticamente todas las comunidades indígenas y muchas comunidades mestizo-rurales se encuentra la presencia de varias clases de hechiceros y brujos y brujas, algunas veces conocidos por nombres indígenas locales, y muchas veces por los términos de hechicero(a) y brujo(a). Pero es también con respecto a estos sobrenaturales que su conocimiento comparativo es deficiente. Hay una confusión fundamental acerca de los conceptos de hechicero y brujo que hace muy difícil su estudio comparativo. Irrespectivamente de la posición que se tome acerca de si la hechicería y la brujería son conceptos delimitados que denotan fenómenos diferentes, o de si son nada más que etiquetas convenientes para denotar fenómenos psico-sociales similares o imposibles de distinguir, la literatura mesoamericana sobre este tema no es nunca clara, suficientemente detallada, y sistemáticamente presentada para que el lector pueda juzgar por sí mismo acerca de la naturaleza local del hechicero y/o brujo. En un número considerable de casos los términos hechicero y brujo se usan en forma intercambiable (Madsen 1969; Harvey & Kelly 1969), en otros casos (Ravicz & Romney 1969; Weitlaner 1969) se hace un intento de distinguir al hechicero del brujo pero no en forma sistemática, mientras que en la mayoría de los casos reina la confusión, y el lector no puede determinar si esto se debe a la concepción que los informantes tienen sobre estos temas o a la incapacidad del observador de desenmarañar la situación etnográfica. En resumen, nunca se puede estar seguro de si la confusión y falta de delimitación del hechicero y del brujo son el resultado de categorías locales (*emic*) o de las categorías indiscriminadas (*etic*) que los antropólogos emplean en situaciones concretas. Sea como fuere, los hechiceros y los brujos son comunes en las comunidades indígenas y mestizo-rurales en Mesoamérica, y ya sea como practicantes sobrenaturales discretos e individualizados, o como los depositarios de creencias y prácticas misceláneas, juegan un papel de importancia considerable en la vida de la comunidad, en los ámbitos rurales tanto como en variados ámbitos de los

centros urbanos. La mentalidad mágico-religiosa popular mexicana proviene de las raíces aquí bosquejadas, y es solamente en las dos pasadas generaciones que las diferencias entre la ciudad y el campo se han profundizado, como resultado de los procesos generales de modernización y secularización.

### **La estructura contemporánea: 1900-1989**

El sistema mágico-religioso de una gran parte de los mexicanos tiene una herencia pre-hispánica que lo diferencia a veces bastante del catolicismo ortodoxo y de las creencias mágicas que lo acompañan. No se puede desde luego generalizar, pero sí se puede ordenar una serie de gradaciones en el continuo pluri-étnico de las comunidades indígenas a los partícipes de una cultura nacional de orientación urbana. Por otra parte, hay elementos mágico-religiosos no ortodoxos que aparecen en situaciones inesperadas, irrespectivamente de la etnia y clase social, que parecen negar los cortes a veces tajantes con que los antropólogos y sociólogos separan los diferentes estrados de la sociedad mexicana. Esto es especialmente cierto en el paso del medio ambiente indígena y mestizo-rural al contexto urbano, ya sea de la provincia o de los grandes centros urbanos. El culto a los santos y el sistema de mayordomías que lo fundamenta todavía persisten en el seno de las grandes ciudades, incluyendo la ciudad de México, y también muchas prácticas de la hechicería y brujería, que por desgracia no han sido estudiadas. Es a veces desconcertante el encontrar prácticas y creencias en las grandes urbes que parecen más bien parte de comunidades indígenas medianamente aculturadas, y aún más sorprendente la supervivencia de un complejo mágico en sectores aparentemente partícipes de una cultura nacional sobrelevada por una clase media y media alta. Este es un problema complejo que no ha recibido la debida atención, y en los párrafos que siguen me limitaré a describir los aspectos más sobresalientes de la cultura mágico-religiosa popular en el medio ambiente rural y su transición a la urbe.

Si poco se sabe de la vida y mentalidad mágicas del medio ambiente rural, excepto en sus lineamientos más generales,

menos aún se sabe sobre estos aspectos en el medio ambiente urbano. Más conocida es la vida y mentalidad religiosa de estos medio ambientes, y en particular tengo evidencia directa de una gama de sectores étnicos y sociales en las ciudades del Medio Poblano-Tlaxcalteca, en la región de Córdoba-Orizaba, y en la ciudad de México. Dadas estas circunstancias, para concluir me concentraré en la religión a expensas del papel que juegan los sobrenaturales antropomórficos ya descritos en la mentalidad popular. La mejor manera de enfocar el problema es analizar brevemente los aspectos más sobresalientes del catolicismo folk que caracterizan la mentalidad popular mencionados en la introducción.

1. La tesis principal de mis estudios sobre el sistema mágico-religioso de Tlaxcala (es decir, por una parte la religión folk centrada en el culto a los santos y a los muertos, y por otra parte un complejo mágico que incluye la brujería, hechicería, y un conjunto de creencias sobre los dueños tutelares de las montañas y otros espíritus) es que dicho sistema no se puede estrictamente caracterizar como monoteísmo, sino más bien como monolatría, es decir, la idea de que hay un ser sobrenatural que se le considera "primero entre iguales", o la versión religiosa del *primus inter pares*. Debido en parte a la forma peculiar que tuvo el sincretismo en la Nueva España, y en parte a aspectos inherentes del catolicismo como era practicado en el siglo XVI, la gente nunca alcanzó a internalizar la distinción teológica entre Dios y los santos como sus acólitos. (De hecho, aun en regiones o sectores supuestamente más sofisticados de la cristianidad, como el sur de España y Sicilia, donde la distinción ha sido reconocida e internalizada, desde el punto de vista del comportamiento, no parece haber una distinción aparente entre el culto a Dios y a los santos.) En Tlaxcala el culto a los santos incluye todas las manifestaciones de la Virgen María y de Jesucristo, y la naturaleza monolátrica del catolicismo folk tlaxcalteca se demuestra claramente en el hecho de que el *primus inter pares* en el panteón local no es necesariamente Dios Padre, Dios Hijo, o Dios Espíritu Santo, sino el patrón de la comunidad, quien puede ser cualquiera de las advocaciones de la Virgen María o cualquier santo o santa. En este fluido panteón teológico, los santos ocupan una posición ambigua: algunas veces como intermediarios entre los hombres y Dios,

otras veces como sobrenaturales independientes con poderes propios. Esta concepción oscurece la distinción entre Dios y sus acólitos, y constituye la evidencia más fuerte de que el catolicismo folk tlaxcalteca es un sistema monolátrico. Esta forma de comportamiento religioso constituye el escalón sobrenatural para llegar a una situación análoga en las prácticas y creencias mágicas que hacen del sistema mágico-religioso un fenómeno unitario global. Así la posición sobrenatural de los santos, sus poderes de intercesión (*dulia*) y sus poderes distintivamente paganos de conceder favores (*latria*), el poder y la posición de los dueños tutelares de las montañas, la propensión inexorable de la *tlahueluchi*, y los varios poderes y atributos del *tetlachihuic* y *tezitzilazc* son parte integral de un solo sistema. Dicho sistema está fundamentado en una ideología en común y con un conjunto de creencias que explican y hacen intelectables tanto las componentes religiosas como las componentes mágicas. Esta es la base fundamental del sobrenaturalismo mágico-religioso en Tlaxcala, que ha sido demostrado y ejemplificado en detalle en otras publicaciones (Nutini 1988; Nutini & Roberts s. f.). Esta concepción de lo sobrenatural puede constituir un común denominador de la magia y religión de México, tomando en cuenta desde luego, los varios contextos rurales y urbanos y las variaciones étnicas, pero manifestando esencialmente los mismos principios operacionales.

2. Rivalizando en importancia a la concepción monolátrica del panteón de sobrenaturales católicos y paganos, se debe mencionar el principio ideológico fundamental que gobierna el sistema mágico-religioso de la comunidad: la creencia en un contrato o alianza (*covenant*) humano-sobrenatural, es decir, que los individuos y la colectividad y los poderes sobrenaturales que los gobiernan (incluyendo a Dios, los santos, entidades tutelares y antropomórficas, y varios espíritus paganos) están ligados por un *do ut des*, en el cual un gran número de funciones y actividades rituales, ceremoniales, y materiales son llevadas a cabo por individuos y la colectividad en honor de los poderes sobrenaturales como intercambio por su protección y para mantener el medio ambiente físico y social propicio para una buena existencia. Casi todas las funciones y actividades mágico-religiosas involucran la súplica, propiciación, e intensificación de

entidades sobrenaturales para el bienestar de individuos y la colectividad. Desde este punto de vista, el sistema mágico-religioso de una gran mayoría de las comunidades indígenas y mestizo-rurales es esencialmente pragmático, sorprendentemente falto de preceptos morales, y se desvía grandemente del catolicismo ortodoxo, que es ante todo un sistema moral que se ramifica a través de toda la trama de la sociedad. Este contrato pragmático pero sagrado es el filamento ideológico que entrelaza elementos aparentemente desiguales del sistema mágico-religioso, constituyéndolo en un diseño unitario; y cuando dicho contrato deja de existir, también deja de existir la estructura tradicional de las comunidades indígenas y mestizo-rurales. Por otra parte, se debe enfatizar que esta ideología sagrada ha tenido un poder de supervivencia notable, como lo demuestran la persistencia del sistema de mayordomías en muchos contextos urbanos y una orientación mágica que la modernización y secularización no han podido enteramente desarraigar. Por ejemplo, conozco por lo menos tres comunidades en la megalópolis de Ciudad de México (asentamientos independientes hasta hace una generación, cuando las absorbió la ciudad) que han podido mantener una cierta identidad tradicional y un activo sistema de mayordomías con un complejo de creencias y prácticas mágicas anciliares, que más tienen en común con comunidades rurales tradicionales que con la gran urbe. Este ejemplo demuestra que la evolución del sistema mágico-religioso no siempre sigue un curso unilineal, y a veces demuestra resistencia sorprendente a la modernización y secularización y una gran facilidad de adaptación.

3. La distinción entre los aspectos privados y públicos es otra de las características importantes de la religión folk en su expresión rural y urbanas. Centradas en el culto a los santos, sus componentes privadas y públicas son llevadas a cabo independientemente, pero convergen en muchos aspectos. El culto a los santos en privado está físicamente localizado en el hogar, y su ejecución constituye la responsabilidad ritual y ceremonial de familias nucleares o extensas y en ocasiones grupos más grandes de parientes; mientras que el culto a los muertos en público está centrado en la iglesia local, y su ejecución ritual y ceremonial la lleva a cabo el sistema de mayordomías que representa a toda la comunidad.

Esencialmente, esta dicotomía es el resultado de dos procesos de sincretismo más bien distintos que afectaron a la religión del centro de México en la época colonial: la componente pública, centrada en el sistema de mayordomías, evolucionó en forma básicamente católica; mientras que la componente privada, centrada en el hogar, evolucionó en forma folk y con algunas supervivencias pre-hispánicas, como claramente se percibe en el culto a los muertos. El culto a los santos en el hogar está localizado alrededor del altar familiar, y su manifestación más intensiva es con respecto al culto a los muertos, que no es otra cosa que una extensión del culto a los santos. Es por esto que Todos Santos es el nucleo principal y punto álgido del culto en el hogar, evento en el ciclo anual que tiene importantes ingerencias sociales que ligan al campo y la ciudad. Por otra parte, durante el año, el culto en el hogar es escenario de muchos eventos y ocasiones rituales y ceremoniales, como rosarios, novenarios, entrega y recibimiento de imágenes, comelitones, etc. que ligan el culto privado a las manifestaciones principales del culto público, es decir, al sistema de mayordomías y al ayuntamiento religioso. La magnitud y elaboración del culto a los santos en público depende de muchos factores como el grado de aculturación de la comunidad, etnicidad, y localización geográfica. Lo único que se puede decir con certeza sobre este tema es que el culto a los santos puede variar de sistemas con solo cinco o seis mayordomías que forman parte integral de la organización parroquial, a sistemas con varias docenas de mayordomías reguladas por una compleja república eclesiástica. En esta coyuntura, lo que es de importancia considerar es que, a medida que la religión folk cambia como resultado de los procesos de modernización y secularización, el culto a los santos en privado tiende a desaparecer, y en el contexto popular urbano manifiesta una expresión mínima.

4. Como un corolario de la monolatría y el contrato humano-sobrenatural que fundamentalmente caracteriza a la religión indígena y mestizo-rural, se debe enfatizar el hecho de que el catolicismo folk y la brujería, hechicería, y otras prácticas mágicas son parte de un sistema unitario en cuanto a la ideología y complejo de creencias que lo fundamentan. No obstante, desde el punto de vista estructural, es decir, en la ejecución y realización del ritualismo, ceremonialismo, y

manifestaciones físicas, los complejos religioso y mágico se mantienen separados, y solamente en raras ocasiones se mezclan en la vida sobrenatural de la gente. Al nivel de la observación, la religión y la magia en las comunidades folk aparecen como sistemas distintos, y esta percepción ha dado origen a que la brujería y la hechicería nunca hayan sido conceptualizadas como parte de un mismo sistema ideológico y de creencias, cosa que no ha permitido establecer la posición e importancia de estas prácticas mágicas en la vida sobrenatural de la gente. En estas condiciones, la brujería y la hechicería además de una gran variedad de prácticas mágicas, aparecen desorganizadas, sin una dirección visible, y como una serie de supervivencias desconectadas de una ideología mágico-religiosa integral. Es solamente cuando se conceptualizan las varias manifestaciones de la magia como parte de un sistema integral que estos fenómenos adquieren mayor precisión y significado, como parte inherente del complejo de propiciación e intensificación y engranan lógicamente en la organización pragmática del sistema sobrenatural. Esta concepción de lo sobrenatural no católico persiste en la transición a la cultura urbana nacional, por lo menos hasta que la brujería y la hechicería se transforman en mecanismos de última instancia, es decir, cuando la ideología y complejo de creencias que la sustentan han dejado esencialmente de existir.

5. Finalmente, algunos puntos adicionales acerca de la caracterización de la brujería y la hechicería como un complejo ideológico y de creencias monísticamente constituido pero pluralísticamente manifestado. Diría que este es el principio operacional que entrelaza las características del sistema mágico-religioso arriba mencionadas, y que hace intelectualmente perceptible la variedad de prácticas y comportamientos sobrenaturales. En primer lugar, todos los aspectos del sistema mágico-religioso comparten el mismo sistema de creencias, las mismas concepciones cosmogónicas, la misma concepción de las fuerzas sobrenaturales, y los mismos mecanismos operacionales. Desde esta perspectiva, cuando los tlaxcaltecas le rezan a una cierta imagen, patrocinan a una mayordomía, o practican los varios ritos de su catolicismo folk, están llevando a cabo las mismas actividades sobrenaturales que cuando practican la brujería, propician a los dueños tutelares de las montañas, consultan a los

hechiceros, etc. Así, cuando una persona hace una manda o una consulta a un *tetlachihuic*, dicha persona está básicamente realizando la misma actividad sobrenatural, funcionando dentro del mismo marco psicológico, y espera obtener los mismos resultados, no obstante que la ruta para llegar a obtener los objetivos de la manda involucre ritos diferentes de los necesarios para asegurarse de la intervención eficaz del *tetlachihuic*. En segundo lugar, en el contexto folk, y ciertamente en el contexto de transición al contexto popular nacional, hay un esfuerzo consciente de los individuos y la colectividad por mantener separados la ejecución ritual, ceremonial, y física de los ámbitos mágico y religioso. Esta práctica está fundamentada en la creencia de la gente que considera más eficaz el no mezclar lo mágico con lo religioso, debido a la creencia subsidiaria que cada sobrenatural, católico o pagano, tiene su propio ámbito de eficacia. Esta característica es una de las más diagnósticas en establecer la posición de un grupo en el continuo etno-cultural: mientras más aculturada es la comunidad, hay más énfasis en mantener separado lo mágico y lo religioso, y viceversa. En tercer lugar, la manifestación más evidente del monismo ideológico y del complejo de creencias que fundamenta el sistema mágico-religioso es la gran preponderancia del ritualismo y ceremonialismo. Esta característica, aunada al pragmatismo sobrenatural, es lo que más resalta en la observación de la vida religiosa y mágica, desde las comunidades más tradicionales hasta las expresiones populares en el contexto urbano. El corolario de esta característica es el poco interés en los aspectos sociales, morales, y más teológicos del catolicismo, ya que la vida religiosa se centra en el ritualismo y ceremonialismo que constituye el elemento principal que fundamenta el *do ut des* humano-sobrenatural.

## Conclusiones

El objeto principal de esta presentación ha sido de dar una visión general del sistema mágico-religioso del centro de México, enfatizando el sobrenaturalismo antropomórfico, el origen de sus elementos más sobresalientes, y los procesos de

cambio, principalmente el sincretismo, que lo transformaron desde la conquista hasta el presente. Basándome en Tlaxcala en particular, y en el Medio Poblano-Tlaxcalteca en general, me ha sido posible generalizar para abarcar una situación mucho más amplia, incluyendo algunos ámbitos urbanos, dadas las similitudes de origen y desarrollo socio-cultural durante más de cuatro siglos. Todos los temas discutidos no son más que un esbozo de los tratados en mis tres últimos libros y uno que está por salir (Nutini & Bell 1980; Nutini 1984, 1988; Nutini & Roberts s. f.). Para concluir trataré de caracterizar el sistema mágico-religioso contemporáneo y los cambios drásticos que ha estado experimentando durante las dos últimas generaciones.

Hay tres atributos de la religión folk en Tlaxcala que son válidos para el análisis de la religión folk y popular del centro de México en general: la ausencia de imperativos y prohibiciones morales; el contrato pragmático pero sagrado que fundamenta las relaciones entre la colectividad y lo sobrenatural; y la eficacia de este contrato mágico-religioso. Surgen varias preguntas a raíz de los cambios que el sistema religioso ha estado experimentando en muchas de las regiones de Mesoamérica por más de dos generaciones. ¿Se "moralizará" la ideología religiosa y la ética cristiana regirá un ámbito mayor del comportamiento social y religioso? ¿De qué forma afectará a la conducta religiosa y social la decreciente importancia del contrato humano-sobrenatural? ¿Se volverá más monoteista la religión local (rural o urbana), y en qué forma se verá afectada su estructura ritual y ceremonial?

La religión folk ha estado experimentando una rápida transformación por más de una generación, debido principalmente a la influencia del clero nacional. Esta "cristianización" significa la importancia creciente de la ética cristiana en la conducta de la vida diaria y reciprocamente, la desaparición de los reglamentos e ingerencias de la estructura social como el punto de referencia de la moralidad y el control social. Prácticas como la poliginia, el concubinato, las formas tradicionales del casamiento, el grado requerido de exogamia, y una amplia gama de patrocinios rituales, que tradicionalmente habían sido reglamentados por el parentesco, como el compadrazgo, pasarán a ser reglamentados por los cánones de un catolicismo más ortodoxo. Por otra parte, es muy poco

probable que una moralidad estrictamente católica remplace totalmente la fuerte influencia de la estructura social. Es factible que la comunidad funcione en un limbo moral localizado entre la ética social tradicional y la ética católica ortodoxa. De hecho, este es el medio ambiente religioso en el cual funcionan la mayoría de las clases populares urbanas, y es muy posible que esta situación se difunda también en las áreas rurales.

A diferencia del sistema moral, el contrato que gobierna las relaciones entre la colectividad y lo sobrenatural ha estado cambiando solamente durante la pasada generación. Pero cambios radicales se perfilan para el futuro cercano. Menos y menos gente, especialmente entre los jóvenes y de edad media, cree que el costo de los ritos y ceremonias y los gastos de tiempo y dinero para obtener la protección sobrenatural valen la pena. En la mayoría de las comunidades, las mayordomías y el ayuntamiento religioso todavía funcionan, como también algunos de los aspectos más costosos del parentesco y compadrazgo. Pero el efecto cumulativo de individuos que se rehusan a gastar tiempo, dinero, y esfuerzo para llevar a cabo las actividades del contrato humano-sobrenatural se comienza a sentir. Mientras tanto, como se indicó, la ideología católica que prescribe que la mejor manera de propiciar a Dios y a los santos es yendo a misa, comulgando, confesándose, y observando los días de guardar, va ganando terreno. La actitud pragmática y utilitaria, inherente en el contrato humano-sobrenatural, está siendo remplazada por el sistema católico que es bastante menos costoso de implementar. Las mayordomías, el ayuntamiento religioso, y otros patrocinios rituales sin duda continuarán por algún tiempo en forma menos elaborada, pero se llegará a un punto cuando el contrato sagrado deje de existir.

Finalmente, la monolatría tradicional de la religión tlaxcalteca, y de muchas otras áreas que he observado, ha estado cambiando hacia un monoteísmo más ortodoxo durante los últimos 30 años. Este proceso ha sido más notorio en la verbalización de ideas católicas ortodoxas de que los santos son solamente intermediarios y que sus poderes emanen de Dios, y en una creciente reticencia de hablar sobre la Malintzi, el Cuatlapanga, y otros sobrenaturales paganos. No obstante, a juzgar por la variación del comportamiento religioso en las ciudades de México, Puebla, Córdoba, y otras del centro de México, no hay razón

para dudar de que el catolicismo en Tlaxcala retendrá un cierto grado de monolatría. El sobrenaturalismo antropomórfico pagano adquirirá una estructura *sub rosa* o latente, pero no desaparecerá. Más bien, la brujería, la hechicería, y los sobrenaturales tutelares prevalecerán como instrumentos de última instancia, una supervivencia de la monolatría. Esto ha estado sucediendo en varias comunidades, y el sistema latente que se ha estructurado no es esencialmente diferente de las creencias y prácticas mágicas que se encuentran en las ciudades.

Fundamentalmente, los cambios en la vida sobrenatural que se han experimentado a todos los niveles durante el curso de este siglo, pero principalmente durante los últimos 40 años, se deben a la acción combinada de los procesos de modernización y secularización, cuyo resultado final ha sido la "desacralización" de las relaciones humano-sobrenaturales. En el ámbito de la religión folk y urbano-popular, la tendencia ha sido constante hacia una mayor ortodoxia, en que el culto se vuelve menos monólatra, menos ritual y ceremonial, y más en acorde con una fe personal y sin consecuencias sociales; en otras palabras, en un complejo de creencias y prácticas que se asemeja más al catolicismo ortodoxo. En el ámbito mágico, la brujería, la hechicería, y otras prácticas anciliares se transforman en mecanismos de última instancia, en que la ideología y creencias que fundamentan este sistema sobrenatural ya no son eficaces, pero se manifiestan en situaciones de ansiedad y *stress*. La transición de la situación folk, indígena y mestizo-rural, al contexto urbano-popular no ha sido violenta, y es con relación a este amplio ámbito de creencias y prácticas de muchas procedencias que se debe conceptualizar la mentalidad mágica-religiosa popular mexicana.

### Bibliografía

- Adams, R. N. & A. J. Rubel. 1967. "Sickness and social relations", en R. Wauchop (ed.), *Handbook of Middle Amer-*

- can Indians, vol.6, pp. 333-356. Austin: University of Texas Press.
- Aguirre Beltrán, G. 1946. *La población negra de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- -- 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI.
- Carrasco, P. 1961. The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: pre-Spanish background and colonial development. *American Anthropologist* 63: 483-497.
- Códice Ramírez. 1944. *Manuscrito del siglo XVI intitulado: relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España*. México: Editorial Leyenda.
- Durán, Fray D. 1952 [1581]. *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. México: Editorial Nacional.
- Foster, G. M. 1944. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2:85-103.
- Harvey, H. K. & I. Kelly. 1969. "The Totonac", en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8, pp. 638-681. Austin: University of Texas Press.
- Herskovits, M. J. 1964. *Life in a Haitian valley*. New York: Alfred A. Knopf.
- Las Casas, Fray B. de. 1966. *Los indios de México y Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- López Austin, A. 1966. Los Temacpalitotique: brujos, profanadores, ladrones y violadores. *Estudios de Cultura Nahuatl* 6: 97-117.
- -- 1967. Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl. *Estudios de Cultura Nahuatl* 7: 87-117.
- -- 1973. *Hombre-Dios: religión y política en el mundo nahuatl*. México: UNAM.
- Madsen, W. 1957. *Christo-paganism: a study of Mexican religious syncretism*. Middle American Research Institute Publication 19: 105-180. New Orleans: Tulane University.
- -- 1967. "Religious syncretism", en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, pp. 369-391. Austin: University of Texas Press.
- -- 1969. "The Nahua", en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8, pp. 602-637. Austin: University of Texas Press.

- Mendieta, Fray G. de. 1945 [1596]. *Historia eclesiástica india*, 4 vols. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Molina, Fray A. de. 1944 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Colección de Incunables Americanos, vol. 4. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Motolinía, Fray T. de Benavente. 1903 [1540 ca.]. *Memoriales*. México: Casa del Editor.
- -- 1941 [1541 ca.]. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Nutini, H. G. 1984. *Ritual kinship: ideological and structural integration of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- -- 1988. *Todos Santos in rural Tlaxcala: a syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead*. Princeton: Princeton University Press.
- Nutini, H. G. & B. Bell. 1980. *Ritual kinship: the structural and historical development of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- Nutini, H. G. & J. Forbes. s. f. Notes on the ethnology of the Nahuatl-speaking communities of the Córdoba-Orizaba region.
- Nutini, H. G. & B. L. Isaac. 1974. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: INI.
- Nutini, H. G. & J. M. Roberts. s. f. *Blood-sucking witchcraft: an epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*. Tucson: University of Arizona Press (en prensa).
- Nutini, H. G. & D. R. White. 1977. Community variations and network structure in the social functions of compadrazgo in rural Tlaxcala, Mexico. *Ethnology* 16, 4: 353-384.
- Ponce de León, P. 1953 [1569]. "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en J. de la Serna *et al.*, *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas abórigenes de México*, vol. 2, pp. 372-380. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Ravicz, R. & A. K. Romney. 1969. "The Mixtec", en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, pp. 367-399. Austin: University of Texas Press.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953 [1629]. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios natu-

- rales de esta Nueva España", en J. de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborigenes de México*, vol. 2, pp. 17-180. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Sahagún, Fray B. de. 1956 [1575-85]. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols. México: Editorial Porrúa.
- Saler, B. 1964. Nagual, witch, and sorcerer in a Quiche village. *Ethnology* 3: 305-328.
- Scheffler, L. 1983. *Magia y brujería en México*. México: Panorama Editorial.
- Serna, J. de la. 1953 [1656]. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en J. de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborigenes de México*, vol. 1, pp. 40-368. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Signorini, I. & A. Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Cuerpo, almas, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana (ed. orig.: *I tre cardini della vita*, Sellerio, Palermo 1989).
- Starr, F. 1900. *Notes upon the ethnology of Southern Mexico*. Proceedings of the Davenport Academy of Natural Sciences, vols. 8, 9.
- Tax, S. (ed.) 1952. *Heritage of conquest: the ethnology of Middle America*. Glencoe, Ill.: The Glencoe Free Press.
- Tezozomoc, H. de Alva. 1943 [1598]. *Crónica mexicana*. México: Imprenta Universitaria.
- Tranfo, L. 1974. *Vida y magia en un pueblo otomí del Valle del Mezquital*. México: INI.
- Villa Rojas, A. 1947. Kinship and nagualism in a Tzeltal community, Southeastern Mexico. *American Anthropologist* 49: 578-587.
- Weitlaner, R. J. 1969. "The Cuicatec" en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, pp. 434-447. Austin: University of Texas Press.

## Resumen

Es indudable que la magia (brujería, hechicería, nahualismo, etc.) y la religión (incluyendo el catolicismo folk y en parte el catolicismo urbano) popular mexicanas son de origen sincrético y aculturativo, debido a la confrontación y combinación de elementos del politeísmo pre-hispánico y del catolicismo español de los siglos XVI y XVII.

Partiendo de esta premisa se examinarán y analizarán los siguientes temas: 1. Tipos de sincrétismo durante los primeros 150 años después de la conquista que estructuraron la magia y religión indígena y popular. 2. Componentes aculturativos que configuraron la confrontación original hasta fines del siglo XVII. 3. Cambios sincréticos y aculturativos que transformaron la magia y religión popular hasta fines del siglo XIX. 4. La transformación de la magia y la religión popular en el siglo XX debido a los procesos de modernización y secularización. 5. La magia y la religión en sus contextos rurales y urbanos.

Se analizarán la organización y estructura de la magia y la religión popular contemporánea en sus ámbitos rurales y urbanos con referencia a los siguientes temas y contextos: 1. Las características monolátricas de la religión folk mexicana. 2. La configuración pragmática que rige las relaciones humano-sobrenaturales y sus consecuencias en la organización del culto. 3. La distinción entre los aspectos privados (en la casa) y públicos (en la iglesia) de la religión folk. 4. La interrelación de la religión (catolicismo folk y urbano) y la magia (brujería y hechicería) en la práctica y mentalidad populares. 5. El monismo ideológico que fundamenta la práctica de la religión folk y las creencias mágicas. 6. Los cambios mágico-religiosos que han tenido lugar en la transición del contexto folk-rural al contexto semiortodoxo-urbano.

Dentro del contexto contemporáneo (desde fines del siglo hasta el presente) uno de los temas principales que se discutirán es la “desacralización” de las relaciones humano-sobrenaturales tanto en los ámbitos mágicos como religiosos. Como un aspecto concomitante de esta transformación, se analizarán los cambios de percepción y en el *imago mundi* a medida que individuos y comunidades se desplazan del sistema mágico-religioso folk ha-

cia un catolicismo nacional. Para terminar, se discutirán las consecuencias sociales y económicas que estos procesos de cambio involucran a lo largo del continuo pluri-étnico mexicano.

## Sommario

E' indubbio che la magia (stregoneria, fattucchieria, nagualismo, ecc.) e la religione (incluso il cattolicesimo folk e in parte quello urbano) popolare messicane siano di origine sincretica e acculturativa, generata dal confronto e dalla combinazione di elementi del politeismo pre-ispertino e del cattolicesimo spagnolo dei secoli XVI e XVII. Partendo da questa premessa, sono esaminati ed analizzati i seguenti temi: 1. Le tipologie di sincretismo durante i primi 150 anni dopo la Conquista, che strutturarono la magia e la religione indigena e popolare. 2. Le componenti acculturative che configurarono la relazione di contatto sino alla fine del XVII secolo. 3. Le mutazioni sincretiche ed acculturative che modificarono la magia e la religione popolare fino all'ultimo periodo del XIX secolo. 4. La trasformazione della magia e della religione popolare nel XX secolo a seguito dei processi di modernizzazione e secolarizzazione. 5. La magia e la religione contemporanee nei loro contesti rurali ed urbani.

L'organizzazione e la struttura della magia e della religione popolare attuale sono analizzate nei loro ambiti rurali ed urbani, facendo riferimento ai seguenti temi e contesti: 1. Le caratteristiche monolatriche della religione folk messicana. 2. La configurazione pragmatica alla base delle relazioni tra umano e sovrannaturale e loro conseguenze nell'organizzazione del culto. 3. La distinzione tra aspetti privati (in casa) e pubblici (in chiesa) della religione folk. 4. L'interrelazione tra religione (cattolicesimo folk ed urbano) e magia (stregoneria e fattucchieria) nelle usanze e nella mentalità popolari. 5. Il monismo ideologico alla base delle pratiche della religione folk e delle credenze magiche. 6. I cambiamenti magico-religiosi che hanno avuto luogo nella transizione dal contesto folk rurale al contesto semiortodosso-urbano.

Per quanto riguarda l'epoca contemporanea (dalla fine del secolo scorso ad oggi), uno dei principali argomenti trattati è la "desacralizzazione" delle relazioni umano-sovrannaturale, sia in ambito magico sia religioso. Come aspetto concomitante di questa trasformazione sono analizzati i cambiamenti della percezione e nell'*imago mundi*, man mano che individui e comunità si spostano dal sistema magico-religioso folk verso un cattolicesimo nazionale. Per concludere, vengono esaminate le conseguenze sociali ed economiche che questi processi di trasformazione innestano nel *continuum* pluri-etnico messicano.