

EL MESTIZAJE RELIGIOSO. LA TRADICION MESOAMERICANA Y LA HERENCIA MITOLOGICA

Alfredo López Austin

Universidad Nacional Autónoma de México

Los propósitos de este trabajo

Soy historiador. Una vieja pasión por la religión mesoamericana la ha convertido en objeto principal de mis preocupaciones de estudio. Busco en las antiguas prácticas y creencias la congruencia y el orden inherentes a una obra humana construida en el proceso de comunicación. Busco también en ellas las incongruencias derivadas de las relaciones sociales que hacen de toda obra humana un proceso continuo, un hecho en transformación perpetua. Congruencia e incongruencias, orden y desórdenes, continuidades y rupturas, forman la historia de la religión.

Quienes estudiamos la historia de Mesoamérica tropezamos con dificultades específicas en la búsqueda de información. Para un período relativamente breve existe un considerable acervo de fuentes documentales; para los siglos restantes contamos sólo con la información arqueológica, la de los epigrafistas de la cultura maya, la de la antropología física o la que puedan proporcionar los lingüistas dedicados a la glotocronología. En materia religiosa, la heterogeneidad de las fuentes va de la abundancia de los documentos relativos al Postclásico Tardío - abundancia no equitativamente distribuida - a una rica información iconográfica de otras épocas históricas. La iconografía, debido a la ausencia de documentación contemporánea, guarda aún muchos de sus secretos.

La correlación de todas las fuentes da lugar a la aclaración recíproca. Esta correlación y la comparación de las tradiciones particulares regionales permite que la heterogeneidad y el

desequilibrio de la información sean compensados al menos en parte, y que el hecho religioso se ubique en la dimensión temporal propia de los procesos históricos de larga duración.

Enfocado el estudio de la historia religiosa como el de un proceso de larga duración, es legítimo - a reserva de justificar - incluir las religiones indígenas actuales de México y Centroamérica en el conjunto de lo que puede llamarse la "tradición religiosa mesoamericana". La primera razón es, precisamente, la comprensión que proporciona una perspectiva global de un proceso milenario. La segunda, la obtención de una invaluable información acerca de prácticas y creencias de hoy cuyos antecedentes prehispánicos no están registrados o tienen un registro deficiente en el acervo documental que se refiere al pasado mesoamericano. La tercera, la posibilidad de dirigir la búsqueda hacia los puntos medulares fijados por la intención del investigador. En efecto, el etnólogo tiene la capacidad de allegarse intencionadamente datos que con dificultad son comunicados en forma espontánea por los informantes o no se adquieren por la observación directa, no intencionada, de otros estudiosos.

La comparación de las religiones indígenas actuales con la religión antigua es una práctica provechosa ya tradicional en los estudios mesoamericanistas (1). Sin embargo, esta práctica ha sido acremente criticada por algunos autores (véase p. ej. Kubler 1972). No comparto las conclusiones de quienes estiman que la transformación de las creencias y prácticas de las religiones actuales es tan grande que invalida cualquier intento de su proyección a las del pasado prehispánico o viceversa; pero debe reconocerse que la crítica se origina en gran parte en la carencia de razonamientos fundados que justifiquen epistemológicamente la práctica comparativa. Creo que la solución se encuentra en la búsqueda concomitante del fundamento epistemológico y del método y las técnicas adecuados para obtener la información y plantear las comparaciones (2).

Vuelvo a mis propósitos: como historiador mesoamericanista debo coadyuvar a la fundamentación epistemológica y a la creación de método y técnicas que permitan utilizar las fuentes etnográficas para el esclarecimiento de la religión mesoamericana. Éste será el eje

del presente trabajo: propongo bases metodológicas para el estudio de un pensamiento que, producto histórico de la antigua religión mesoamericana y del cristianismo, ha dado nacimiento a las denominadas religiones sincréticas. Quiero contribuir con este trabajo a la orientación de las investigaciones en torno a la forma en que se construyeron y se siguen construyendo las religiones indígenas de México y Centroamérica a partir de la conquista española.

El método resultante de los esfuerzos de quienes emprendamos esta tarea ha de ser básicamente histórico. Sin embargo, conviene destacar desde ahora la pobreza de las fuentes históricas, sobre todo en el largo período que va del siglo XVII a principios de este siglo. Será, por necesidad, un método de información perfectible por las comparaciones de flujo y de reflujo. Habrá de formularse un mecanismo que permita la reconstrucción recíproca de los sistemas religiosos actuales y del pasado: los informes del pasado y del presente tendrán que apoyarse en sus juntas como el conjunto de las dovelas que integran el arco, para dar a conocer un proceso histórico de larga duración.

Es conveniente insistir en que, independientemente de las ventajas que un método de la naturaleza enunciada pueda ofrecer a los historiadores que, como yo, busquen en la información etnográfica una fuente para el estudio de la religión mesoamericana, el método será útil también para quienes tengan como interés central el estudio de las religiones indígenas actuales.

Las religiones indígenas actuales

He titulado esta ponencia "El mestizaje religioso", nombre que concuerda con el del simposio *Messico terra d'incontro: la cultura mestiza*. Pudiera parecer descortés a los organizadores de esta reunión académica el que uno de los invitados critique el enunciado del tema general. Ruego a los organizadores que no tomen mi opinión como descortesía, sino como parte de la discusión a la que hemos sido llamados. Me atrajo el prestigio de la institución convocante, el de los organizadores y el de los

participantes; me atrajo también el tema general del simposio y el particular que me fue asignado. Discrepo del título de la reunión y, consecuentemente, del que yo, siguiendo esa tónica, di a mi ponencia. Me refiero apenas al término "encuentro": ha ganado las anuencias oficiales de los gobiernos que intervienen en los festejos del Quinto Centenario más por lo que oculta que por lo que expresa. Me detengo en los términos "cultura mestiza" y "mestizaje religioso". No pretendo desterrar - ni siquiera evitar - un término que tiene muy antigua raigambre en el léxico historiográfico, referido a las relaciones sociales originadas en la situación colonial. Simplemente advierto los riesgos resultantes del uso de la designación mestizo. Hay en el calificativo un sentido biológico que invade lo social. En efecto, el mestizo lo ha sido a lo largo de los siglos por las particularidades históricas que le han asignado posiciones sociales específicas; pero la ideología dominante ha remitido la naturaleza de la condición mestiza al origen racial. Así, la composición genética pasa a ser la razón de lo social, y no lo social lo que otorga una posición específica a los individuos que descienden tanto del grupo colonizador como del colonizado. Es verdad que, siendo el término mestizo tan ambiguo, sus sentidos transitan por la amplia gama que va de lo genético a lo cultural. Pero, consciente o inconscientemente, la nota racial siempre aparece, dando valores que desvían de la justa apreciación científica. Lo anterior es más notorio cuando la indefinición opera en situaciones cargadas de ideología, ya las denigratorias en las que participan quienes se jactan de no ser mestizos, ya aquellas en las que está presente el nacionalismo que ensalza el mestizaje.

Colocados en esta ambigüedad, ¿qué vamos a entender aquí por religión mestiza? ¿La que practican los conglomerados de población predominantemente mestiza - y urbana -, un cristianismo teñido por las creencias y prácticas mesoamericanas y coloniales? o ¿la que se practica en cualquier comunidad indígena, religión en la que se hace más real la difícil confluencia de dos tradiciones? Ambos enfoques son interesantes. Opto por referirme ahora a las religiones indígenas.

Es común calificar a las religiones indígenas como sincréticas. Y es común, también, entender el sincretismo como

la conciliación de dos corrientes de pensamiento que dan como producto un conjunto más o menos estructurado, en el que se pueden descubrir elementos de uno y otro origen. Las principales polémicas se arman en torno a la conciliación. Para algunos investigadores, la conciliación se produce con base en una evangelización que no pudo impedir la persistencia de aspectos paganos en el cristianismo de los neófitos y sus descendientes. Para otros, en cambio, la antigua religión indígena se cubrió con ropajes de cristianismo, que sirvieron como nomenclatura protectora ante los embates de una evangelización forzada y agresiva. Otros más interpretan la religión sincrética como una mezcla desarticulada y confusa, en la que los fieles "no comprenden" el sentido de sus propias creencias. Pocos investigadores, sin embargo, se preocupan por fincar su concepto de sincretismo (3). Entre las excepciones se encuentra Nutini, que dedica una buena parte de su discusión al esclarecimiento conceptual y hace hincapié en que la religión resultante de la confluencia de dos sistemas religiosos originales produce un sistema muy diferente a éstos (4).

Propongo en esta ponencia que las religiones indígenas actuales sean incluidas en la que puede denominarse tradición religiosa mesoamericana. A muy grandes rasgos, esta tradición puede dividirse en dos etapas históricas: la de la religión mesoamericana y la de las religiones indígenas nacidas a partir de la confluencia del cristianismo. Esta denominación no prejuzga el predominio de la vertiente mesoamericana en las religiones indígenas actuales. Simplemente señala la continuidad histórica. Habrá quienes consideren, con igual validez, que las religiones indígenas actuales forman también parte de la tradición religiosa cristiana. Y habrá polémicas al respecto entre los especialistas en dicha religión (5).

Hablo en singular de la "religión mesoamericana" (6). Lo justifican varias de sus características: el conjunto básicamente común de las divinidades más importantes, los mismos principios del sistema calendárico (independientemente de los diferentes grados de complejidad), la similitud de los rituales, la parecida organización del sacerdocio, un simbolismo de enorme arraigo en el tiempo y en el espacio, la existencia en toda Mesoamérica de una misma cosmología, una misma mitología a pesar de las interesantes variantes locales de los mitos, y hasta la

medicina mesoamericana, que tanto en su aspecto mágico como en el religioso tuvo en todo el territorio iguales fundamentos y prácticas terapéuticas. Esta unidad permite hacer interesantes comparaciones entre las creencias y prácticas actuales de los diversos grupos indígenas. Sin embargo, debe reconocerse que la unidad mesoamericana se debió a la acción conjunta de pueblos que vivieron en intensa relación histórica, en la que la religión tuvo funciones de código vinculante. Es difícil afirmar la existencia actual de dicha unidad de pensamiento y prácticas, primero, porque las intensas y extensas relaciones entre las distintas sociedades indígenas fueron interrumpidas a partir de la conquista; segundo, porque el grado de penetración del cristianismo fue y sigue siendo muy desigual. Frente a las antiguas fuerzas integradoras del pensamiento se yergue una realidad de atomización en la que las fuerzas relacionantes son, en su mayoría, las ajenas al mundo indígena. El parentesco entre las concepciones es un producto del pasado remoto, de la vieja unidad mesoamericana y del desarrollo histórico paralelo; pero hoy la creación conjunta es muy limitada. No me atrevo a reducir todas las actuales formas indígenas de pensamiento religioso y todas las prácticas de nuestros días a una sola religión. Reconozco su gran parecido; pero ante la pérdida de los viejos motores vinculantes de la religión mesoamericana prefiero hablar hoy, en plural, de las "religiones indígenas".

Hablo de "religiones indígenas" para distinguirlas de sus dos vertientes de origen. No obsta el que los límites no sean nítidos. Esto significa que las considero religiones vivas, productos históricos de una historia general demasiado peculiar, muy diversa de la mesoamericana y de la española que en el siglo XVI les dieron nacimiento. Las religiones indígenas no son, por tanto, ni anquilosis de la antigua religión mesoamericana ni malas versiones del cristianismo. Son religiones nacidas a partir de la transformación brutal de las sociedades indígenas a partir de la conquista. Son religiones creadas en situación de colonia, y a tal situación, y no a su plural origen, deben sus características principales. Se han desarrollado en la cotidiana respuesta a una condición de dominio impuesta por una sociedad de cultura diferente; es una sociedad que engloba a los indígenas para dirigirlos al cumplimiento de los intereses, metas y proyectos de los dominantes. En una lucha

de siglos, los indígenas han forjado su propio pensamiento, producto de la adversidad y respuesta a ella.

Lo anterior no niega los orígenes; simplemente advierte la necesidad de evaluarlos justamente. Considerar las religiones indígenas como meros productos de órdenes de pensamiento que les son remotos es negar a los indígenas su historia y su resistencia secular, considerarlos hombres aletargados, inmunes al tiempo (7).

La historia es devenir, y los llamados orígenes son hitos importantes. En el estudio de las religiones indígenas han de estar presentes las búsquedas de las persistencias, transformaciones, reestructuraciones, refuncionalizaciones y, naturalmente, de sus causas y consecuencias históricas.

Las religiones indígenas actuales son "religiones indígenas coloniales"; pero hay que agregar que son "religiones indígenas colonizadas". No sólo debe hacerse referencia a la condición histórica que las crea y a la que responden, sino a que el pensamiento religioso indígena es un pensamiento secularmente agredido e intervenido: se le han impuesto dogmas, ritos y jerarquías exógenas; se ha pretendido limitar su participación creativa. La sociedad dominante considera que el indígena ha quedado reducido al cristianismo. Así puede combatir lo que desde fuera es visto como heterodoxo. Y considera también que la reducción es parcial, imperfecta, para mantener su intervención. Las sociedades indígenas son sociedades despojadas de una real libertad religiosa. Están ahogadas desde que España justificó la conquista y la dominación con su misión evangelizadora. No hubo una doble conquista, la militar y la evangelizadora. Fue una conquista unitaria, un solo proceso histórico (8). Las sociedades indígenas siguen ahogadas hoy, cuando la sociedad dominante enarbola la bandera de la libertad de prédica en beneficio de los antiguos y de los nuevos evangelizadores. Difícilmente resiste la sociedad indígena esta perpetua y en los últimos años más agresiva e intensa forma de colonización. Los evangelizadores (los tradicionales y los de reciente cuño) tienen la organización, los medios económicos y el prestigio de dominantes para insistir en la destrucción de las tradiciones de los dominados.

La propuesta metodológica

El estudio de las religiones indígenas coloniales debe contar con la guía de un modelo hipotético y perfectible, creado bajo el supuesto de que la religión no es un mero agregado de elementos, sino un complejo de relativa congruencia. Se habla de guía, porque el fin no es ceñir la investigación a cartabones preestablecidos, sino orientarla; porque el modelo sirve para ordenar los datos obtenidos, y porque puede dirigir al estudioso en la búsqueda de la información. Se habla de un modelo perfectible porque debe ser lo suficientemente maleable para que el investigador lo transforme constantemente a partir de la asimilación de la información incorporada, con el propósito de mantener - y de ser posible aumentar - la aprehensión de la congruencia del complejo.

La propuesta es pertinente. Estudios serios e importantes sobre las actuales religiones indígenas se fincan más en la persistencia o pérdida de algunos elementos de la religión mesoamericana que en la inserción de dichas creencias y prácticas en el complejo religioso (9). Las consecuencias de este tipo de apreciaciones llegan a ser de peso: puede pasar inadvertida la parte medular de la religión, que comprende tanto su capacidad de interpretar y crear coherentemente la realidad como sus funciones sociales. Es más, en los casos extremos en los que se privilegia el simple recuento de persistencias y pérdidas, se llega a olvidar la muy distinta forma en que confluyeron la religión mesoamericana y el cristianismo. Una recibió; la otra incidió, invadió. La forma de la confluencia condiciona fuertemente la estructura de las religiones indígenas. Por otra parte, la apreciación descontextualizada de los elementos puede quedar en la superficie, lo que hace que algunos elementos pasen por cristianos cuando tienen una fuerte raigambre mesoamericana y viceversa. Si se abstraen los elementos de su contexto, no es fácil percibir el grado de participación de los distintos fieles en la conservación o creación de las creencias y prácticas, ni los niveles de conocimientos que alcanzan los diferentes miembros de la sociedad en cada uno de los ámbitos de acción, incluidos los del saber sobre lo sagrado (10). En efecto, por este camino es difícil captar la religión en

sus dimensiones justas de hecho social en el que existe un interesante juego entre el grupo y el individuo: la religión es un código, es la base de construcción de los principios interpretativos del mundo, es una forma importante (independientemente de su naturaleza imaginaria) de acción sobre la naturaleza y la sociedad, posee múltiples funciones en distintos campos sociales y es vía e índice diferencial de los distintos intereses sociales en pugna.

Recapitulando, puede decirse que el modelo está basado en la aceptación de que las religiones indígenas coloniales derivan de dos vertientes principales y de que a partir de ellas han tenido un desarrollo histórico peculiar (11). El modelo es útil para identificar y evaluar persistencias, transformaciones y procesos de reestructuración a través de la búsqueda de las causas y situaciones históricas y lógicas del proceso. Estas causas y situaciones pueden ser, en efecto, las contraposiciones o paralelismos de creencias y prácticas mesoamericanas y cristianas; la magnitud de los acervos de creencias y prácticas de los que los fieles disponen para reestructurar sus sistemas ante las nuevas condiciones históricas; la dimensión, permanencia y sentido de las agresiones externas e internas a los sistemas de creencias; la vivacidad y formas de resistencia a las agresiones; la destrucción simultánea (muchas veces intencionada) de las creencias y prácticas por una parte y de la cohesión de las comunidades indígenas por otra, etcétera.

Postulados para la construcción del modelo

La viabilidad del modelo radica en cuatro postulados referentes a la naturaleza del pensamiento y la práctica religiosos.

a) *La religión es un sistema* (12). Por tanto, su estudio debe enfocar en primer término la interrelación de sus elementos. Es un conjunto articulado en el que se van ordenando todos los elementos de nueva incorporación. Es mutable y se mantiene en continua transformación, adquiriendo y perdiendo elementos, lo que hace de su constitución un proceso permanente que conserva su uniformidad, pero que jamás alcanza un estado

definitivo de equilibrio. No es un sistema independiente, sino que forma parte de una totalidad social (13). Esto significa que su recomposición permanente se logra gracias a la adecuación a los procesos generales de la totalidad social.

b) *La religión posee una congruencia relativa.* Son dos las fuentes principales de la congruencia de la religión. En primer término, sus atributos de código a través del cual los miembros de una comunidad de fieles expresan distintos órdenes de relaciones sociales. Como todos los códigos, está formada por un conjunto mutable de normas que permiten la inteligibilidad entre los usuarios. Son normas a las que el uso se sujeta y - dialécticamente - el mismo uso crea. En segundo término, hay un orden lógico que deriva de las relaciones sociales en juego expresadas a través de la religión. Con frecuencia son relaciones en las que existen antagonismos, y en las que el discurrir de los dialogantes-oponentes tiene que ser fundado racionalmente. La religión posee, sin embargo, una autonomía relativa, pues los razonamientos derivados de los intereses en juego dan al conjunto un fuerte carácter ideológico. Es un hecho social formado en múltiples vías simultáneas, un receptáculo de las contradicciones en un proceso de creación-reconocimiento. Intervienen en él los diversos sectores sociales.

c) *La religión es un hecho histórico.* Es un hecho social y, como tal, histórico. Es un hecho histórico de producción de pensamiento social (14). Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por tanto, su permanente transformación. Es producto de pensamiento social porque es compartido y creado por amplios sectores sociales. Está formado por relaciones sociales, hechos y procesos de pensamiento, instituciones, expresiones, creaciones, etcétera.

d) *La religión es un hecho de larga duración.* Como tal, su formación es muy heterogénea, pues desde el punto de vista de sus cambios históricos, éstos se dan en una amplia gama de modalidades: la religión tiene desde elementos muy resistentes al cambio hasta elementos muy dúctiles o sumamente vulnerables, muy sensibles a las transformaciones sociales. Un núcleo duro de la religiosidad indígena sirvió de receptor a las innovaciones de los evangelizadores. La transformación se hizo sobre sociedades que conservaban buena parte de sus técnicas laborales y relaciones familiares y comunales. La religión se

reprodujo, principalmente, en la milpa y en torno al hogar familiar (Gruzinski 1988: 198-199) (15).

El modelo, por tanto, debe tender a la detección de las formas de pensamiento que sirvieron de lecho receptor, de los elementos innovadores, de las formas y grados de la asimilación original y de las transformaciones producidas a lo largo de la accidentada historia colonial indígena. El modelo debe probarse en sus partes pertinentes tanto en nuestro presente como en la antigüedad mesoamericana. Es necesario insistir en que es un modelo perfectible, pasible de ajustes constantes.

La propuesta de un modelo para el estudio de la mitología

Un modelo formulado para la comprensión global de la religión tendría como primer escollo la complejidad de su materia. Es conveniente, por tanto, limitarlo a uno de los aspectos de la religión. Entre éstos hay que elegir en primer término el que ofrezca mayores facilidades de estudio, esto es, el más conservador. A partir de la construcción y puesta en marcha del modelo podrán elaborarse otros que se refieran a aspectos más sensibles al cambio y, por tanto, más difíciles de comprender históricamente (16).

El estudio del mito ha tenido enfoques semejantes a los del estudio de la religión en general: la comparación entre narraciones del pasado y del presente se hace sin más trámite que el cotejo directo de tramas y motivos narrativos, como si la mitología se redujera a un acervo de relatos. El recurso a un expediente tan sencillo conduce a incomprensiones. Por ejemplo, sin entender los procesos de creación mítica, y conservando una visión que hace de los mexicas el centro de cualquier interpretación mesoamericana, se atribuye a este pueblo la creación de una buena parte de los mitos mesoamericanos y se explica la presencia actual de estas narraciones en diferentes pueblos indígenas como producto de la expansión militar mexicana.

Para evitar este tipo de enfoques es necesario definir el mito también como un sistema y no como un mero agregado de elementos tradicionales que han llegado más o menos

modificados hasta nuestros días como persistencias literarias del pensamiento indígena.

Definamos el mito según podemos descubrirlo en la tradición religiosa mesoamericana(17). Perteneciente al ámbito de la religión, el mito también puede caracterizarse por ser un hecho histórico de producción de pensamiento social, inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo, y sus elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes: a) una concepción causal y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de las clases y de los procesos, a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas; concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción; y b) una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social; construcción que se expresa como discursos narrativos, principalmente en forma de relatos orales.

Son dos, por tanto, los núcleos del mito, a los que puede llamarse: a) mito-creencia y b) mito-narración. Los estudios del mito deben tomar en cuenta ambos núcleos y su recíproca dependencia. Esto hace que deban ser considerados como piezas de un mismo complejo los mitos de creación, las concepciones sobre las diferentes formas de acción de los dioses, la naturaleza de éstos, la geometría y los mecanismos cósmicos, la naturaleza y composición de los seres mundanos, las clases de fuerzas que circulan en el universo, la naturaleza y flujo del tiempo, el ritual, el aspecto religioso de las relaciones sociales y políticas, etcétera. Las relaciones entre mito-creencia y mito-narración permiten descubrir en todos estos elementos no sólo una fuerte correlación, sino una congruencia que los hace partes de un mismo mecanismo.

El modelo, pues, permitirá entender globalmente el conjunto que se forma alrededor de los núcleos mito-creencia y mito-narración. A partir del conocimiento global del conjunto podrán analizarse no sólo las persistencias y pérdidas de elementos del sistema, sino sus resistencias, sus debilidades y las

formas, causas y consecuencias de la transformación en distintas épocas y regiones. En efecto, la persistencia ha de entenderse en su doble aspecto de persistencia de elementos y persistencia del sistema, pues los sistemas se pueden desarticular sin que muchos de sus elementos importantes desaparezcan por fuerza. Estaríamos en este caso en presencia de las persistencias que, siguiendo a Alonso del Real (1971), pudiéramos considerar "supersticiones" (18).

A su vez, esta perspectiva remite al problema de la conciencia que la comunidad pueda tener de su propio sistema mitológico. ¿Es necesario un alto nivel de conciencia y, más allá, una explicitación del sistema por los propios fieles? ¿Hay miembros de la comunidad que poseen, en forma exclusiva, tal conciencia? Las sociedades indígenas actuales han sufrido la atomización en el ejercicio de las prácticas proscritas. Al menos en aquellas comunidades sujetas a la constante vigilancia de la sociedad dominante, la expresión de las creencias míticas se vio constreñida y, con ello, empobrecida por la falta de un diálogo social intenso revitalizador y creador. Muchas prácticas cayeron en el campo no sólo de la especialización, sino del esoterismo defensivo, lo que, lejos de enriquecer el ejercicio y el saber, redujeron su acción socializante (19).

Creo que uno de los puntos más difíciles a los que se enfrenta el estudio de la mitología indígena es el de la transformación estructural del sistema. Pese a la naturaleza conservadora de la mitología, debe seguir los pasos de todo el complejo religioso. La creación mitológica no cesa. Dígalo si no la incorporación de personajes nacidos ante nuevas formas de invasión, desde el Rey del Azufre, ser mítico que «chupa la vitamina de la tierra» (Pérez Castro 1987: 14-15), hasta los procedentes de la radio, el cine y la televisión. Hay que tener en cuenta, además, que las vías de evangelización, del siglo XVI al presente, no corresponden en forma estricta al pensamiento religioso de la sociedad dominante. Es necesario un amplio conocimiento histórico de este pensamiento, y no sólo en su forma elitista o teológica, sino en sus manifestaciones populares y en lo que puede llamarse acervo para dominados. Las formas de evangelización pasan por un tamiz que, parafraseando a Foster (1962: 33-50), podemos llamar el de la "cultura de conquista". Son formas de religión adaptadas a poblaciones sujetas

a dominio, teñidas de una didáctica y de una apología que parten de la negación de la adultez del neófito.

El modelo para el estudio de la mitología

Propongo un modelo para el estudio de la religión mesoamericana, construido principalmente con información que se refiere a la época anterior a la conquista, y que fue probado en los mitos mesoamericanos recogidos en los primeros años coloniales o en material iconográfico prehispánico (20). También se utilizó información derivada de las religiones coloniales indígenas. En este caso, se procuró que los datos fuesen no sólo de muy variada procedencia, sino comunes a las diversas tradiciones locales. Mi propósito al construir el modelo fue reconocer la mitología dentro de un marco suficientemente amplio como para encontrar en él un sentido más cabal a las narraciones míticas mesoamericanas. Hoy lo creo útil, al menos como punto de partida, para el estudio de las religiones indígenas coloniales. En este trabajo limito drásticamente su descripción a la de los elementos más sobresalientes.

El modelo parte de la concepción indígena de la materia. Los mesoamericanos concibieron, por una parte, una materia pesada, perceptible al ser humano; por otra, una materia tan ligera que pasaba inadvertida al hombre, pues éste, a pesar de enfrentarse cotidianamente a sus efectos, no podía captarla a través de los sentidos, al menos en las situaciones normales de la vida de vigilia. Todos los seres del mundo del hombre, incluido el hombre mismo, estaban compuestos por ambas clases de materia.

Las características de los distintos seres mundanos, tanto las individuales como las de su clase, derivaban de la "carga" de su materia ligera, esto es, de una composición en la que intervenían dos tipos particulares de fuerza: una fuerza celeste, caliente, masculina, luminosa y seca, y una fuerza que provenía del inframundo, fría, femenina, oscura y húmeda. Ambas fuerzas se habían originado del cuerpo de la diosa primigenia. Los antiguos nahuas contaban que la diosa, imaginada como un monstruo que nadaba en la inmensidad de las aguas, había sido

dividida por dos dioses. Éstos, transformados en serpientes, habían ceñido el cuerpo del monstruo y lo habían tronchado, produciendo así con una mitad el cielo y con la otra la tierra. Para que el cuerpo no se reconstituyera, fueron colocados entre la tierra y el cielo cinco postes, uno central y los restantes distribuidos en los extremos de la superficie terrestre. El espacio intermedio fue el ámbito del hombre, de los seres de la superficie y de los meteoros y astros que viajaban por los cielos inferiores. Los cielos superiores y los pisos del inframundo (18 pisos en total) fueron, pues, la fuente de las fuerzas calientes y frías que daban naturaleza a los seres del mundo del hombre (21).

Las fuerzas - el cuerpo de la primigenia Cipactli - eran el tiempo. No en vano eran 18 las veintenas en las que los mesoamericanos dividían el ciclo de 365 días. Pero es necesario hacer la distinción entre el tiempo divino y el tiempo del mundo del hombre (López Austin 1975). El tiempo de los dioses era de dos clases. Hay una primera etapa en la que las acciones de los dioses, simples y repetitivas, nada producen. Los dioses oran, barren, tejen. En la segunda etapa los dioses, en figuras humanas, de animales, de elementos o aun de cosas, viven intensamente. Es la segunda el período de las aventuras, muchas de ellas violentas y pecaminosas, en las que el deseo de adoración, la ruptura de la castidad, la agresión entre los personajes o, en fin, el juego de sus pasiones, vienen a concluir en su transformación. La transformación se produce en los momentos del gran amanecer. Los dioses llegan en sus aventuras a un punto en el que el principio de la luz produce la cristalización de las características que tendrán en el mundo del hombre.

Nacen así, en el amanecer del mundo, los seres singulares: el Sol, la Luna ... Y nacen también las clases, que han de reproducir y multiplicar sus formas en el mundo del hombre. Todos son producto de distintas composiciones de las dos fuerzas, de la combinación de las diversas partes del cuerpo de Cipactli. Son naturaleza divina que surgió de la diosa tronchada; son partes diferenciadas; son dioses en juego o en pugna cuyas últimas características, las del momento de la primera luz, quedaron fijadas. Todos tienen su parte fría, oscura, húmeda, femenina y terrestre, y su parte caliente, luminosa, seca,

masculina y celeste; pero las proporciones de las fuerzas en cada ser singular y en cada clase son muy diferentes.

Tras la creación, los dioses transformados se ocultan bajo la tierra o retiran al interior de los cerros. Allá permanecerán como patronos, como semillas, lejos de la mirada de los hombres y con la misión de conservar y renovar las clases sobre la tierra. Su morada subterránea será de verdor eterno, paraíso de gérmenes donde nada se marchita. De las montañas procederán los hombres en una segunda creación, ya no como especie humana, sino como grupos caracterizados por su etnia, por su lengua, cada grupo extraído y dirigido por su patrono. Los antiguos nahuas hablaron de los *achtopa tlacaxinachtin* 'los primeros, las semillas de los hombres' (22).

Todos los seres del mundo del hombre poseen, pues, una fuerza divina que es fuente de sus características. Su materia ligera es parte del cuerpo de Cipactli. Los componentes invisibles de los seres mundanos son, en principio, dioses transformados, o al menos porciones de aquellos dioses que dieron origen a las clases en el momento del amanecer. Por ello hay afinidad entre la sustancia imperceptible de los seres que comparten características (23). Como dioses transformados, conservan voluntad. Todo lo que existe - hombres, animales, vegetales, minerales, elementos, meteoros, astros, hasta las cosas producidas por el hombre - tiene esa materia ligera que podemos llamar, a falta de un nombre más preciso, "alma". Así lo dicen importantes documentos coloniales tempranos, y así lo confirman estudios históricos y etnográficos actuales (24). Esto permitía - y permite - a los magos dirigirse en sus conjuros a la enfermedad, a la sal, al copal, a los árboles, a la lluvia, llamando a todos por sus nombres secretos; y permite hacer ofrendas a los postes de la casa, pedir perdón a la planta cuando se la cosecha o al árbol cuando se lo corta, y dar de beber a los instrumentos musicales. Hay comunicación porque los magos se dirigen a la sustancia oculta. Ésta tiene voluntad. Si no se los propicia, la superficie de la tierra puede devorar el alma del caminante, el hacha puede cortar al leñador o los esquejes pueden negarse a germinar.

No hubo, en sentido estricto, un único momento de creación. Las creaciones se desarrollaron en la secuencia de un ciclo temporal. Se daba en las dimensiones de distintos ciclos:

tan larga como las eras llamadas “soles”, tan corta como el ciclo de 260 días, según las necesidades de explicación del mito. La creación se dio en un orden calendárico; pero el calendario fue creado simultáneamente. De esto se desprenden dos cosas: que los seres del mundo del hombre hayan quedado señalados por el momento calendárico de su creación, y que en el tiempo de los dioses exista un orden distinto al calendárico; esto es el absoluto presente. Los seres del mundo del hombre, en efecto, tenían un secreto nombre calendárico que manejaban los magos en sus invocaciones: para los antiguos nahuas el maíz era “7-serpiente”; los venados, “7-flor”; el fuego, “4-caña”; los árboles, “1-agua”; las agujas, “1-jaguar”; las cuerdas, “1-hierba torcida”. Y lo mismo puede decirse de los dioses en su aspecto creador. Por otra parte, se creía que en los 18 niveles del cuerpo de Cipactli - los 9 dobleces del cielo y los 9 pisos del inframundo - estaban perennemente todas las posibilidades de existencia. En los 18 niveles había distribución espacial, no devenir. Los dioses habitaban este mundo de presente eterno, independientemente de su réplica y de sus traslados al mundo del hombre.

Los dioses fueron concebidos como seres de materia ligera, pero materia al fin y al cabo. Esa materia fue imaginada divisible, combinable, replicable. Con ello era lógico para el creyente que un mismo dios se encontrara simultáneamente en muchos lugares (entre éstos el interior de sus imágenes), pues eran distintas porciones del dios las que se distribuían en los ámbitos divinos y humanos (25). También era lógico que las distintas porciones de igual naturaleza se mantuvieran en comunicación, y que en alguna medida lo distante fuera influido a través de lo próximo: el dios por la violencia que el fiel hacía sobre su imagen (Carrasco 1976: 61). Por otra parte, los dioses no tuvieran una personalidad absoluta, pues podían, gracias a la posibilidad de combinación, fundirse varios en uno o dividirse uno en varios, separando en avocaciones cada uno de sus atributos (López Austin 1983). Estas concepciones de los dioses en la tradición mesoamericana llegan a desesperar a algunos estudiosos de la religión antigua (Conrad & Demarest 1988: 34-35).

Cipactli lloraba por unir sus dos mitades. El esfuerzo de la diosa convertía en fluidos la materia de su cuerpo, y estos fluidos transitaban con movimiento helicoidal por el interior de

los cuatro postes que sostenían el cielo. Cuentan los antiguos mitos que tras el diluvio fueron colocados cuatro dioses en los bordes de la superficie terrestre (véanse p. ej. Landa 1982: 62; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 63 e *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 32). Son los mismos postes extremos que sostienen el cielo; pero otra de sus funciones era servir de vías a las influencias divinas que seguían emanando del cuerpo de Cipactli. Del cielo y del inframundo, por los caminos en forma de torzales, las fuerzas-tiempos, propiamente los dioses-fuerzas-tiempos, cruzaban los límites del espacio-tiempo de los dioses al espacio-tiempo del hombre y transformaban la realidad sobre la superficie de la tierra. El orden del arribo estaba marcado por el calendario, que determinaba la secuencia de los dioses y el árbol por el que aparecerían las fuerzas. El movimiento era levógiro: este, norte, oeste, sur, este, norte ... El tiempo, la sustancia ligera que seguía llegando al mundo, era distribuida por el Sol sobre la superficie, y aquí las fuerzas contrarias luchaban entre sí. El tiempo permeaba - poseía, transformaba - todo lo existente sobre la superficie de la tierra. Dentro de cada ser había cotidianamente una recomposición de la materia ligera: la de su clase, la de su individualidad (adquirida en el nacimiento del ser), la de las posesiones divinas, las de los tiempos pasados y presente que formaban parte de su historia. Quedaban así explicadas la naturaleza de la clase y las particularidades y transformaciones del individuo, todo a partir de la oculta y ligera materia divina que daba vida, características, vigor, voluntad e historia a cada uno de los seres del mundo del hombre.

¿Por qué, si los dioses son los tiempos, no se repite igual la historia del mundo del hombre en la vuelta de cada ciclo? Porque el calendario es la combinación de múltiples ciclos de distintas dimensiones, y para una repetición exacta de los acontecimientos sería necesaria la nueva coincidencia en un punto de los instantes en los que había coincidido anteriormente cada uno de los ciclos. Esto sólo sería posible al producirse un ciclo global de dimensiones gigantescas.

Nacido este complejo mitológico de las relaciones sociales y del enfrentamiento cotidiano del hombre con la naturaleza, es comprensible que una de sus funciones principales fuese el establecimiento de una taxonomía global (26) que servía al

hombre para comprender y crear lo existente y lo imaginable, para transformar la naturaleza y para regir las relaciones con sus semejantes. Trabajo, salud, alimentación, cualquier actividad humana, se realizaba con la pretensión de entender el cosmos y de mantener su equilibrio por medio del conocimiento de las fuerzas invisibles que caracterizaban a todos los seres.

Hubo una clasificación política y económica que aún no ha sido estudiada a fondo, pero cuya importancia y antigüedad pudo haber sido considerable: la división de todos los pueblos en tres categorías, correspondientes a los tres grandes sectores del cosmos. Quedarían clasificados bajo ella los pueblos pertenecientes a los cielos superiores, los del sector intermedio (superficie de la tierra y cielos inferiores) y los del inframundo. Políticamente hay una relación biunívoca con los tres poderes de la *excan tlatoloyan*, la llamada "triple alianza", que correspondió respectivamente, en su última versión en la cuenca lacustre del Altiplano Central, a Acolhuacan con capital en Tetzaco, a Colhuacan con capital en Mexico-Tenochtitlan, y a Tepanecapan con capital en Tlacopan. Económicamente, todos los pueblos inscritos bajo el poder de la *excan tlatoloyan* derivarían sus oficios de esta pertenencia a un sector del cosmos. Procedente la taxonomía política y económica de la supuesta naturaleza de los pueblos, cada uno de ellos se adscribiría a sus características "inherentes" de origen (López Austin 1985: 277-280). Puede destacarse, por ahora, la fuerte sexualidad de los otomíes, acorde a su pertenencia al inframundo. Volveré sobre este punto.

Una somera aplicación del modelo

Es conveniente probar de inmediato el modelo propuesto. Sin embargo, una aplicación estricta a un solo caso concreto exigiría una extensión de la que ahora no dispongo. Opto, por tanto, a quedar en la mera ilustración: muestro cómo algunas prácticas y creencias de una región indígena de México adquieren un sentido congruente cuando se ven bajo la perspectiva del modelo.

La región es la Sierra Norte de Puebla. La he elegido por ser el marco de una historia que ha sido común a pueblos de diferentes etnias, lenguas y tradiciones desde los tiempos mesoamericanos; porque durante la época novohispana no estuvo sujeta a una intensa evangelización (Nutini & Isaac 1974: 278-284), y porque su complejidad étnica y lingüística se mantiene hoy, mostrando, pese a la heterogeneidad de los pobladores, una interesante unidad en creencias y prácticas religiosas. Se ha definido como la región de la cuenca del Tecuatepec (o cuenca alta del Tecolutla) y de las vertientes del río Cazones al norte y el Nautla al sur (García Martínez 1987: 28) (27). Es una región accidentada, con grandes diferencias de climas que corresponden a sus diversas alturas; región, por tanto, donde el intercambio ha sido propiciado por la diversificación de los cultivos: el maíz y el algodón predominaron en la antigüedad; hoy son importantes también el trigo, el café y la caña. La Sierra fue en la época prehispánica una zona recorrida por ejércitos conquistadores, por grupos de comerciantes y por pueblos migrantes que la cruzaban o se establecían en ella (28). Liga entre el altiplano y la costa, fue culturalmente rica por su heterogeneidad étnica. Hoy conviven en ella nahuas, otomíes, tepehuas, totonacos y mestizos, y es próxima la vecindad de los huastecos. Los pueblos indígenas conservan formas de culto de cuya existencia hay apenas indicios en los documentos coloniales tempranos (29), y otras casi desaparecidas en el resto del territorio mexicano (30).

Son numerosos los estudios etnográficos que se han escrito sobre la Sierra de Puebla; el interesado podrá, sin duda, ampliar con facilidad su información. Por ahora sólo pretendo, como antes dije, ilustrar el modelo hasta el punto de mostrar su viabilidad, y por tanto reduzco las fuentes etnográficas a unos cuantos trabajos que consideré adecuados para el caso.

Deben resaltarse dos características de las religiones indígenas de esta región. La primera, una estrecha relación entre los muy diversos aspectos de la vida cotidiana y las creencias y prácticas religiosas. Son religiones vividas intensamente, ya como códigos, ya como bases de explicación y creación del mundo, ya como arquetipos, ya como vehículos emocionales en las relaciones del hombre con las divinidades, con la sociedad y con la naturaleza. La segunda, son religiones

de politeísmo reconocido. Están basadas en la concepción de un mundo diversificado, cargado de contradicciones y de elementos opuestos que no pueden provenir de una fuente divina en la que no sean inherentes dichas contradicciones, diversidades y oposiciones.

Empecemos, pues, por encontrar a diversos datos etnográficos una ubicación adecuada en el marco general de concepciones propuesto como modelo. Hay referencias hoy día a la división entre la materia ligera y la materia pesada. Materia muy "finita" y sutil, dicen los nahuas de Atla al referirse a la de las entidades sobrenaturales que denominan "aires" (Montoya Briones 1964: 158) (31). Los totonacos, por su parte, dicen que los alimentos cocinados tienen "alma", que es lo que los dioses ingieren de la ofrenda (Ichon 1973: 242), y coinciden con los nahuas de Atla en la naturaleza sutil de los "aires", potencias que, según los totonacos, son especialmente fuertes y poderosas en los objetos sagrados - entre éstos los caballitos de la danza de los santiagueros -, en los hombres que manejan las fuerzas sobrenaturales o en algunos animales, como el cojolite. Ichon, al referirse a esta sustancia, considera que es una potencia inmaterial (*ibidem*: 248-249). En la Sierra de Puebla, como en el resto del territorio mexicano, las propiedades de esta sustancia sutil se consideran dependientes de la composición de los dos elementos polares.

¿De dónde surgieron estas potencias sobrenaturales y sutiles llamadas "aires" que son tan fuertes en los objetos sagrados? Muchos pueblos indígenas mexicanos se refieren hoy al momento de la creación del mundo como el del origen del cristianismo. Antes, seres de características humanas o animales dominaban la superficie de la tierra. Con el nacimiento de Cristo o con su crucifixión advino el amanecer que transformó a aquellos seres primigenios en los seres actuales (32). Los nahuas serranos dicen que los "aires" existían antes del amanecer y tenían formas humanas. Opuestos a la transformación, «pusieron manos sobre Cristo», y en castigo fueron maldecidos y condenados a vivir desde entonces en los lugares feos: barrancas, cuevas, cerros y oquedades (Montoya Briones 1964: 159). Los totonacos serranos, sin embargo, mantienen a una deidad indígena en su función creadora. Una informante dijo a Ichon que fue el Dueño del Maíz el que fue a «amanecer en

todas partes», y que lo hizo todo «como el Sol, amaneciendo, crea al mundo» (Ichon 1973: 92).

Los seres transformados - los “antiguos” (33) o los “reyes” (34) o los “dueños” (35) según la terminología indígena, o los *demas* según la etnológica - quedaron también en los objetos llamados “antiguas”: imágenes de los dioses mesoamericanos, navajas de obsidiana, malacates, cristales, piedras raras y fósiles a los que se rinde culto (Williams García 1963: 145; Ichon 1973: 153).

Los “dueños” no sólo fueron el origen de los seres del tiempo de los hombres, sino que, en sus formas libres (ya como seres independientes, ya contenidos en los objetos sagrados) son fuentes revitalizadoras de las especies a las que dieron origen. Por tanto, deben ser adorados y nutridos, pues la ausencia de oblación o el descuido en el culto producen la mengua de las especies (Ichon 1973: 153, 161). La naturaleza compuesta, celeste-térrea, que se atribuye a todos los seres del mundo se percibe en la de los “dueños”. Con frecuencia se menciona a los “dueños” como parejas, combinación de una figura masculina y una femenina (36). Corresponde su doble figura a la polaridad expresada en categorías como la de frío-calor, que domina en las concepciones médicas indígenas de hoy (37), pero que no se reducen al campo de la salud, la enfermedad, la muerte y la medicina (38). Ni se reducen a dicho campo ni son la única base de la división global del cosmos. La polaridad puede darse con otros referentes, como pueden ser el Sol y la Luna. Así, los totonacos dicen: «Si no hubiera Sol, ¿cómo nacería el día? Del mismo modo, si no hubiera Luna no habría mujeres» (Ichon 1973: 108). O como pueden ser el Dueño del Maíz, en su carácter solar, y San Juan, en su carácter de dios del agua: todas las plantas que crecen al aire libre, gracias al calor del Sol, nacen de la sangre-flor del Dueño del Maíz; en cambio todas las plantas que crecen bajo la tierra, gracias a la lluvia, nacen de San Juan (*ibidem*: 126). O como el este y el oeste, al ser el primero la región de los truenos benéficos y el segundo, la de los truenos dañinos (*ibidem*: 140).

La concepción de los “dueños” o “antiguos” retirados a los cerros tiene una gran vitalidad en la Sierra Norte de Puebla. Dicen los relatos míticos que los “antiguos” no soportaron la luz del origen del mundo, y tras la creación del nuevo sol, se

escondieron en las grutas (Segre 1987: 161, 162). El sitio mítico que centraliza la idea del retiro es llamado Talocan entre los nahuas (Knab 1979) y Cerro de Oro entre los tepehuas, lugar éste donde los "antiguos" están cubiertos con hermosa indumentaria y ocupan sillas en torno a una mesa cubierta con mantel iridiscente, imagen que corresponde a La Última Cena (Williams García 1963: 198). En el Talocan residen, por tanto, los revitalizadores del mundo de los hombres, los «sembradores que fructifican la tierra». Las puertas de la mansión de los dioses se abren para que los campos reverdezcan (Segre 1987: 67, 71), para que los seres se llenen de los gérmenes reproductores. Pero esta figura central se reproduce en los refugios particulares, de los que los "aires" constituyen el "alma" (39), o en el interior del templo, donde se encuentran las imágenes de los dioses. Allí, en sus cajones, están entre otras las figuras del maíz y del chile, las "almas", "corazones", "semillas" o "espíritus de las semillas" (Williams García 1963: 197, 200-202, 209; Ichon 1973: 153), diferenciados, porque cada clase tiene su propia "alma" o "corazón". No son fuerzas de revitalización general, sino específica. Si un pez, por ejemplo, come el "corazón" del maíz en una semilla, lejos de cargarse de energía, ya no podrá crecer (Ichon 1973: 82).

Todos los seres mundanos tienen origen divino; son *demas* transformados, dispersos, que se revitalizan al contacto de sus concentrados específicos (40). Esto hace que la sustancia ligera de todos los seres tenga, con mayor o menor fuerza, divinidad y, con ella, voluntad (41) y capacidad de apoderarse de otras almas menos fuertes (42). Tienen esta alma, obviamente, el Sol, la Luna, las estrellas, la Tierra, el Agua, el Viento, los cerros, el Fuego y las tres piedras del hogar, los hombres, las cruces, las iglesias; pero también el resto de los seres. De los vegetales se mencionan con frecuencia las almas del maíz, de la caña, del plátano ... (43). Los animales tienen alma y merecen que se les dirijan oraciones. Entre éstas pueden citarse las plegarias al cerdo que se mata en sacrificio (Williams García 1963: 163; Ichon 1973: 235-236).

Todo lo anterior ofrece un cuadro en el que el hombre se relaciona constantemente con los seres invisibles: hay ofrendas, pagos, ofensas, desagravios, y los procesos perceptibles se explican en formas de intercambios, posesiones, capturas y

fortalecimientos de los seres de materia ligera (44). A este cuadro corresponde la acción de los "conocedores" - *tlamatque* entre los nahuas -, los especialistas que dialogan con los dioses, con los aires, con los astros, con las enfermedades, con los animales, a través de actos de propiciación y apaciguamiento (Montoya Briones 1964: 154-155, 158-159).

Al plantear el modelo se afirmó que la creación del mundo se dio en el tiempo calendárico, y que con la creación del mundo se creó simultáneamente el orden del calendario. Como consecuencias se señalaron que no era igual el tiempo del mundo del hombre y el de los ámbitos divinos, y que los seres creados están marcados por la fecha de su creación. Las fechas de sus creaciones, en plural, para ser más precisos, pues al ser la materia ligera una combinación específica en cada individuo, éste adquiere su naturaleza individual tanto de las características de su clase (las del momento de la creación de la clase en el amanecer del mundo) como de la de su creación individual. Montoya Briones hace notar que el mundo de los muertos - que pertenece al mundo de los dioses - tiene una temporalidad diferente a la del mundo del hombre. «Se cree que en el mundo de los muertos existe otra cuenta del tiempo, ya que mientras que para nosotros de noviembre a noviembre transcurre un año, para ellos sólo ha transcurrido un día, por lo que la ofrenda que los humanos hacen a sus antepasados y parientes muertos *es diaria*» (*ibidem*: 151) (45).

Los dioses (que son tiempos), actúan sobre la tierra en sus oportunidades precisas, ahora marcadas por el calendario cristiano. Persisten los nombres calendáricos. Los totonacos dan al Dueño de Maíz el nombre de "5-Serpiente" (Ichon 1973: 105, 139-140). El nombre no corresponde a un calendario en uso; pero se mantiene firme la idea de que la presencia calendarizada de las fuerzas da su naturaleza a los seres que nacen en determinados días. El niño tiene un signo desde su nacimiento; tiene su destino grabado (*ibidem*: 171-172). Entre los nahuas serranos, los "aires" tienen sus días para actuar. Los malos "aires", por ejemplo, encuentran oportunidad de acción los martes y los viernes. Pero también los hombres que nacen en días determinados (los que se llenan al nacer de "aires" particulares) estarán señalados por el tiempo. Así, los nacidos

en martes serán locos, y los nacidos en viernes saldrán malos, traviesos, mujeriegos y borrachos (Montoya Briones 1964: 159).

En la antigüedad mesoamericana los dioses fueron concebidos como seres que podían componerse entre sí, separarse en formas divinas de atribuciones más específicas o fraccionarse y diseminarse. Hoy los totonacos atribuyen a sus dioses la posibilidad de ser uno, varios e innumerables al mismo tiempo (Ichon 1973: 158). De igual manera, los Cuatro Grandes Truenos, encargados de verter la lluvia sobre el mundo, están en formas menores, semejantes, en las cuevas de las colinas que dominan el poblado (*ibidem*: 156) (46). Son la misma sustancia diseminada que mantiene la potencia de su unidad. Existe comunicación entre todas sus partes.

Las imágenes de los dioses no son meras representaciones, sino vasos que guardan una porción de su divinidad. Las imágenes - dice Ichon (1973: 221) - «contienen el alma, el espíritu de esos dioses; son, por tanto, deidades en sí mismas y no simples intermediarias». No creo que haya una disyuntiva: son recipientes de la fuerza divina y son, al mismo tiempo, medios de comunicación. Como recipientes son objetos sagrados y peligrosos. No puede guardarse la imagen del Trueno en la casa, pues ésta sería fulminada (Ichon 1973: 222, 224). La acción que se realiza sobre una parte del ser divino repercute en el resto de su materia. El rito no es un mero simbolismo. Los totonacos pueden limpiar a la Tierra de las suciedades que deposita en ella el ser humano si se lavan con agua, tepache y alcohol cuatro terrones tomados de cada uno de los rumbos de la superficie terrestre (*ibidem*: 147). La cantidad de la fuerza, como antes se vio, aumenta por el contacto, y las imágenes de los dioses de las aguas son veneradas en las cumbres de las montañas y en las cuevas, sitios que habitan los Dioses del Trueno (*ibidem*: 225).

Mucho se ha perdido de la geometría del cosmos. La idea más firmemente establecida en la mentalidad de los pueblos indígenas contemporáneos es la de los cuatro señores de los extremos de la tierra. La razón es clara: es la imagen de la casa y de la milpa, la base para la petición de lluvias y para la protección de los cultivos. Los cuatro postes que sostienen el cielo, que transportan las aguas y que son los conductos del tiempo, son con el Cielo, el Sol y la Tierra los dioses de mayor

vitalidad contemporánea. De sus múltiples propiedades predomina hoy la de señores de la lluvia. Entre los totonacos serranos, como en todos o casi todos los pueblos indígenas de México, los dioses antiguos han recibido los nombres de santos cristianos que pueden variar según el atributo particular. San Juan Bautista es el jefe del grupo de los Cuatro Truenos, y él mismo es Trueno del Este y divinidad del Agua (*ibidem*: 45, 123). Conservan la antigua distinción mesoamericana con base en los colores. En el este está el Trueno Rojo; en el norte, el Trueno Amarillo; en el oeste, el Trueno Azul, y el Trueno Verde en el sur (*ibidem*: 137). Como se dijo, los cuatro dioses tienen varias funciones: son cuatro truenos, cuatro *taqsjoyut* (fuegos), cuatro nahuales (Ichon 1973: 153). Como fuegos protegen al poblado contra las inundaciones; como nahuales impiden la invasión de sus congéneres de los poblados vecinos (*ibidem*: 207). Se les señala también como las cuatro estrellas-flechadoras que protegen desde el cielo a los hombres: la Virgen de Guadalupe, el Corazón de Jesús, San Raimundo y San Antonio (*ibidem*: 113).

La producción mítica continúa, y acepta otras imágenes aunque se refiera a la antigua geometría cósmica. Hay un bello mito totonaco que narra el establecimiento de los cuatro postes que sostienen el mundo. El personaje central es Cristo en su calidad de maestro. El amanecer del mundo se equipara a la crucifixión; pero es, en este caso, una crucifixión repetida. Cuando Cristo era maestro, recibía los ataques de los "reyes". Cristo, por fin, decidió dejar la escuela y se despidió de sus alumnos. Tomó un tronco de árbol, lo plantó a la orilla de un camino, se colgó de él y abrió los brazos en cruz. Bajó después y repitió la operación hasta dejar los cuatro árboles a la orilla de los cuatro caminos (*ibidem*: 97, 100).

Como arriba se dijo, la materia ligera e imperceptible tiene voluntad y es tiempo. Por eso los "aires" actúan con un orden calendárico, y a éste deben sujetarse las distintas actividades del hombre. Los martes y los viernes «anda suelto el aire malo» (*amo cuale yeyécatl*) (Montoya Briones 1964: 159). No son días buenos para sembrar maíz y frijol, pues están dominados por los "aires" malos de la caña de azúcar, que pertenecen al Demonio. Sin embargo, en ellos sí puede iniciarse la plantación de la caña (*ibidem*: 56) (47). Las mujeres que piden a las jóvenes en

matrimonio deben actuar de preferencia durante las mañanas de los jueves, los sábados y los domingos, nunca los martes o los viernes (Montoya Briones 1964: 91). Los dioses están presentes en el "día de su santo", y durante su día de dominio prospera lo que les pertenece. Así, en la fecha de San Juan maduran las pahuas, que son la fruta del santo, porque las pahuas son los espíritus de los ahogados (Ichon 1973: 129-130). Por esto dicen los totonacos que «una vez al año Dios permite a cada santo que asuma la supremacía en el universo» (*ibidem*: 169).

Lejos hoy de las causas políticas y económicas que dieron posición y atribuyeron naturaleza a cada uno de los pueblos ordenados por la triple alianza o *excan tlatoloyan*, hay persistencias de aquellas atribuciones derivadas de la clasificación. Un excelente trabajo de Jacques Galinier, *La mitad del mundo* (en prensa), nos muestra a los otomíes del sur de la Huasteca como el pueblo que se reconoce perteneciente al inframundo, un inframundo caracterizado como viejo, sucio, podrido, apestoso, como lo es la parte inferior del cuerpo; y como ésta, un inframundo cargado de sexualidad y de fuerza femenina. Hoy se dicen ser del Demonio; pero también se atribuyen la ascendencia de un Dios Viejo que encarna en el Zopilote, personaje ígneo y devorador de la podredumbre. Habría que comparar la filiación actual con los antiguos dioses patronos de los otomíes, dioses a los que se refiere Carrasco (1979: 133-159), seres viejos, ígneos y, como Cuécucx, subterráneos y lúbricos. Es una concepción no exclusiva de los otomíes. Los totonacos consideran que los otomíes pertenecen a la parte maléfica del mundo y hablan de los truenos nefastos como "los truenos de los otomíes" (Ichon 1973: 140).

Conclusiones

Las distintas creencias y prácticas enunciadas, aunque escasas y provenientes de pocos estudios etnográficos, adquieren un sentido más completo cuando se ven en conjunto y quedan ordenadas por el modelo propuesto para su estudio. Esto abre, de inmediato, un conjunto de nuevas interrogantes. ¿Hasta qué punto hay una conciencia del sistema mitológico y

del flujo del tiempo? Debemos tomar en cuenta que, perdido el calendario mesoamericano, el nivel de conciencia en el sistema mitológico debió de haber descendido considerablemente. También se ha empobrecido la geometría cósmica, pese a la importancia que siguen teniendo los números básicos en la cosmovisión de los totonacos serranos (Ichon 1973: 38-45). ¿Cómo obra la creación colectiva del saber en la conservación de la congruencia? ¿Mantienen la unidad y la congruencia del sistema mitológico las relaciones que no son propiamente mitológicas? Y en la dirección de las preguntas anteriores, ¿cuál es el futuro de las religiones indígenas y de la cohesión comunal que éstas, hasta hoy, han propiciado?

Notas

1. Baste por lo pronto un solo ejemplo entre los innumerables casos: la interesante propuesta sobre la existencia del año bisiesto entre los antiguos nahuas que hace Víctor M. Castillo utilizando, entre otras fuentes, las etnográficas referidas a mixes y mazatecos de hoy. Véanse Castillo (1971) y Villa Rojas (1955: 92; 1956: 47-65).

2. Favre (1973: 11) hace notar los peligros de unir, sin más, los cabos de la historia prehispánica y la actual, y se propone, en cambio, destacar el fenómeno colonial, dando cuenta de las causas y los efectos de las transformaciones históricas.

3. Al respecto dice Báez-Jorge (1988: 333): «... el concepto de sincretismo tiene relevante unidad analítica pero ... se ha manejado con demasiada amplitud en lo que se refiere a su contenido y extensión. Se han agrupado en su ámbito denotativo - como en un cajón de sastre - fenómenos de la más variada índole (sustituciones, reinterpretaciones, acumulaciones) que si bien deben ser consideradas modalidades del fenómeno, plantean diferentes problemas en la dimensión factual y en la teórica-metodológica».

4. Define en forma precisa su posición al respecto en Nutini (1988: 77-83, 398-404).

5. Debe tomarse en cuenta que los límites entre las religiones indígenas actuales y el cristianismo no son nítidos, y que en algunos grupos la aculturación creciente tiene aparejada la inclinación hacia formas de pensamiento y culto propiamente cristianos.

6. El tema de la unidad del pensamiento religioso mesoamericano ha dado origen a interesantes polémicas. Pueden verse al respecto, entre otros, los trabajos de Selser (1904); Thompson (1934); Caso (1971); Jiménez Moreno (1971); Kirchhoff (1971); Kubler (1972); Hunt (1977); Beyer (1979); Báez-Jorge (1988: 324-325).

7. Al respecto dice Báez-Jorge (1988: 35): «... la vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del 'atraso' de los pueblos indios o de su pertenencia a 'comunidades folk'».

8. Véase al respecto el *Comentario* de Martínez Marín (1971) a la tesis de Phelan, en el que niega la posibilidad de división del proceso histórico en dos o en varias conquistas.

9. Una excepción es la polémica sostenida por Carrasco (1976: 187-205) y van Zantwijk (1967) en torno a la religión tarasca. En efecto, ambos Autores, en vez de basarse simplemente en los elementos cristianos o indígenas de la religión tarasca, insisten en argumentos que hacen referencia a los conceptos fundamentales de dicha religión.

10. Signorini y Lupo (1989: 13-14) enfatizan el problema metodológico de la interpretación del saber dentro de la sociedad, tomando en cuenta los amplios desniveles internos que existen actualmente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y el papel que desempeña el especialista en la elaboración de un saber muy personalizado.

11. Debido a ello, el enfoque del estudio de las religiones indígenas actuales debe ser fundamentalmente histórico. Conviene aplicar en él la triple decisión de Favre (1973: 17) cuando analiza los cambios de los tzotziles: una investigación diacrónica, sociológica y holística.

12. Diversos Autores insisten acertadamente en ver toda religión indígena como un complejo significativo y coherente. Así lo afirma Ingham (1989: 180) al estudiar la religión popular en Tlayacapan. Báez-Jorge (1988: 43) estima que uno de los puntos metodológicos de su investigación es la identificación de la coherencia interna de las ideologías religiosas, en atención a las características de sus elementos y a su desarrollo particular.

13. Kosik (1983: 55, 63) afirma que la totalidad es una «realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente "cualquier hecho"», y sostiene que la concepción dialéctica de la totalidad «no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas».

14. Siguiendo a Vilar (1981: 43), el hecho religioso sería un hecho histórico de masas, y en particular de masa de pensamiento y creencias.

15. Carrasco (1976: 159-160) afirma que «... mientras persista la base económica de las comunidades también sobrevivirá buena parte de la religión popular».

16. Entre estos aspectos de la religión que son más sensibles al cambio están el ritual y la moral derivada de los principios y dogmas religiosos.

17. No puedo detenerme por ahora para justificar los componentes de la definición que propongo. La justificación y gran parte de la caracterización de la mitología de la tradición religiosa mesoamericana se encuentran en mi libro *Los mitos del tlacuache*, de próxima aparición. A él remito a los interesados.

18. Este Autor hace frecuentes referencias a las creencias que, por dejar de ser orgánicas, pasan a «estar en superstición». Afirma que: «... hay una relatividad histórica de la superstición: un estado de superstición. No se es, sino que se *está* superstición. Y se *está* al carecer de coherencia dentro

del sistema real, profunda y progresivamente vigente en cada instante, sea de creencias ..., sea de saberes y técnicas» (Alonso del Real 1971: 121).

19. Véase lo afirmado por Signorini y Lupo (1989: 13-14) acerca de la elaboración demasiado personalizada de algunos individuos en el campo del manejo de lo sagrado.

20. Construí las bases de este modelo en el mencionado trabajo *Los mitos del tlacuache*, en prensa.

21. El mito está registrado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 25-26) y en la *Historia de México* (1965: 105, 108).

22. Molina (1944: fol. 90v, entrada «ombre y muger primeros»).

23. Esto hace que hombres y dioses de características comunes se identifiquen y aun se fundan. Carrasco (1976: 128) habla de «la historia del hombre rico que dio maíz a los pobres en tiempos de escasez. Dios lo recompensa convirtiéndolo en el espíritu de la lluvia».

24. Véase en relación al mundo maya, por ejemplo, Thompson (1975: 208-209).

25. Existe y existió la idea de que los dioses tendían a introducirse en los objetos que tenían su apariencia. La fábrica de imágenes podía partir de la previa identificación de su figura que el dios hacía en una forma natural. Persiste la creencia en esta identificación. Véase al respecto la costumbre que cita Carrasco (1976: 114-115).

26. En el sentido de incluir simultáneamente naturaleza y sociedad.

27. La cuenca del río Tecuantepec está formada por las de los afluentes Necaxa, Laxaxalpan, Zempoala y Apulco.

28. Hay una breve pero excelente relación de la historia prehispánica de la Sierra en García Martínez (1987: 31-61).

29. Posiblemente las palabras *amatepetia* y *amatatzumatli* registradas en Molina (1944: fol. 4v) se refieran a figuras de papel semejantes a las usadas hoy en la Sierra con fines rituales.

30. Entre ellas la danza del volador.

31. Sin embargo, este Autor considera que «finita» no se refiere a lo fino de la materia, sino a que es «infinita». Discrepo de su interpretación.

32. Esto se entiende como seres individuales o como clases de seres. Entre los seres individuales están los astros y la tierra. Véase Williams García (1963: 197).

33. Dan este nombre, por ejemplo, los nahuas (Montoya Briones 1964: 125).

34. Dan este nombre, por ejemplo, los totonacos (Ichon 1973: 97).

35. Dan este nombre, por ejemplo, los totonacos (Ichon 1973: 153).

36. Entre los tepehuas véase Williams García (1963: 196), entre los nahuas Segre (1987: 30), entre los otomíes Galinier (1987: 358).

37. Para los nahuas serranos ver, por ejemplo, Signorini y Lupo (1989: 36).

38. Esto se encuentra claramente expreso en las obras de Madsen (1955; 1960). En cuanto a la región a la que aquí me refiero, véase Signorini y Lupo (1989: 92), referido a la naturaleza «térmica» de las ofrendas. Una opinión en contra del origen prehispánico de la polaridad es la de Foster (1987).

39. Hay una relación detallada de los refugios particulares en Montoya Briones (1964: 160-162). En p. 159 dice: «A los lugares agrestes, residencia de los aires, es necesario acudir si es que se

desea recibir algún beneficio de los mismos. Se considera que los aires son dueños del cerro, del terreno o lugar en donde se encuentra su casa. El *caliyeyécail* ... es su morada, su lugar de descanso y residencia».

40. El contacto renovador es jerárquico. Las figuras que se guardan en el templo, por ejemplo, tienen que ser llevadas ritualmente a los cerros o a las lagunetas donde están los dioses. Véase Williams García (1963: 200-202).

41. Dice Montoya Briones (1964: 158): «Los aires son entidades sobrenaturales que tienen vida, volición y pensamiento propio, igual a un ser humano».

42. Por ejemplo, pueden apoderarse de las almas el Fuego, la Tierra, el Agua, el Sol, animales como el toro y la culebra; pero también el maíz almacenado cuando una persona cae al depósito (Williams García 1963: 138).

43. Son muchas las menciones a las almas de los distintos seres. Véanse, por ejemplo, Montoya Briones (1964: 160) y Williams García (1963: 98-99, 138, 186, 194-195).

44. Por ejemplo, Williams García (1963: 193, 210), Ichon (1973: 250, 295), Montoya Briones (1987). Sería interesante estimar este tipo de acciones bajo la caracterización que hace Nutini (1988: 53-54) de la ideología religiosa mesoamericana, cuando enfatiza el pragmatismo en la relación entre el hombre y lo sobrenatural, a expensas de los valores y de la moral.

45. El cursivo es mio.

46. Ichon considera que los cuatro pequeños truenos son «representantes locales» de los mayores.

47. También los otomíes serranos consideran que la caña pertenece al Demonio (Galinier 1987: 362).

Bibliografía

- Alonso del Real, C. 1971 [1487]. *Superstición y supersticiones*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Báez-Jorge, F. 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa, Ver.: Ciencia, Universidad Veracruzana.
- Beyer, H. 1979. "Relaciones entre la civilización teotihuacana y la azteca", en M. Gamio (ed.), *La población del Valle de Teotihuacán, vol. II*, pp. 273-293. 5 vols. México: INI.
- Carrasco Pizana, P. 1976. *El catolicismo popular de los tarascos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- -- 1979. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

- Caso, A. 1971. "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses. Stuttgart-München 12 bis 18. August 1968. Band III*, pp. 189-200 y desplegado. München: Klaus Renner.
- Castillo, V. M. 1971. El bisiesto nahuatl. *Estudios de Cultura Nahuatl* 9: 75-104.
- Conrad, G. W. & A. A. Demarest. 1988. *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza Editorial.
- Favre, H. 1973. *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Foster, G. M. 1962. *Cultura y conquista. La herencia española en América*. Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana.
- -- 1987. On the origin of humoral medicine in Latin America. *Medical Anthropology Quarterly* 1, 4: 355-393.
- Galinier, J. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: INI y Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines.
- -- s. f. *La mitad del mundo* (en prensa).
- García Martínez, B. 1987. *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- Gruzinski, S. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 1965 [1539 ca.]. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 21-90. México: Porrúa.
- Historia de México*. 1965 [1543]. "Historia de México", en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 91-120. México: Porrúa.
- Hunt, E. 1977. *The transformation of the hummingbird. Cultural roots of a Zinacantan mythical poem*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ichon, A. 1973. *La religión de los totonacas de la sierra*. México: INI, SEP, 16.

- Ingham, J. M. 1989. *Mary, Michael, and Lucifer. Folk catholicism in central Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Jiménez Moreno, W. 1971. "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses. Stuttgart-München 12 bis 18. August 1968. Band III*, pp. 201-206. München: Klaus Renner.
- Kirchhoff, P. 1971. "Las 18 fiestas anuales en Mesomérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses. Stuttgart-München 12 bis 18. August 1968. Band III*, pp. 207-221 y desplegados. München: Klaus Renner.
- Knab, T. 1979. "Talocan Talmanic: supernatural beings of the Sierra de Puebla", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Paris 2-9 Septembre 1976. Vol. 6*, pp. 127-136. Paris: Société des Américanistes, Musée de l'Homme.
- Kosik, K. 1983. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Kubler, G. 1972. "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en J. Litvak King & N. Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda*, pp. 1-24. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Landa, Fray D. de. 1982 [1566]. *Relación de las cosas de Yucatán*. (Intr. de A. M. Garibay). México: Porrúa.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1973. (Prol. y trad. de A. Mediz Bolio). México: UNAM.
- López-Austin, A. 1975. "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. XIII mesa redonda*, pp. 189-208. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- -- 1983. Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica. *Anales de Antropología* 20, 2: 75-87.
- -- 1985. El dios enmascarado del fuego. *Anales de Antropología* 12: 251-285.
- -- s. f. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* (en prensa).
- Madsen, W. 1955. Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico. *Journal of American Folklore* 68: 123-139.

- -- 1960. *The Virgin's children. Life in an Aztec village today*. Austin: University of Texas Press.
- Martínez Marín, C. 1971. "Comentario [a 'Many conquests' de J. Leddy Phelan]", en *Investigaciones contemporáneas sobre la historia de México. Memorias de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos. Oaxtepec, Morelos. 4-7 de noviembre de 1969*, pp. 153-155. México: UNAM, El Colegio de México y The University of Texas at Austin.
- Molina, Fray A. de. 1944 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Montoya Briones, J. de J. 1964. *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México: INAH, Departamento de Investigaciones Antropológicas.
- -- 1987. "Persistencia de un sistema religioso mesoamericano entre indios huastecos y serranos", en B. Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I coloquio*, pp. 145-152. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Nutini, H. G. 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. L. Isaac. 1974. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: INI y Secretaría de Educación Pública.
- Pérez Castro, A. B. 1987. *Mitos, leyendas y relatos de hechos y sucedidos en Hidalgotitlán, Ver.* (Mecanoscrito).
- Segre, E. 1987. *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuatl-católico de la Sierra Norte de Puebla*. México: INAH.
- Seler, E. 1904. "Wall paintings of Mitla", en E. Seler et alii (eds.), *Mexican and Central American antiquities, calendar systems, and history*, pp. 243-324. Washington: Smithsonian Institution.
- Signorini, I. & A. Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana (ed. orig.: *I tre cardini della vita*, Sellerio, Palermo 1989).
- Thompson, J. E. S. 1934. "Skybearers, colours and directions in Maya and Mexican religion". *Contributions to American*

- Archaeology* 10, 2: 209-242. Washington: Carnegie Institution.
- -- 1975. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI Editores.
- Vilar, P. 1981. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
- Villa Rojas, A. 1955. *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*. México: INI.
- -- 1956. "Notas introductorias sobre la condición cultural de los mijes", en W. S. Miller (ed.), *Cuentos mixes*, pp. 13-68. México: INI.
- Williams García, R. 1963. *Los tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología.
- Zantvijk, R. A. M. van. 1967. *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*. Assen: Van Gorcum.

Resumen

Numerosos Autores han explicado las religiones indígenas de México como productos de un sincretismo, en el que se destaca la composición mixta de las nuevas religiones a partir de sus componentes originales: la religión mesoamericana y el cristianismo. Otra posición, que es la que se acepta en este trabajo, ha sido la de concebir las religiones indígenas como religiones coloniales, en las que más que una mera composición, opera una producción novedosa, dada por la situación de colonia, independientemente de que se reconozca la innegable importancia de la presencia de los elementos aportados por las religiones que son antecedentes.

Existe una necesidad de encontrar lo "específico" de las religiones coloniales, y para ello los análisis deberán tomar en cuenta no sólo las persistencias y las transformaciones de los elementos originados en las dos religiones antecedentes, sino los nuevos significados y funciones de dichos elementos, las causas históricas de sus persistencias y transformaciones y las perspectivas de sobrevivencia y modalidades de las religiones

indígenas ante los actuales embates que amenazan su existencia y la de las comunidades indígenas de las que las religiones son factores importantes de cohesión. Este análisis debe tener como base la estructura de las religiones a partir de un nivel de congruencia que debe ser considerado uno de los principales indicadores de la resistencia de las religiones indígenas en nuestros días.

Con esta base, se plantea la necesidad de estudiar las religiones indígenas coloniales, las persistencias y transformaciones de los elementos originados en las dos religiones antecedentes, y las causas y consecuencias sociales de dichas persistencias y pérdidas, a partir de un modelo en el que se puedan apreciar el pensamiento y las prácticas religiosas indígenas como una unidad congruente y estructurada.

Dado que el ámbito de la mitología es uno de los más conservadores dentro del complejo religioso, y dado que esta característica hace más fácil el planteamiento del modelo, en este trabajo se dan las bases de dicho modelo interpretativo, formulado a partir, principalmente, del conocimiento de los principios estructurantes de la mitología de la antigua Mesoamérica. Una vez establecidas las bases para el modelo de análisis mitológico, se aplica someramente a las creencias y prácticas de una zona del país, con el propósito de mostrar su viabilidad.

Sommario

Molti Autori hanno interpretato le religioni indigene del Messico come prodotti di un sincretismo, mettendo così in rilievo la composizione mista delle nuove religioni a partire dalle sue componenti originali: la religione mesoamericana e il cristianesimo. Una posizione diversa, che è quella accettata nel presente contributo, concepisce invece le religioni indigene come religioni coloniali nelle quali, più che una mera composizione, si opera una nuova produzione, data dalla situazione coloniale, indipendentemente dal fatto che si riconosca l'innegabile importanza della presenza degli elementi apportati dalle religioni anteriori.

Esiste dunque la necessità di trovare lo "specifico" delle religioni coloniali, e per questo le analisi dovranno tener conto non solo della persistenza e delle trasformazioni degli elementi originati nelle due religioni anteriori, ma anche i nuovi significati e le funzioni di questi elementi, le cause storiche della loro persistenza e trasformazione e le prospettive di sopravvivenza delle religioni indigene nei confronti delle continue bordate che minacciano la loro esistenza e quella delle comunità indigene per le quali le religioni rappresentano importanti fattori di coesione. Questa analisi deve avere come base la struttura delle religioni a partire da un livello di congruenza che deve essere considerato uno dei principali indicatori della resistenza delle religioni indigene ai nostri giorni.

Su questa base ci si propone la necessità di studiare le religioni indigene coloniali, le persistenze e le trasformazioni degli elementi originati nelle due religioni anteriori, le cause e le conseguenze sociali di queste persistenze e di queste perdite, a partire da un modello in cui il pensiero e le pratiche indigene possano essere apprezzate come una unità congruente e strutturata.

Poiché l'ambito della mitologia è uno dei più conservatori all'interno del complesso religioso, e poiché questa caratteristica rende più facile l'impostazione del modello, nel presente contributo si pongono le basi di questo modello interpretativo, formulato principalmente a partire dalla conoscenza dei principi strutturanti della mitologia dell'antica Mesoamerica. Una volta stabilite le basi per il modello di analisi mitologica, questo viene applicato alle credenze e alle pratiche di una regione del paese, con il proposito di dimostrarne la validità.