

Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua

Jaime Enrique Carreón Flores
Centro INAH-Tlaxcala

Fidel Camacho Ibarra

Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio
Equipo Regional, Estado de México

RESUMEN: El artículo describe la relación entre los hombres y seres numinosos, entre los que se incluyen el santo patrono, ancestros, coyotes y culebras. Un procedimiento que nos permitirá comprender un sistema de transacciones simbólicas dentro de una estructura de control social similar al nahualismo. De ahí se parte a describir la presencia de esos seres, dándole relevancia a los que pueblan los planos terrestre y acuático, así como su ordenación en una clasificación jerárquica. También se describe la importancia del santo dentro del orden comunitario y la forma como actúan el coyote y la culebra contra los hombres que no se amoldan a un plano normativo que permite la reproducción social del grupo mazahua.

PALABRAS CLAVE: Santo patrono, nahualismo, grupo mazahua.

ABSTRACT: This article describes the relation of the human being and supernatural beings, which include a santo patrono, ancestors, coyotes and snakes. A procedure that we will permit knows a system of symbolic transactions in structure of social control similar in others studies on nagualism. This work describes those beings providing them an important role in the universe and classifying them hierarchically in aquatic and land dimensions. Too this work describes the importance of saint in community, the coyote and the snake and the activities aimed to the men that represent a disturb element for social reproduction of mazahua group.

KEYWORDS: Santo patrono, nagualism, mazahua group.

Cuicuilco número 51, mayo-agosto, 2011

INTRODUCCIÓN

En este trabajo ahondamos sobre la cosmovisión del grupo mazahua, en específico, nos referimos a la relación que mantienen los hombres con seres propios del anecúmeno, una de las dos partes que componen la concepción holística del universo dentro del pensamiento mesoamericano. Estos seres que, caracterizados como numinosos debido a su materia ligera, incluyen al santo patrón, ancestros, muertos y animales, habitan un mundo paralelo al de los hombres y suelen trastocar la vida de los mismos por su facilidad para traspasar las fronteras entre el anecúmeno y el ecúmeno [López Austin, 2009:9].

La idea que guía este trabajo considera que el santo patrón y otros seres numinosos se conjugan para definir un campo de acción asociado al nahualismo. Los datos que presentamos fueron recopilados en varias etapas de trabajo de campo que realizamos durante los años de 2008 y 2009 en las localidades mazahuas de San Pedro Potla, en el municipio de Temascalcingo, San Antonio Pueblo Nuevo, en San José del Rincón, San Miguel Tenochtitlán, en Jocotitlán, así como de otras comunidades de los municipios de San Felipe del Progreso y Atlacomulco (ver mapa 1).

La cosmovisión, entendida como una visión estructurada que tienen los hombres sobre el medio ambiente, el cosmos y la naturaleza humana [Broda, 2001:166], presenta varios ángulos para su estudio [Medina, 2001:99]. Uno de ellos es el nahualismo, el cual refiere la capacidad de ciertos individuos para afectar a otros mediante el intercambio de fuerzas anímicas. La presencia de hombres con propiedades singulares es una constante que surge desde la etnografía como lo hacen ver los datos proporcionados por Alfonso Villa Rojas [1947] o, en el campo de la historia, por Roberto Martínez [2008], así como el excelente trabajo acerca del cuerpo humano de Alfredo López Austin [1980] y otros materiales que refieren la presencia de hombres-dioses [López Austin, 1998; Gruzinski, 1988]. El principal rasgo que nos interesa destacar de esos trabajos, es que refieren la presencia de hombres con la capacidad para desdoblarse y aparecer en forma de animal; por ejemplo, Villa Rojas [1947:580] propone que entre los tzeltales dicha facultad viene dada por la acumulación de calor y la edad, así, los ancianos pueden actuar sobre los individuos que atentan contra el orden comunitario, a través de que una parte de su “alma” se introduce en el “alma” de aquellos para “comérsela”.

Este mecanismo supone que la estructura de los individuos se compone de un cuerpo y un plano anímico que distingue entre centros y entidades anímicas. De esta composición resalta la importancia de las entidades anímicas, pues, una de éstas sale del cuerpo y se interna en el cuerpo de otro y “[...]” ya posesionada de su nueva cobertura, cumplía con la voluntad de su dueño

actuando dentro del cuerpo ajeno” [López Austin, 2008:107]. No obstante, el principio de acción presenta variables, como lo hace notar Medina [2001] cuando pone de relieve las diferentes formas en que este proceso se manifiesta entre diversos grupos mesoamericanos.

Para efectos de nuestro trabajo, esto implica reconocer la importancia de los escenarios particulares en el caso mazahua, ya que el estudio del nahualismo subraya la presencia de dichas entidades desde un enfoque que propone una variabilidad en la forma de expresarse; es decir, dentro de un proceso configuracional [Wolf, 1990; 2001]. Significa, que abogamos por una relación entre las condiciones económicas y el sistema cosmológico de un pueblo; es decir, un proceso histórico que deriva en particularidades o procesos de recreación cultural:

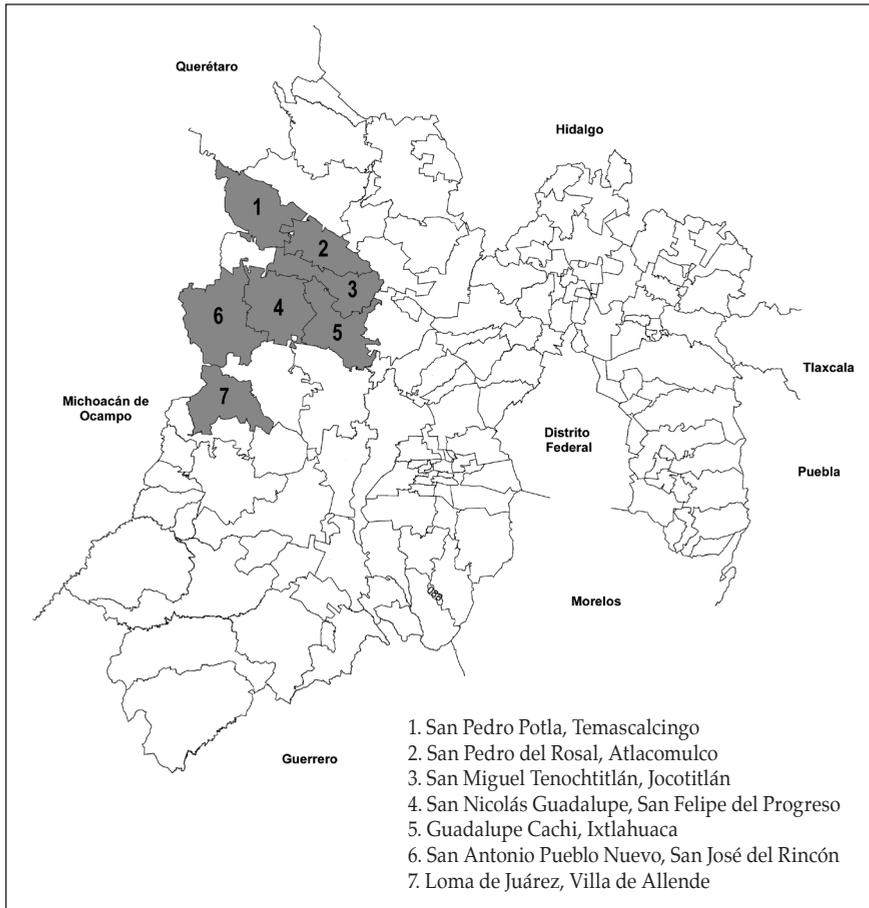
El modo predominante para movilizar la mano de obra social estableció las condiciones del poder estructural que asignó a los individuos a ciertas posiciones en la sociedad; las ideas que llegaron a rodear estas condiciones elaboraron proposiciones sobre distintas habilidades o impedimentos de las personas y de los grupos y sobre las razones ontológicas de los mismos [Wolf, 2001:352].

Por tanto, nuestro enfoque no asume que las comunidades sean aisladas y sí da preponderancia a los contextos políticos y económicos que inciden en la construcción de discursos. Un discurso lo entendemos como una expresión cultural, la cual presenta variantes con respecto a regiones más amplias.

Para el caso de los pueblos portadores de una tradición religiosa mesoamericana,¹ Báez-Jorge [1998:199] ha indicado que el santo patrono ha venido a ocupar un lugar importante dentro de la temática del nahualismo mediante un doble proceso: la significación del santo como símbolo identitario y su equiparación con espíritus guardianes del pueblo, para obtener la imagen del “santo nagualizado”. Como lo hace ver este mismo investigador, en la literatura etnográfica son abundantes las referencias en torno a la relación de un animal, considerado nahual, con la imagen de un santo [Báez-Jorge, 1998:168]. Este vínculo tiene un referente primordial en la imagen que proyecta la hagiografía católica, la cual presenta a los santos acompañados de un animal. No obstante, es necesario reconocer el papel que desempeñan otros seres numinosos que componen el anecúmeno que, en el caso mazahua, se vinculan con el santo. Así que indagar su naturaleza y presentar una propuesta para entender este universo y su relación con el santo en las comunidades mazahuas, es el objetivo de este artículo.

¹ Retomamos el término que ha propuesto Alfredo López Austin [1992:38; 2001:53-55; 1999:22], para dar cuenta de un proceso histórico.

Mapa 1 Municipios mazahuas estudiados



UNA APROXIMACIÓN AL MUNDO MAZAHUA

El pueblo mazahua se caracteriza hoy por la transformación constante de sus instituciones, situación bastante clara e inherente al proceso de construcción cultural que equivocadamente llevó a establecer su desaparición cultural [Arizpe, 1978; *apud* Galinier, 1990:252]. En ese sentido, es pertinente subrayar que estamos frente a un grupo que se ha constituido como tal aprovechándose de elementos tanto indígenas como españoles. No obstante, estas expresiones

culturales no las hemos restringido a un mero fenómeno de sincretismo,² sino que las ahondamos para rastrear diferentes procesos simbólicos—polivalencia, reducción y cambio de acentuación, la adición, sustitución y aglutinación, fusión y superposición [Lugo y Martínez, 2005: 246-247]— que podrían aparecer en la dinámica mazahua.

Entre los mazahuas, sostenemos, la base de esos fenómenos adquiere sentido gracias a la agricultura; por ejemplo, el ciclo festivo está estrechamente ligado a las etapas del ciclo agrícola. Una situación que, contradictoriamente, es producto de la transformación económica-política de la región. Consecuentemente, la dinámica capitalista ha permitido que el culto a los santos y la presencia de seres numinosos mantengan una relación estrecha con el cultivo del maíz y se erijan en mecanismo de su reproducción social, tal como da cuenta Claude Meillassoux [1993:140] al hablar del carácter de la comunidad doméstica y la naturaleza de su reproducción en de un contexto más amplio. La presencia de esa matriz agrícola ha sido una constante y se expresa mediante la presencia de elementos que permiten u obligan al culto a los santos; este es un aspecto que no deja de ser notado por diversos investigadores. Jacques Soustelle [1936] afirmó que el culto religioso entre los mazahuas se expresaba en la capilla-oratorio familiar, la cual impregnaba diversos ámbitos de la cotidianidad a partir de ser presidido por un santo protector, quien se hallaba estrechamente ligado a los antepasados del grupo familiar. De la misma forma, Efraín Cortés [1972] puso de relieve que la cultura mazahua contenía un universo conceptual profundo, “mágico”, que descansaba en la acción ambivalente de las cruces del oratorio o de los mismos santos que presidían esos espacios sagrados. En la misma época, Alicja Iwanska [1971:132] hablaba de un “supernaturalismo” que consistía en la existencia de seres, tales como el “diablo”, la “llorona”, los muertos y los santos, que amenazaban la vida de los individuos; mediante la categorización de esos entes, la investigadora dio cuenta de las relaciones suscitadas entre los hombres y esas entidades “supernaturales”. La presencia de esta dimensión fue nuevamente mencionada por Cristina Oehmichen [2005:334], cuando refería que los muertos se relacionaban con un mundo subterráneo, abundante en riquezas y peligroso para los hombres, un espacio dominado por el diablo y otras entidades con las que, a través de los sueños y el acceso a sitios específicos, se podía establecer

² “Un vocablo que se refiere a la unión o mezcla de elementos procedentes de diferentes contextos socio-culturales, pero que, de ninguna manera, describe o explica la complejidad de los procesos simbólicos por los que un componente de carácter exógeno es incorporado por un grupo humano cualquiera. Usamos la noción de sincretismo no para definir, sino para evitar explicar la compleja conformación de las creencias mesoamericanas contemporáneas” [Lugo y Martínez, 2005:232].

un contacto, las más de las veces dañino para los hombres. También, Jacques Galinier [2006:54] ha indicado la manifestación de una amplia gama de seres, entre los que se incluyen animales propios de la noche y con quienes los hombres mantienen una relación que podría considerarse peligrosa, en tanto subjetividades que poseen una marcada voracidad.³

Desde la exégesis mazahua, la valoración que se hace de ese “discurso del diablo” [Galinier, 1990:253] radica en que se le mira como síntoma de “atraso”, por lo que su “ocultamiento” es la constante. En su lugar, este grupo redimensiona el culto a los santos, especialmente a través de las fiestas en su honor. Por ejemplo, la fiesta dedicada a la virgen María el día 14 de agosto —extendida en la región mazahua—, además que tiene al maíz como centro de su quehacer ritual, es el momento para otras actividades rituales tales como la bendición del terreno para obtener buenas cosechas en los siguientes años; para ello, adornan la milpa con cruces hechas del tallo de las plantas de maíz llamadas “cuateras” o utilizan listones. Estos actos, consideran, son una forma de “pedir permiso” a la tierra para tomar los primeros elotes y darle la “bienvenida” al nuevo maíz.

De lo anterior nos interesa recalcar que la importancia no radica en la posibilidad de ahondar en la relación ritual del hombre con la tierra, sino en la manera en que, pese a la influencia católica, esa relación es conceptualizada por este grupo. En este caso, a la tierra se le considera bienhechora y *con capacidad para actuar* en beneficio de los hombres. Este hecho es indicativo de una relación más profunda en la que aparecen no solamente la tierra y el santo, sino otros seres a los que denominan dueños o ancestros cuya particularidad consiste en que se les otorga volición y tienen un accionar frente a los hombres, las más de las veces dañino. En la narrativa mazahua, a esos seres se les concibe como los habitantes originarios del territorio que ahora ocupan los hombres; se dice que antes el mundo estuvo habitado por gigantes y enanos, seres imperfectos que dios destruyó para que los hombres poblaran el mundo. Más que una desaparición, en el pensamiento mazahua subyace la idea de que esos seres primigenios fueron trasladados a otro mundo, donde habitan y pueden actuar sobre los hombres en momentos o espacios que han sido definidos como umbrales, tales como el sueño o la noche, las cavernas, ríos y montañas. Afirman que esas entidades viven en un plano paralelo a la existencia de los humanos a los que pueden, ya sea beneficiar, mostrándose

³ En El Panoptikon Mazahua se ofrece la visión de un discurso nocturno que marca un acontecer cotidiano, lleno de interdicciones, de prohibiciones que expresan la presencia de categorías propias de una cosmología con un profundo arraigo a una matriz cultural, como lo preveía Jacques Galinier (1990) en *El Depredador Celeste*.

como entidades protectoras de la convivencia familiar o de cuidar la cosecha, o bien, como seres nefastos que tienen la capacidad de enfermar a los hombres y ocasionarles la locura y la muerte; también poseen la capacidad de destruir los sembradíos de maíz o al mismo pueblo.⁴ A cada uno de esos seres le corresponde un nombre en mazahua y, en ocasiones, se le asocia con el nombre de algún santo o algún rasgo de la geografía local, a la vez que se les ubica en uno de los dos planos del universo, ya que se muestran como entidades terrestres o acuáticas.

El *méjoma'* —también llamado *sandova*, contracción de San Cristóbal— habita prácticamente en cualquier superficie del subsuelo, aunque de preferencia mora en aquellos sitios donde se concentran árboles y maleza, en las cavidades rocosas, en las barrancas y los cruces de caminos; adopta múltiples figuras que van desde una corriente de aire que sale de la tierra, pasando por las zoomorfas —perro, coyote o guajolote—, hasta formas antropomorfas asociadas a un hombre vestido de charro o bien un niño o enano; se le concibe como una entidad hambrienta e irritable capaz de retener el “alma” de los hombres; cuando esto sucede, la persona contrae la enfermedad del “aire”, cuyos síntomas, consideran, se manifiestan en el cuerpo a través de granos, ronchas, manchas o “pellejos” en la cara, ceguera, desvío de la boca o torceduras de mano; también les provoca trastornos en la temperatura corporal o sólo en una parte del cuerpo, como en el pie o la mano, haciéndolo frío o causándoles fiebre. El “diablo”, *Bóbota* o *Dioshú*, se presenta a ciertas personas en el monte o en las cuevas durante la noche para ofrecerles dinero; su apariencia es la de un hombre güero, cuya riqueza se muestra en la botonadura de oro de su traje de charro negro, o en la rienda de oro de su caballo; o bien, se le concibe como un “enanito” juguetón que suele brincar en las peñas, o en forma de diversos animales como un perro o burro, entre otros; a él se le suele pedir dinero a cambio del “alma” de otros. Los “aires de difunto”, llamados *d'jm'* o *péeski*, que se refiere a las “almas” de las personas que han quedado ligadas al lugar donde fallecieron, por lo regular en el monte, tienen la capacidad de tomar la forma de algún animal, ya sea un perro blanco o negro (“de ciudad”, remarcan), un carnero, un chivo, una “güila”. Al lado de estas presencias aparecen figuras como coyotes, brujas, víboras de cascabel y la “llorona” que se vinculan a los hombres de forma parecida a las anteriores.

Por último, el “santacruz” o *dem'o*, nombre con el que personifican a la cruz de las capillas-oratorio, suele concebirse como una imagen contenedora

⁴ No pretendemos hacer un rescate prehispánico, y sí retomamos los planteamientos teóricos acerca de la estructura del pensamiento indígena acerca del universo y el origen de los hombres. En ese sentido, López Austin [2000:168] habla de la presencia de pares opuestos complementarios para referirse a un rasgo de los dioses mesoamericanos y cómo se presentaban y actuaban ante los hombres.

de una fuerza perjudicial que afecta a los hombres —provocándoles enfermedades de la piel— y a los cultivos, especialmente del maíz “en tiempos de elote”, pues derriba las cañas y “come” su fruto. Además, consideran que tiene la capacidad de destruir, al grado que el “espíritu” del “santacruz” podría derribar el cerro, provocar una tormenta y hundir al pueblo en una laguna, una catástrofe semejante a la de los tiempos míticos anteriores al nacimiento de la humanidad. Algunas personas entrevistadas mencionaron que este tipo de aires “no vienen solos”, que son mandados por Dios. El culto a la “santacruz” se celebra el tres de mayo, pues explícitamente mencionan que de no ofrecerle “su misa” los perjudicaría. Este temor al poder de la cruz se canaliza en la existencia de pequeñas capillas en la cima de los cerros, y es aquí cuando manifiesta su poder benevolente, justamente a partir de su culto, aseguran estar protegidos de las trombas y tormentas, mejor conocidas como “cola de agua”.

Sobre este fenómeno meteorológico, piensan que dentro de la “cola de agua” se encuentra una víbora de gran tamaño llamada *sierpe*; dicen que es una víbora de cascabel anciana o inmortal y se le imagina con patas de gato, alas emplumadas y siete cabezas de serpiente. Suponen que es muy difícil verla pues viaja en el interior de “la cola de agua”, debido a eso, se les considera como visitantes que llegan en las temporadas de lluvia; la gente entrevistada ubica su procedencia del cerro Jocotitlán o de un lugar desconocido que, piensan, puede ser el mar. En consecuencia, la imagen de la serpiente adquiere trascendencia tal, que es parte de un complejo que incluye los aires, la lluvia y el granizo, cuyo símbolo por excelencia es la cruz a través de la cual se otorga sentido al culto en las capillas-oratorio.

Las entidades mencionadas tienen de referente primordial el plano terrestre, lo que sin duda las diferencia de otras, asociadas a lo acuático. En esta última categoría se incluyen el *'ngté*, quien habita en el río y se concibe semejante a una comadreja con una cola extensa, con la que “agarra” a las personas y las lleva consigo a la profundidad del río, por lo que ha recibido el sobrenombre de “pulpo” o “jalagente”; trepa por los árboles y persigue en forma de remolino de agua a las personas más allá del río. También se presenta el *cuchiindejé*, semejante a un puerco enorme, negro y brillante, que vive en la profundidad del río, o en los sauces que suele haber en las orillas del mismo; cuando amanece se dice que el *cuchiindejé* “canta”; también lo refieren como un “hipopótamo” o “manatí”, que mueve sus grandes orejas y nada por el río para hundirse de nuevo y no volver a verse durante años.

Como se observa, todos estos seres mantienen una forma mediante la cual interactúan en el mundo de los hombres; algunas de ellas afectan al individuo, otras proveen de los elementos necesarios para la reproducción

social de los individuos. De manera que el universo mazahua, conformado por los planos terrestre y acuático, tiene injerencia sobre los individuos. No obstante, esta relación está mediada por una figura que ocupa un lugar primordial dentro del pensamiento mazahua; *xitá* es un término que se aplica a la figura del santo, a los antepasados, así como a los abuelos. Por tanto, en el esquema mazahua del universo, el *xitá* preside los dos planos y, creemos, marca las formas de interacción entre los seres numinosos y los hombres.

Así, debajo del *xitá* aparecen los planos y esos seres. No obstante, consideran que el *xitá* suele desdoblarse en dos entidades. Por ejemplo, en San Pedro Potla aparece el *xitandejé*, “santo del agua”, y su lugar de culto se sitúa en una capilla construida sobre un ojo de agua, frente a la iglesia; también en esa misma localidad, aparece como *xitandaré*, “santo del río”, cuyo oratorio se localiza en la ribera del río que cruza el poblado. Hasta hace algunas décadas, al primero se le festejaba el tres de mayo, pues en el lugar “veneraban” una “cruz de bulto”. En tanto que el segundo sigue conservando el culto celebrado el 15 de agosto, día de la Asunción de la Santísima Virgen, fecha en que finaliza la canícula y que, como hemos visto, es el momento de dar gracias por el maíz recibido.

Para entender esta dualidad del *xitá* es necesario remitirnos a la siguiente narración, que da cuenta de los procesos de transformación por los que atraviesa. Se dice que:

Una muchacha, que siempre, siempre iba a dar de comer allí, a orilla del río, que siempre se estaba allí, que siempre iba, y su mamá se sorprendió: ‘pero a dónde llega usted, muchacha, diario, diario va’. Que siempre iba y traía canastas de pescado, de esos ‘criollos’. Y llega la hija y le dice, ‘¿sabes qué mamá?: te traje esto, te lo mandó tu yerno’, ‘¿cómo que mi yerno?’, ‘sí, un día te lo voy a traer’. Al último que le dijo: ‘¿sabes qué mamá? tenga toda limpia la casa: el tapanco, el bote[...] que tengas limpio todo’. Y sí, limpiaron todo: las hoyas grandes, costales[...] Que ya temprano llegó la muchacha, y luego le dijo: ‘¿sabes qué? ya va a venir tu yerno’. Y llegó, estaba una capillita al lado. Entonces que ya después fue la muchacha a decirle a su mamá: ‘¿sabes qué?: ya vine, ¿ya está limpio todo?’, ‘sí, ya’. Entonces la muchacha le fue a enseñar: ‘vete a echar copal’, que le dijo. Ya salió la mamá a echar copal, ¡ay! María Santísima, qué va a echar copal: era la víbora, grandísima, que estaba en la capilla. La muchacha le dijo a su mamá: ‘no tengas miedo, ése es tu yerno, ése es tu yerno. Ya me voy a ir con él ahora’. Que ya cuando se fueron ellos, todo en el río se juntó como una nubecita, como neblina, todo. La muchacha se fue, y hasta la fecha que no regresó la muchacha. Pero que ya en su casa había de diferente maíz, frijoles, haba, o sea, de todo, de todo el fruto tenían. Se desapareció la muchacha, como que se hizo aire [E. P. R., San Pedro Potla, 2009].

Circuilo número 51, mayo-agosto, 2011

Además de que el santo se conceptualiza como un antepasado de los humanos con quien se establecen lazos de reciprocidad, en la narración anterior, el *xitá* aparece como dueño del maíz, el cual es obsequiado a los hombres como consecuencia del rol desempeñado por la muchacha. Sin embargo, resulta interesante que dentro de la misma estructura presenta una asociación con lo masculino y con lo femenino, con el plano terrestre y con el plano acuático, es decir, los elementos que definen a esa estructura descansan sobre una oposición jerárquica y complementaria.

Si recordamos que los elementos del universo mazahua están asociados a un animal, podemos detectar una relación sustancial entre el *xitá* y esas figuras. No obstante que la naturaleza de ese vínculo todavía aparece indeterminada, sostenemos que estamos frente a un mecanismo de fisión y fusión que tiene por actores a seres numinosos. Esto es un rasgo del pensamiento mesoamericano, el cual permite concebir a una deidad bajo diferentes advocaciones o entender cómo diferentes entidades se conforman bajo una divinidad unitaria [López Austin, 1983:76]. Se trata, entonces, de mirar al *xitá* como la expresión de un pensamiento dual que rige pares complementarios, signados por un sistema de clasificación aplicable al universo del grupo mazahua. Este principio de clasificación permite explicar una serie de imágenes en torno al *xita*, por ejemplo, la misma narración demuestra que el *xitá* se vincula con la culebra cuando refiere un orden acuático; en cambio, en otras narraciones lo refieren como víbora de cascabel,⁵ como es el caso del “santacruz”.

EL SANTO EN EL MUNDO MAZAHUA

Ya hemos mencionado que la influencia del catolicismo ha obligado a los mazahuas a valorar la creencia de un mundo pletórico de seres numinosos como “signo de ignorancia y atraso”. El hecho ha conferido al santo un papel primordial, en el sentido de que permitiéndole manejar el mundo numinoso —a través de erigirse como *xitá*—, lo haga en forma de abuelo o anciano para regular la interacción entre los hombres y ese universo.

Para la “teoría católica” los santos son “[...]figuras ejemplares en las que alguna vez se produjo la posibilidad de interceder ante la deidad suprema”,

⁵ Esta diferenciación es importante para comprender la conceptualización del *xitá*: víbora alude a la tierra, en tanto que la culebra refiere lo acuático. Para fines de exposición, vamos a indicar en forma general serpiente, en forma particular, lo haremos ya sea como víbora de cascabel o culebra.

por tanto “[...]no poseen una capacidad de acción propia, sino en la medida en que representan a seres sacralizados” [Bartolomé, 2005:36]. En cambio, el pensamiento mesoamericano las asume como deidades en sí mismas (*idem*), las cuales son entendidas como protectoras de la comunidad, ya que están estrechamente ligadas a “[...]entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal” [Báez-Jorge, 1998:155]. Esta conceptualización del santo presenta dos rasgos interesantes: su incrustación dentro de un espacio sagrado y su carácter humano que lo liga a una concepción específica en torno a la persona, por lo que presenta un cuerpo y elementos anímicos [Pitarch, 2006:86] que requieren un trato específico. En este contexto, cobra relevancia el culto al santo patrono, pues es una de las figuras que concentra mayores atenciones rituales en el mundo mazahua, así lo constatan varios trabajos que ponen de relieve la relación que guarda esta imagen con los habitantes; incluso, la fiesta es ocasión de regreso para aquellos que radican en las ciudades desde hace muchos años [Chávez, 2003; Oehmichen, 2005].

El servicio al santo está orientado por varios aspectos. Por ejemplo, cuando preguntábamos a las personas qué los motivaba para llevar a cabo la fiesta de los santos, inmediatamente respondían que eran las deudas adquiridas con el santo a lo largo de su vida y la necesidad de compensarlo, lo que sin duda permite establecer la existencia de un sistema de transacciones entre los hombres y los santos. Así, el discurso que gira alrededor de éste lo descubre como una entidad que posee una intencionalidad y conciencia a partir de un proceso de reconocimiento social, el cual descansa en una estructura jerárquica. Justo aquí cobra importancia la aplicación del término *xitá*, al considerarlo como alguien que presenta cualidades diferentes a las de los hombres y que le permiten colocarlo en la punta de la jerarquía del ecúmeno, al tiempo que se le concibe con un cuerpo, con propiedades que le asignan un lugar privilegiado dentro de la estructura social [Pitarch, 2006:68]. Por ejemplo, en San Pedro Potla, en el barrio segundo, al santo se le sahúma incienso tres veces al día, pues, consideran que el acto consiste en darle de comer o, pensamos, como en otras localidades, al santo se le cambia de ropa, se le peina, etcétera.

A partir de lo anterior, entendemos que entre los mazahuas las prácticas socialmente reconocidas en torno a los cultos del santo sean una expresión que le confiere un papel preeminente al *xitá*, constituyendo un plano jerárquico para el contacto con lo sagrado. Así, los santos son contenedores de un poder que influye a los hombres a través de su culto y cuya práctica es necesaria para que el mundo siga existiendo, como se entiende de la siguiente cita:

[...]en la actualidad los Santos Patronos de los pueblos indígenas se comportan como deidades independientes, dotadas de voluntad y figura, con las cuales se

deben mantener relaciones transaccionales equilibradas, dentro de los principios de reciprocidad que constituyen la norma indígena ideal de conducta [Bartolomé, 2005:38].

Pero el hecho no queda ahí, la narrativa mazahua hace intervenir a los santos en hechos en los que participan protohumanos, animales y cataclismos. En la narración siguiente, recogida en San Pedro Potla, destacamos esta dimensión en la que aparecen los santos:

Un señor alto, un alto[...] que eran los *huanes*; eran hombres grandes: altos y gordos. Pero cuando anda el aire duro, mejor se acostaba y no se paraba porque si se paraba lo tumbaba el aire. Y entonces, cuando el fin del mundo, cuando ya acabó toda la gente, volvieron a poner a los chaparritos. La costumbre era como aquí en el pueblo: invitar a los santos de cada pueblo para hacer la fiesta acá, el día 25 [de diciembre], a toda esa fiesta venían, y ahora aquellos lo invitaban otra vez para allá, como costumbre le daban mole a todos los peregrinos. Termina la fiesta, entonces ya venían a dejar el santo aquí en la Iglesia. Y los más chaparritos, que para cargar a sus santos nomás los arrastraban, no aguantaban. Y terminando ese fin del mundo, ya nos formó a nosotros; y ya en tamaño ya alzamos a los santos, ya no los arrastramos (N. G., San Pedro Potla, 2009).

Si bien, para los mazahuas el culto a los santos impregna un sentido de continuidad a la vida en sociedad y procura cierto equilibrio temporal entre los individuos, no es menos cierto que la suspensión del culto o la falta de compromiso genera un castigo entre las personas. El incumplimiento con el santo es motivo para que con su poder dañe a las personas mediante los seres de la noche; en ocasiones, el mismo santo es quien proporciona el castigo, desencadenando la posibilidad de una muerte violenta de la persona o de un ser querido. Es reiterado el ejemplo de cuando alguna persona no quiere aceptar un cargo religioso:

El señor que acaba de pasar no quiso recibir una vez un cargo, ‘tú vas a hacer el primer mayordomo’, no lo quiso recibir. Él tenía una camioneta bonita. Pues al tercer día tomó, salió a visitar a sus papás, y en un puentecito vio a un viejito: de barba, peloncillo y que sí traía unas llaves y un bastón [*se refiere a San Pedro*]. Y que nomás se le cruzó y se [volcó]. Acabó con la camioneta [A. P. R., San Pedro Potla, 2009].

No puede ser de otra forma: la relación de los hombres con el santo patrono está teñida de una constante ideológica que se condensa en la frase “trabajo, dios

y obediencia”, como nos hacía notar un habitante oriundo de Pueblo Nuevo, la cual remite a la necesidad de compensar al santo para que el mundo exista y existan ellos. Esto es, una negociación establecida en el plano de lo sagrado que permite la reproducción social del grupo en un contexto económico y político. No participar de la fiesta al santo patrono es atentar contra el orden vuelto sagrado y por fuerza, vuelve necesario ejemplificar el castigo a quien no participa en la reproducción de ese orden.

LA DINÁMICA DEL CONTROL SOCIAL

Si bien, el universo sagrado de los mazahuas asume una directriz fundamental mediante la presencia del santo patrón, es necesario reconocer que el control social es una forma básica para mantener o reafirmar el orden. Así, dentro de este sistema de control social, el santo ocupa un lugar preeminente, aunque para alcanzar mejor su misión se vale de ese universo oculto, desplazado. No es fortuito que en el universo narrativo mazahua, al santo se le relacione con las criaturas de la noche, especialmente con dos figuras, las cuales habremos de retomar. En otro nivel, el sistema retoma la figura del santo considerándolo como un ser que tiene cuerpo y una capacidad para actuar sobre los hombres de manera que, si la forma como se ha abordado el estudio del nahualismo radica en el manejo de energía dentro del espacio anímico de seres en interacción, es posible explicar a partir de la relación anímica el vínculo establecido entre los santos y los animales utilizados para dar forma al sistema. Consecuentemente, producto de la situación religiosa que caracteriza a la región, observamos la superposición de dos planos conceptuales —el santo patrono y el ancestro fundamental— en la figura del *xitá*. Así se observa la traslación de los elementos del ancestro y su expresión en la imagen del santo patrón, mecanismo que refieren de manera clara Martínez y Lugo [2005] al hablar de fusión y superposición:⁶

La imagen del oso como salvaje captor de mujeres y su posterior sustitución por el simio evocan las características de deidades mesoamericanas caracterizadas por atributos y actividades semejantes. Ello no implica que el oso o el chango sean sustitutos directos de Tláloc o Tezcatlipoca, sino que su simple presencia

⁶ Es preciso mencionar que Bartolomé [2005:18] propone algo parecido, aunque no refiere el mismo aspecto: “Oaxaca es un ámbito en el cual las deidades locales se conjugan con otras, reformuladas para cumplir con similares propósitos que las preexistentes, se les cambia de nombre para poder rendirles culto sin ser reprimidos o se le adicionan deidades importadas de acuerdo con la tradicional perspectiva incluyente del politeísmo”.

en el relato hace que afloren las características de los antiguos dioses [Martínez y Lugo, 2005:247].

En tanto *xitá*, el santo patrón es relacionado, ya sea, con una víbora de cascabel o en forma de culebra, las cuales a su vez son objeto de asociación mediante otras figuras que mantienen la función de regular el universo anímico de los hombres. En los recorridos que hicimos por la zona estudiada, se constató la presencia de un universo que interacciona con los hombres de una forma muy específica y converge en la figura del santo, bajo la imagen de dos seres sumamente particulares y con gran narrativa: la culebra, animal acuático, y el coyote, que tiene connotaciones terrestres y masculinas. Cada uno, con un lugar específico para actuar y por ende como materializaciones de los procesos de fusión y fisión que hemos mencionado. Así, en el siguiente apartado habremos de señalar este aspecto para indicar aristas que podrían ser comparables al nahualismo para la región mazahua, en el sentido que, al ser expresiones del santo patrón, presentan un rasgo anímico que daña al que rompe con el equilibrio.

La mujer-culebra o la nichí

La *nichí* se refiere a una mujer hermosa que suele presentarse a los hombres en el monte, en los barrancos y a orillas de los ríos o arroyuelos. Señalan que el hombre adúltero anda con frecuencia de noche, en lugares apartados y escondidos para visitar a su amante; por lo mismo, durante el trayecto, una mujer de gran belleza lo habrá de esperar con la intención de seducirlo y mantener relaciones sexuales con él:

Que fue para el Oro, dice que bajó allí en la Loma y vino caminando para llegar a *Tepio* [Tepeolulco] y que por ahí va una barranca, un llanito pero está una barranca, ahí, una cañadita, que ahí vio que estaban los güilos, ahí, había un chingo de güilitos con la güila, corrían para acá, corrían para allá, los güilitos. Que ahí estaba la señora, duro y duro bordando su exquemetl, pero dice que vio que era su querida, 'ah chingá, pero qué hace hasta acá esta cabrona, dice, cuidando los güilos hasta acá'. Total, va y la saludó: 'y qué haces aquí', 'pues aquí, cuidando los güilos', dice. Y ya, se pusieron a platicar, pero de tanta platica pues se calentaron, ¿no?" [E. J. G. M., San Pedro Potla, 2009].

Si el hombre es precavido, antes de acceder a la petición de la aparición, debe asegurarse que se trata de una mujer. Para ello, debe reconocer la consistencia del cuerpo; si percibe que su mano es fría y blanda es indicio que "no tiene huesos,

que no tiene dureza; es totalmente gelatinoso, su mano totalmente de un bordo de agua". De modo que, cuando el hombre ya está seguro que se encuentra frente a la *nichi* debe colocarle un collar, tras de lo cual, el hombre debe apretar fuertemente hasta matarla. Ya muerta, la *nichi* adquiere su forma verdadera: una culebra de proporciones enormes. En otras versiones se dice que el hombre deja el cuerpo de la mujer y al día siguiente regresa para encontrar una culebra; en estos casos, el hombre cuelga el cuerpo del animal en un árbol, fuma un cigarro y se frota las manos con alcohol. A veces, se menciona que cuando las personas encuentran una víbora muerta en lo alto de un árbol, es señal de que "alguien" le ganó a la *nichi* e, incluso, se ha dicho, que se coloca como un mensaje explícito para que, aquellos otros hombres mujeriegos que andan en el monte, desconfíen de las mujeres hermosas que salen a su paso.

Si el hombre es seducido por la *nichi*, la mujer enseguida desaparece o su rostro se torna cadavérico, mientras que al hombre se le infla el estómago y le dan ganas de orinar o defecar. A través de los desechos se confirmará su "enfermedad" pues arrojará culebras diminutas y toda clase de animal rastrero:

Me dice 'no, cuñado, estoy bien arrepentido, no es bueno andar de culeco', dice, porque es mujeriego, 'ya no, ya casi se me está acercando la muerte'. Y ya no quedó bien, todavía se fue a curar, desde ahí se empezó a empanzonar, y ya no se curó, se murió de panzón, se empanzonó. Dicen que cuando el alicante, por acá ahora, que si uno acepta tener relaciones, haz de cuenta que es como tu amante, al tener relación, empiezas a empanzonar, vas a cagar víbora, sapo, rana; ya te mataste [F. A. P., San Pedro Potla, 2009].

Al indagar sobre deidades mesoamericanas, Olivier [2004a:251] observa la presencia de Tlantepuzilama o Tepusilam, una diosa peligrosa, cuyo rasgo primordial radicaba en mostrarse a la vez, como un ser femenino y masculino. En su lado femenino se le relacionaba con doble animal, pues era común ver a esa diosa bajo la forma de cocodrilo, pasear por el río comiendo a todos los que se acercaran [Olivier, 20004a:255]. El carácter predatorio de la deidad femenina también es registrado por Báez-Jorge [1989:107], quien señala que *Xtabay* "busca robar el alma de los hombres mediante engaños valiéndose de su presencia insinuante". Esta es una imagen que es identificada con el mazacoate, reptil no venenoso, que según las fuentes actúa contra los hombres infieles a través de tomar el lugar de sus amantes, seducirlos y asesinarlos [Báez-Jorge, 1989:112].

Atendiendo a una forma general, nos es claro que la vinculación entre la mujer y la serpiente remite al mito de expulsión del paraíso. No obstante hay

elementos que llaman la atención. Por ejemplo, Báez-Jorge [1989:126] indica que los rasgos de este ser —epifanía de corte kratofánico— impidieron que se haya integrado a un culto mariano y pasara a ser objeto de demonización, debido a que la capacidad transformativa lo vinculaba más al campo de los nahuales, lo que sin duda concuerda con el hecho de que la mujer serpiente es considerada parte del mundo nocturno. De manera que su presencia remite a la figura del *xitá*, pero en su capacidad transformativa para actuar sobre los hombres.

Así, consideramos que lo importante de la acción de la *nichi* radica en el modo de operar, es decir, a través de adoptar forma de mujer se encarga de afectar la parte baja del hombre. Es interesante observar que esto lo hace mediante una inversión de la realidad, pues el hombre se convierte en depositario de pequeñas culebras que arroja al momento de defecar. Esto sugiere la inversión de energía del hombre (la mujer es fuerza reproductora), como castigo y la muerte posterior de la persona, tal vez no sea sino la forma de expresar la unión de la *nichi* con el hombre, tal como hace referencia el mito del *xitandaré*, arriba mencionado. En sentido estricto, la culebra roba energía del cuerpo del individuo al ser depositaria de semen, forma en que una de las entidades anímicas suele salir del cuerpo humano. Un mecanismo que surge cuando éste infringe el marco de las relaciones sociales; así, un hombre debe destinar su trabajo hacia las actividades relacionadas con el culto al santo dentro de un marco jerárquico que determina el fin de sus acciones.

La imagen del Minho

Antes de dar a conocer la narrativa de este singular personaje, es necesario recordar otro trabajo de Olivier [2004b] acerca del dios mesoamericano llamado *Tezcatlipoca*. No es nuestra intención traer a colación un dios pretérito al presente y sostener su vigencia, más bien queremos observar algunos rasgos que hacían trascendental a este dios. En primer término, Olivier [2004b: 69] nos señala la estrecha vinculación de *Tezcatlipoca* con un personaje llamado *huehuecoyotl*, coyote viejo, en el sentido de que el coyote era uno de los dobles animales (*nahualli*) del “señor del espejo humeante”. En segundo lugar, además de remarcar la naturaleza nocturna del *huehuecoyotl* o *Tezcatlipoca*, la manera o forma de contacto hacia los hombres estaba marcada por una relación dual que permitía ayudarles o dañarlos [Olivier, 2004:70]. En tercer lugar, a *Tezcatlipoca* se le encuentra relacionado con gigantes que habitaron en épocas muy antiguas, donde regían la tierra y el agua, y su desaparición hizo considerarlos como antepasados [Olivier, 2004:250].

Dicho lo anterior, podemos decir que si bien la culebra actúa de cierta manera, es interesante observar la forma en que se despliega la narrativa referida al coyote. Ya hemos dicho que la asociación del *xitá* con el santo encubre una estructura, en la que se incluyen la víbora y otras figuras asociadas con ella, por ejemplo aparecen el perro, el coyote, incluso un león.

Dicen en San Pedro Potla, que anteriormente allí se aparecía un león para castigar a quienes ofendían al pueblo; relatan el caso de una maestra que se quedaba a dormir en la iglesia y que el león no la dejaba dormir. En tal sentido, la función del león consistía en mantener el orden de los espacios que le son propios al santo, situación que se rompía con la presencia de una mujer soltera y extraña a la comunidad. En este orden de ideas, la función del león radica también en que se aparece a los hombres que no cumplen con las responsabilidades que implica un cargo religioso, y busca obligarlos para que lleven a cabo su responsabilidad; o bien, si alguien de la comunidad no coopera durante la fiesta dedicada al santo, momento en que se sacrifican pollos o guajolotes, el león se encarga de cobrarse la ofensa; regularmente se dice que se lleva los borregos o los pollos de estas personas, otras veces enferma a los animales y finalmente mueren cerrándose la transacción negada.

La forma en que se conduce el león tiene similitud con el coyote, pues, los relatos así lo constatan: el coyote es un animal que inspira temor entre los mazahuas, pues los relatos tienen por tema el encuentro con este animal a determinadas horas. Señalan que el encuentro provoca la sensación de agrandamiento de la cabeza; aseguran que los deja “hipnotizados”, esto es, paralizados, sin habla y sin posibilidad de actuar debido a que les “avienta su vaho o la baba”. Al olor que avienta de su hocico o de su trasero, suelen referirlo como “baba”, “vaho”, “pedo”, “aire”, “vapor” y “respiración”, entre otros; en mazahua utilizan los siguientes términos: *inrajmá*, *jétchi*, *kelkuñí*, *pūshi*, *ajio'k'* e *ijjiol*. Acto seguido, comentan que el animal abusa sexualmente de ellos o defeca en el sombrero de la víctima. A quien esto le suceda es casi seguro que morirá o sufrirá “locura”:

Dicen que el coyote te hace el mal[...] sí, es malo el coyote. Porque dice mi papá, iba [para] el Oro, porque él trabajaba en la mina del Oro, que aquí en Tapaxco, que sale el señor, fue a haber, ‘¿quién será, qué está haciendo?’, pero empezó a gritar cuando todavía no le daba el gas el coyote, gritaba, gritaba el señor, pero poco a poco se fue apagando la voz, pero los perros ¡tújule!, ya parece que iban a matar, que ya parece los perros que iban a matar. Entonces que se levanta la familia del señor, todos fueron a ver, y ahí estaba el señor y estaba el coyote, montándolo[...] Pero dicen que gritaba el señor pero que ya no sabía [de sí], pero gritaba. Entonces esos señores que fueron haber, como llevaron palos, y vieron

así que estaba agarrando, y fueron a apalear la cabeza del coyote, y mataron al coyote. Pero el señor, dicen, que no tardó, que como a los quince días o al mes, y se murió. Se murió el señor, pero fue aquí en Tapaxco. Y sí, es malo el coyote [N. G., San Pedro Potla, 2009].

La relación del coyote y los santos está ampliamente difundida en la región mazahua y se expresa cuando se ve afectado el sistema de transacciones. De modo que gran parte de los discursos narrativos acerca del santo quedan circunscritos en la figura de este animal; incluso contribuye a mirarlo como una entidad divinizada, pues la figura del coyote se asocia con el Señor Cerrito (Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco) en los poblados de San Antonio Pueblo Nuevo, San Nicolás Guadalupe y San José del Fresno (municipio de San Felipe del Progreso); además de que se le otorga un papel primordial en la refundación mítica del pueblo como en el caso de San Pedro Potla; o bien, se le llama “animal del santo”, como lo refieren en San Francisco Tepeolulco.

La narrativa equipara la figura del coyote como el único ser devorador de hombres. En un tiempo primigenio este animal establece un convenio con dios para destruir a la humanidad, el cual es frustrado por intervención de la virgen María. Sin embargo, a partir de otras narraciones se desprende que este arreglo, aún quedando en el ámbito de la posibilidad, es suficiente para constituir un nuevo convenio entre los santos y el coyote, dirigido no ya contra la humanidad entera sino sólo a aquellas personas que no cumplen con el culto a los santos.

A nivel de los pueblos, a través del sistema de las mayordomías y, en general, de la ayuda comunitaria destinada para llevar a cabo la fiesta a los santos, la acción del coyote se manifiesta explícitamente para “robar” a los animales de corral de la persona que cometa alguna falta. Así, por ejemplo, cuando algún individuo no quiere cooperar con los pollos para la “cortadera”;⁷ o que se hayan reservado para sí el mejor de sus guajolotes, en la noche llega el coyote y le mata varios de ellos, o simplemente dicen que ya no van a encontrar ese animal en específico. De igual forma, aún cuando no haya petición de guajolotes, si una persona es afectada con gran número de animales en una noche, entre los vecinos se levantan sospechas sobre las actitudes de aquella persona, pues nunca es considerado fortuito este tipo de eventos.

En otras ocasiones se dice que el coyote ataja a aquellas personas que no cooperen por el bien de la comunidad. Por ejemplo, dicen que una persona se

⁷ Se llama así a un evento contiguo a la misa de los santos patronos durante su fiesta en la que un grupo de “caballerangos”, provenientes de distintos pueblos vecinos, galopan en pareja sosteniendo en alto un “pollo”.

negaba a cooperar para que el tubo del agua potable pasara por su milpa, por lo que estuvo reteniendo el trabajo que ya llevaban los demás. Fue entonces cuando el coyote empezó a obstaculizar su paso, por cualquier camino que tomara se veía constantemente asediado por él, situación que sólo concluyó con la muerte de esa persona: “Dios sí castiga pero nunca nos damos cuenta”, por eso “murió de espanto” [T. A., San Pedro Potla, 2008].

En San Pedro Potla, la actuación del coyote, además de otras figuras animales como la víbora y el león, se presenta con mayor énfasis en la relación que mantienen con el santo patrón:

Que cuando ellos fueron en su juventud, si no cumplían o porque no obedecían ir a la Iglesia, o a una asamblea, o algo, una reunión, una danza, o un compromiso que se le va a nombrar mayordomo o fiscal; por no cumplir, entonces, se le presentaba, se le hipnotizaba la [...] que a veces encontraba una víbora por ahí, una viborota, pero grande, a veces lo atacaba, lo paraba. O, sino, el coyote que lo acababa su güilo en la noche, la gallinera, o los borregos [A. P. R., San Pedro Potla, 2009].

Es necesario traer a colación que cuando un hombre establece un pacto con el diablo, éste le pide a cambio pollos y mantas que no es otra cosa que el alma de los hijos. Una relación que también se observa en el campo de los sueños, pues, cuando una persona está enferma suele soñar con pollos; incluso entre bromas, una mujer de Loma de Juárez decía que su padre era muy celoso y cada noche llegaba a su cuarto para “contar sus borregos” que era una forma de señalar a las hijas. Entonces lo que el coyote se lleva es el alma de los hombres que no han contribuido con la fiesta del santo, de forma que mina el cuerpo del hombre y lo hace susceptible de otras entidades. Así en la imagen del coyote se condensan atributos que le permiten actuar a favor del bienestar de la comunidad y lo hace mediante una fuerza dirigida hacia la cabeza de la persona, de forma que reduce la proporción energética del individuo, situación que se expresa mediante la locura, signos de espanto o bien la muerte.

COMENTARIOS FINALES

En este recorrido hemos desarrollado una visión de cómo es construido un sistema mediante la descripción de una compleja red de seres con los que interaccionan los hombres. A modo de clarificar nuestros datos y la manera como se han ordenado, sostenemos que la concepción holística del universo dentro

del grupo mazahua parte, como lo hemos dicho, de la presencia de seres que habitan un mundo (anecúmeno) paralelo al de los hombres (ecúmeno). Este universo está compuesto de figuras que se distribuyen en diversos planos y cada una de ellas responde a un proceso de fisión y fusión, propiedad que les permite aparecer como habitantes de las cuevas, ríos, cerros o como entes que traen consigo la lluvia, el granizo y el viento.

Bajo la imagen del *xitá*, el santo preside ese mundo, pues él se encarga de cuidar a los hombres de esas entidades. De esta forma, el santo preside un plano terrestre y uno acuático y tiene la facultad de controlar a esos entes, de acuerdo a contratos diádicos que establece con los hombres. En este sentido, para que sea posible esta transacción es necesario que el santo sea asumido con una materialidad corporal, aspecto que le provee de propiedades anímicas parecidas a la de los hombres. De manera que su concepción como padre y protector de la comunidad lo hace ver como un abuelo que tiene la prerrogativa de castigar las conductas que están fuera del marco normativo y comunitario, especialmente cuando concierne a su culto.

La idea de que el santo castiga a los hombres debido a su falta de sentido comunitario, necesariamente involucra la figura de esos animales y entes que deambulan durante la noche. El procedimiento se presenta de forma sumamente compleja, pues los matices que presenta la forma en que los hombres son afectados, vislumbra el movimiento de energías que parten de esas figuras, aunque en la narrativa no se halle la relación clara con respecto a que es una forma de desprendimiento energético del santo. No obstante, los datos etnohistóricos sí establecen vínculos con los procesos de transformación que tenían lugar en las deidades mesoamericanas, donde cada uno de éstos animales, especialmente los referidos al coyote y la culebra, sugiere que son desprendimientos de aquél.

Por ejemplo, es significativo que una de las formas mediante las cuales el coyote reclama lo que no le fue dado en su forma de santo, radica en cobrarse a través de figuras como el guajolote o el pollo que, como lo han descrito de manera clara Lok [1991] y D'Aubeterre [2000], hacen referencia al alma. Indudablemente si el coyote se come un guajolote lo que come es el alma de quien es un infractor; de la misma forma actúa la culebra que roba esa energía, pero mediante la figura del acto sexual.

También es interesante señalar que, aunque haya sido denominado como "mundo nocturno", "discurso del diablo", "universo mágico" o "mundo supernatural", es necesario reafirmar la importancia del término numinoso. Esta categoría nos permite entender que la concepción en torno a un universo ubica espacialmente a los animales del santo en la montaña o cerro, imagen que tiene una centralidad dentro de la cosmovisión de los grupos meso-

americanos; de ese lugar vienen la culebra y el coyote para instalarse dentro del mundo de los hombres para actuar sobre ellos. Asimismo, al mostrarse como elementos de un mundo numinoso, estas figuras forman parte de una jerarquía, sólo que no están integradas a un orden con los demás animales, sino que son expresiones transformativas del santo, en tanto *xitá*, por lo tanto tienen propiedades específicas mediante las cuales influyen en los hombres. Por ejemplo, en la culebra su connotación acuática ubica su accionar en la parte baja del hombre, en tanto que la actuación del coyote se dirige hacia la cabeza de los hombres.

Por último, el estudio partió de considerar que la ideología católica ha impuesto de manera gradual una dimensión de los santos, la cual, por mecanismos de interpenetración, ha conformado una estructura que explica la relación de lo sagrado con los hombres. Esta estructura presenta componentes que actúan e influyen en los hombres de forma parecida al nahualismo desde un enfoque del control social. Tiene sentido el procedimiento de otorgar capacidad de acción a animales, piedras y elementos meteorológicos, bajo una intrincada red de interacciones en el que convergen elementos de mundos paralelos. En esta confluencia, como advertimos, permite definir los cauces que cada uno de esos seres mantiene con los hombres de acuerdo a su comportamiento social. No obstante, que entre los mazahuas la experiencia de lo sagrado sea uno de los referentes para entender el vínculo con los santos, no es menos importante la influencia católica que se ha puesto de manifiesto con mayor vigor en las últimas décadas, en una dimensión que privilegia la jerarquización de las diversas subjetividades supeditadas a una sola entidad.

Desde la perspectiva que se ha asumido, lo sagrado es una experiencia marcada por una tradición que genera sus representaciones en la práctica agrícola, de modo que permite entender que las imágenes a las que se les otorga una volición son expresiones de una clasificación básica, que tienen un principio fundamental: la jerarquía. En cierto modo, la imagen de los santos colocada en el contexto mazahua se configura bajo las prioridades que ha marcado el catolicismo acerca de la vida de los santos. Sin embargo, la cuestión de que algunos animales se le relacionen permite vislumbrar procesos de fusión y superposición simbólica—que subyacen a lo que genéricamente se ha llamado sincretismo— dentro de la estructura de control social de esta región.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix

1989 "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, México, UNAM, IIH, pp. 107-133.

1998 *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Bartolomé, Miguel Alberto

2005 "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", en *Revista Diario de Campo*, Cuadernos de Etnología, núm. 3, México, INAH, Conaculta.

Broda, Johanna

2001 "Introducción", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, FCE, pp. 15-45.

Chávez Arellano, María Eugenia

2003 *Identidad y cambios culturales. Los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo*, Estado de México, Universidad Autónoma de Chapingo.

Cortés Ruiz, Efraín

1972 *San Simón de la Laguna*, México, INI.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia

2000 *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac*, Colegio de Michoacán, BUAP.

Galinier, Jacques

1990 "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", en *Anales de Antropología*, núm. 27, México, UNAM, pp. 251-267.

2006 "El Panoptikon mazahua: visiones, sustancias, relaciones" en *Estudios de cultura otopame*, año 5, núm. 5, México, UNAM, pp. 53-69.

Gruzinski, Serge

1988 *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, IFAL.

Iwanska, Alicja

1971 *Utopía y purgatorio*, México, SEP.

Lok, Rossana

1991 *Gifts to the dead and the living: Forms of exchange in San Miguel Zinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*, Leiden University, Centre of Non-Western Studies.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, IIA.

1983 "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, UNAM, IIA, pp. 75-87.

1992 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza.

1998 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, IIH.

1999 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIA.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

- 2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, Johhana y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta, pp. 47-65.
- 2008 "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en López Austin, Alfredo y Millones, Luis, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Era, pp. 15-144.
- 2009 "Dios en el cuerpo" en *Dimensión antropológica*, vol. 46, año 16, México, INAH, pp. 7-45.

Lugo Silva, Francisco y Roberto Martínez González

- 2005 "Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica", en *Anales de Antropología*, núm. 39, tomo II, México, UNAM, pp. 231-253.

Martínez González, Roberto

- 2008 "El nagualismo en época prehispánica y colonial", en *Diario de campo*, núm. 97, México, Coordinación Nacional de Antropología e Historia, INAH, pp. 10-20.

Medina, Andrés

- 2001 "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía" en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, FCE, pp. 67-163.

Meillassoux, Claude

- 1993 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XX.

Oehmichen Bazán, Cristina

- 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM, IIA, Programa Universitario de Estudios de Género.

Olivier, Guilhem

- 2004a "Tlantepuzilama: Las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, México, UNAM, IIH, pp. 245-271.
- 2004b *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE.

Pitarch, Pedro

- 2006 "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruiz (coord.), México, UNAM, IIF, pp. 67-89.

Soustelle, Jacques

- 1936 "Le culte des oratoires chez les otomies et mazahuas de la region d'Ixtlahuaca", en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología y Folklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, vol. 3, México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 97-117.

Villa Rojas, Alfonso

- 1947 "Kinship and nagualism in a tzeltal community, Southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, Blackwell, pp. 578-587.

Wolf, Eric

- 1990 "Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions", en *American Anthropologist*, vol. 92, núm. 3, pp. 586-596.
- 2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS.



RESEÑAS

