

Entre lo humano y lo no humano. Religiosidad indígena en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla

Yuribia Velázquez Galindo ¹

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es mostrar, apoyándome en información etnográfica registrada directamente en campo, las formas de relación que establecen los miembros de una localidad nahua de la Sierra Norte de Puebla con su Santo Patrón. A lo largo del texto, busco demostrar que, a través de la ritualidad nahua –familiar y comunitaria–, se transmiten contenidos del mundo que dan vigencia a una ontología relacional que define al Santo Patrón como una persona interdependiente, dotada de agencia, que es integrado a la vida colectiva porque es capaz de establecer relaciones de reciprocidad con los humanos y de comunicarse con ellos a través de diferentes medios y utilizando diferentes corporalidades

Palabras clave: ontología nahua, religiosidad, interdependencia, reciprocidad, narraciones

Between the human and the non-human. Indigenous religiosity in a Nahua community in the Sierra Norte de Puebla

ABSTRACT

The objective of this work is to show, the forms of relationship established by the members of a Nahua locality in the Sierra Norte de Puebla with their Patron Saint. In this work I seek to demonstrate the existence of a relational ontology where the Saint is integrated into collective life as a person endowed with agency and capable of establishing reciprocal relationships with humans and communicating with them using different corporalities.

Keywords: Nahua ontology, religiosity, interdependence, reciprocity, narrations

1 Investigadora adscrita al Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana. Correo de contacto yuvelazquez@uv.mx

Desde el punto de vista europeo, salvar las almas de los nativos paganos e imponer la religión cristiana fue una de las justificaciones ideológicas para invadir América, sin embargo, a cinco siglos del inicio del proceso evangelizador es posible encontrar, en espacios tanto rurales como urbanos, acuerdos colectivos sobre la realidad que expresan una visión particular del mundo que no encuadra con la visión dualista europea, sino que más bien expresa inversiones lógicas y límites fluctuantes o difusas entre lo individual y lo colectivo, lo humano y lo no humano, lo natural y lo cultural, lo sagrado y lo profano.

Asumo que abordar el análisis de los mundos y de la ritualidad indígenas es un tema complejo ya que el investigador no sólo se encuentra con la resultante histórica de creativos procesos de adaptación explicables por la presión colonial, sino con actuales conflictos ontológicos que expresan luchas y resistencias, articulando de manera dinámica sentidos y significados de larga data, con nuevas formas y contenidos.

En este trabajo busco demostrar que a través de la ritualidad nahua – familiar y comunitaria- se transmiten contenidos del mundo que dan vigencia a una ontología relacional que define al Santo Patrón como una persona interdependiente, dotada de agencia, que participa de la vida colectiva, interactúa y mantiene relaciones de reciprocidad con los demás seres humanos y no humanos del entorno, con quienes se comunica a través de diferentes medios y utilizando diferentes corporalidades. La información etnográfica que presento se obtuvo a través de entrevistas antropológicas y observación participante y es producto de una investigación que abarca más de 5 años de estancia efectiva en campo a lo largo de 23 años en la Sierra Norte de Puebla, cuyo objetivo ha sido comprender cómo es significada la realidad desde la perspectiva de los actores nahuas.

El escrito se divide en tres apartados; en el primero discuto brevemente algunas categorías teóricas, en el segundo describo características muy generales del lugar y de la población en estudio, en la tercera parte describo la relación que los pobladores establecen con su santo patrón, y finalmente cierro el trabajo con algunas reflexiones.

a) Construir y sostener realidades para habitar en ellas

Los seres humanos para sobrevivir, históricamente han generado en colectividad dos tipos de convenciones sociales: un lenguaje común y, con base en él, una definición compartida de la realidad capaz de brindar los axiomas básicos -o claves ontológicas- de un universo con sentido en el cual sea posible ser y actuar. Ambas elaboraciones colectivas corresponden a un cierto espacio-tiempo, es decir, son situadas, por tanto, se corresponden tanto con los elementos del entorno como con las prácticas utilizadas para subsistir, que al ser dotados de sentido y significado se transforman en un mundo habitable para una base social².

Este mundo, al ser socialmente construido (Berger, 1984), es dinámico e intrínsecamente inestable, pero recibe una apariencia de estabilidad al fusionarse con los contenidos sagrados que gobiernan el funcionamiento del cosmos. Y, para lograr esta fusión, es fundamental la transmisión de las narraciones que explican cómo es que el mundo ha venido a ser³ ya que contienen el sentido que articula los axiomas ontológicos básicos que se expresan en la práctica social⁴. En el caso de los nahuas de la Sierra, a estas narraciones se les conoce como “cuentos que son verdad” (Velázquez, 2018) y circulan libremente en la oralidad inter e intrageneracional, aunque cabe reconocer que su transmisión ocurre principalmente en la intimidad de los hogares, generalmente, de abuelos a nietos.

En el caso de los grupos étnicos, existe una articulación profunda entre la lengua, la práctica social que sostiene el mundo cultural y la religión. La religión, como señala Berger (1984), en el marco de la lógica expuesta puede ser entendida como una institución social que brinda realidad a una definición o visión propia del cosmos, -mediante su reconocimiento colectivo- por parte de una base social. Y, a través de la ritualidad, es la encargada de recordar los consensos sociales sobre el mundo, particularmente en momentos de crisis individual o colectiva, ya sea a través de la transmisión verbal y/o performativa

2 La base social son los individuos organizados que realizan los procesos necesarios, mediante su actividad, para que el mundo social se mantenga y reproduzca continuamente. Esta base social constituye la estructura de plausibilidad, en tanto que el mundo que producen es real y plausible para ellos.

3 Las narraciones, generalmente integran intervenciones de seres no-humanos.

4 En estas narraciones se encuentran las normas que regulan la expectativa de comportamiento social

de las narraciones. En este trabajo utilizo el concepto de ritualidad familiar cuando me refiero a la transmisión interfamiliar de estos contenidos en el ámbito cotidiano, mientras que utilizo ritualidad colectiva cuando ocurre en el marco de las actividades comunitarias.

Sin embargo, estos mundos socialmente contruidos y mantenidos —a través de la práctica religiosa— no son estáticos en el tiempo, también están sujetos a cambios producidos por la creatividad individual o por el contacto con personas que poseen visiones distintas sobre el funcionamiento del cosmos o, en otras palabras, cuya realidad descansa sobre sentidos y axiomas ontológicos distintos. El término ontología se deriva del griego *ontos* (el ser) y *logía* (estudio de), y, desde la filosofía, la ontología es la ciencia que estudia al ser y que busca una explicación de la existencia, de las diferentes entidades que componen el universo, sus propiedades, eventos, procesos y relaciones que se expresan en una realidad compartida, por tanto, busca indagar en el modo en que se codifican las reglas que hacen posible su funcionamiento y que establecen las lógicas sobre las cuales se desarrolla una determinada epistemología o forma de conocer, ya que dependiendo de cómo son definidos los elementos del universo serán las estrategias por las cuales estos pueden llegar a conocerse, por tanto las ontologías se encuentran ligadas de manera profunda a las epistemologías.

La creatividad humana y la diversidad de ambientes explican la existencia de múltiples realidades. Se puede decir que lo universal humano es la capacidad de crear mundos, mientras que lo variable son los sentidos y axiomas ontológicos que los sostienen, los cuales no escapan al dinamismo ni a la transformación dejando ver, como señala Wagner (2019:111) que es imposible volver predicado, regla, gramática y léxico, o necesidad, rigidez y paradigma a la variedad del pensamiento y la acción humanos.

En el caso de México, y en general en Latinoamérica, ha sido evidente el contacto con un modelo ontológico que se encuentra fuertemente asentado en la dicotomía cultura-naturaleza sobre la cual se erigió el modelo de dominio colonial y posteriormente, el actual sistema económico capitalista. Este modelo toma como certeza que la naturaleza es unívoca e integra a todo aquello que ya está dado y que existe —como objeto— de manera independiente del hombre, mientras que todo aquello que ha sido construido por el hombre —el único sujeto

activo dentro de la historia-, es cultura. Bajo este principio, los dominadores han erigido una formación cultural como la más avanzada, porque ha generado la ciencia y la valora como la forma adecuada de acceder al conocimiento de una realidad unívoca y autónoma que corresponde a lo natural (Blaser y De la Cadena, 2009); mientras que coloca en un nivel inferior a las culturas que describen formas diversas y, desde su perspectiva, parciales o equivocadas de aprehender o representar esa realidad *natural*.

El uso político de la naturalización jerárquica de la diferencia fundamenta el desprecio hacia formas onto- epistémicas diferentes, que se logra mediante la construcción de sus productores como seres ignorantes, retrasados, inferiores, locales e improductivos (Souza, 2010:22-28). En este sentido, los conflictos interculturales muchas veces expresan conflictos ontológicos en sus bases más profundas, que incluso llegan a afectar el quehacer académico y que hacen necesario un replanteamiento de los supuestos que guían nuestro actuar, para lograr una mayor comprensión de las personas con quienes trabajamos.

Una breve revisión al estudio antropológico de la ritualidad indígena en México permitirá notar la expresión de la problemática enunciada. En esta vista somera de los estudios sobre el tema, cabe señalar que el hecho de que los análisis o la ausencia de ellos surgieran como parte de una corriente, no implica que la perspectiva se haya superado históricamente, cada propuesta continúa actualmente: Desde la perspectiva del indigenismo (Gamio, 1945) y de la antropología marxista, que tuvo su auge entre los años 70 y 80, ha sido evidente la ausencia de su análisis, derivada del prejuicio que implica ver la ritualidad como una expresión del atraso y de la superstición, que deben ser erradicados para alcanzar el desarrollo. Los estudios sobre el sistema de cargos marcaron una línea de análisis en la antropología mexicana, sin embargo, estuvieron más enfocados en la antropología política que en la ritualidad, entendida esta más bien como una parafernalia obligada para alcanzar el control social, mediante múltiples formas, por parte de los caciques indígenas.

Desde la antropología cultural norteamericana, en su primera fase, los estudios sobre la ritualidad estaban enfocados en analizar el cambio cultural con base en la identificación de los elementos cristianos de origen europeo o bien indígenas de origen prehispánico (Foster, 1985) que se expresan en el marco de una actividad ritual, con muy poco interés en la creativas, novedosas y

significativas expresiones actuales. Los estudios que combinan la antropología marxista, las propuestas norteamericanas de los años 50, el estructuralismo y la reciente inclusión de la propuesta de núcleo central expuesta por Abric (1994; 2001:18-28) en su teoría de las representaciones sociales, dieron origen al enfoque mesoamericanista que analiza la ritualidad como parte de un sistema de signos y significados que articulan, en torno a un núcleo duro (López Austin, 2001), configuraciones relativamente comunes en amplias regiones espaciales;

En México también encontramos estudios derivados de la antropología simbólica, que si bien analizan la ritualidad como un sistema de signos y significados particulares, “no toman en serio” las explicaciones que brindan los actores sobre su propio hacer, generando propuestas vinculadas a los modelos onto- epistémicos dominantes; y finalmente encontramos nuevas propuestas surgidas en la última década que integran las explicaciones nativas y, desde la información etnográfica, proponen repensar las categorías teóricas y cuestionar los supuestos ontológicos que les subyacen.

El texto que pongo a consideración y otros más que he elaborado intentan tomar como base empírica la práctica social nahua y las explicaciones que los actores dan sobre su actuar, como estrategia para acceder al sentido y significado de la realidad que habitan. A lo largo de los años, he encontrado que articulan su realidad con base en una onto- epistemología que es distinta a la dominante. Por ejemplo, para los nahuas el entorno y sus elementos –o lo que nosotros llamamos naturaleza- no es objetivizado para conocerlo, sino subjetivizado y dotado de actitud intencional, ya que desde su perspectiva la forma del otro es la persona. En este sentido, si la forma del otro es la persona, como consecuencia lógica, para un especialista ritual, la forma de conocer el origen de un evento consiste en identificar al agente actuante y la causa de los estados intencionados que le llevaron a actuar. Ambos aspectos coinciden con lo encontrado por Viveiros de Castro entre grupos amazónicos.

Otro punto de coincidencia en ambas perspectivas es la existencia de una identidad primordial entre humanos y no- humanos que, en el caso nahua, radica en que todos los seres, aunque difieran en la forma, poseen yolotl y por tanto entendimiento, sentimiento y voluntad; y tanto las corporalidades como el cuerpo mismo no son algo dado sino que deben ser construidas en y para la práctica social. Sin embargo, a diferencia del mundo amazónico que

se organiza bajo la lógica de la competitividad y el dominio, la realidad nahua se configura bajo un modelo de interdependencia que se expresa en redes de intercambio de bienes y trabajo que se entregan a otros como expresión de amor y respeto, tanto entre los seres humanos como con y entre los diversos seres no humanos que habitan el mundo (Good, 2005).

El modelo de interdependencia nahua, si bien establece que las personas se necesitan unas a otras para poder actuar, al igual que el modelo melanesio (Strathern, 1988), la acción -a pesar de ser motivada por otros mediante la generación de subjetividad activa (Magazine, 2015)- pertenece a quien la realiza, en este sentido la acción se coloca en un ámbito fluido en el que solicitar, dar y recibir configura la actividad primordial de estar en el mundo. Siguiendo a Magazine (2015) puedo afirmar que los nahuas con quienes he trabajado están más interesados en generar personas y subjetividades que en obtener objetos y cosas, los cuales, para ellos, son un obvio resultado de la interacción social. Para hacer comprensible este modelo, una interlocutora me explicó:

“...por acá andan diciendo el que no transa no avanza...le digo a mi hijo que no vale *tener* dinero...le digo, lo que de veras vale es *ser* trabajador y responsable, la gente busca [confía en] gente de respeto para que le eche la mano o qué cosa, no busca quien lo engañe... si tu respetas, le digo, así no falta el trabajo” (la cursiva es mía).

Como es posible apreciar, desde la perspectiva nahua el valor está enfocado en la construcción de la persona como un sujeto responsable capaz de participar de redes de reciprocidad más que en el tener o producir objetos, los cuales como señalé anteriormente son vistos como un resultado lógico de lo anterior.

b) Una localidad de la Sierra Norte de Puebla.

Naupan es cabecera municipal del municipio que lleva el mismo nombre y se localiza en la Sierra Norte del Estado de Puebla. Sus pobladores son hablantes del náhuatl como lengua materna y, en su mayoría, bilingües del español; más del 80% de su población cultiva la milpa para el autoconsumo familiar y siembra otros cultivos para la venta. Durante los últimos diez años

se ha ampliado el número de pobladores que se dedican exclusivamente al comercio y a los servicios, aunque también existe una cooperativa de bordadoras. La religión más importante es la católica, a lo largo de más de veinte años han tenido relaciones diversas con los sacerdotes, algunos han sido muy cercanos a las festividades locales y otros se han mostrado en franco rechazo hacia las costumbres locales. Desde el 2015 el sacerdote que habita en la localidad es originario del lugar y forma parte de la pastoral indígena.

Las festividades tradicionales se han articulado con el ciclo agrícola: se celebra el 2 de febrero a la Candelaria y la bendición de la semilla; durante la siembra se realiza un ritual a través del cual se alimenta a la tierra para que se fortalezca y sostenga a la planta; como fiesta movable se celebra el carnaval y al “dueño del monte”; el 3 de mayo a la Santa Cruz y la fiesta del agua.

Estas festividades están orientadas a interactuar con seres no humanos llamados genéricamente “aires” o *yeyekatlame* que forman parte del mundo nahua. Cada uno de ellos es una emanación de Dios Padre Principio de todas las cosas, porque como señala un tlamatike “En el principio Dios se dividió en muchos, así como los dedos de la mano se dividen en dedos” y también cada uno posee una individualidad que se conserva desde el principio de los tiempos cuando cambiaron su forma y, para ayudar a los seres humanos a vivir su vida, se transformaron en tierra, agua, fuego, viento, sol, luna, cerros, árboles, cuevas, piedras, plantas y animales, en todo lo que nosotros llamamos “naturaleza”. Mediante las fiestas realizadas en los lugares que habitan y que se conocen comúnmente como enfloramientos, se les agradece a estos seres su ayuda, mediante el ofrecimiento de alimentos, flores, copal música y danza.

A esta cosmología se ha integrado de manera coherente y dinámica el culto a diferentes santos católicos, que también han tomado su lugar en la creación del mundo con base en sus atributos o bajo la forma de sus animales asociados. En este trabajo, por razones de espacio, sólo abordaré la relación que los pobladores de la localidad tienen con San Marcos, el Santo Patrón de la comunidad que se celebra el 25 de abril y cuya fiesta tiene una duración de una semana.

c) El santo patrón de la localidad

El Santo patrón, en su forma externa, es una hermosa figura de San Marcos Evangelista, el judío que según reporta Bultes(1991:65) fue interprete de San Pedro, que hizo milagros y que murió en Alejandría martirizado por los infieles. Los atributos más importantes del santo son: tener una capa para proteger a sus devotos; un libro que –desde la perspectiva local- significa el conocimiento; un bastón “que usa para defenderse”; y un pequeño leoncito a sus pies, “que es su nahual”.

San Marcos es un ser no humano con personalidad propia, tiene gustos particulares además de entendimiento, sentimientos, intención y volición, es decir, tiene *yolotl* o corazón al igual que los seres humanos y, al igual que ellos, es poseedor de un *nahual* que representa su fuerza o *chicawalistli*. Algo que es muy importante es que está en Tlatípac, como todos los *yeyekatlame*, desde el principio de los tiempos, para ayudar a todos los seres humanos que lo soliciten.

Durante una de mis primeras estancias de campo pregunté a un anciano sobre el origen del Santo patrón; hablar de este tema es algo delicado y ameritaba que cada vez que decía su nombre se levantara el sombrero en señal de respeto. El me respondió que él Santo Patrón estaba allí desde el origen del mundo, me contó que, según las historias antiguas que a él le habían contado sus abuelos, el primer *teocali* al Santo lo hicieron “en una sola noche” algunos soldados de Moctezuma “que hablaban puro mexicano”. Mientras dormían en la cima del cerro, el Santo se presentó en el sueño como un hombre anciano y sabio, los soldados al ver que el lugar tenía *fuerza* no sólo construyeron el *teocalli* sino que decidieron quedarse allí, ellos fundaron el pueblo de Nayopa, que significa cuatro caminos. Me contó que hace muchos años el Santo era de piedra y después llegó la imagen que se encuentra en la iglesia.

Desde la perspectiva nahua los cerros son seres primordiales no humanos, que se manifiestan en la vida cotidiana bajo formas humanas, como *ixpochtepetl*, el cerro de la muchacha que fue quien, bajo la figura de una joven, enseñó a tejer fajas en telar de cintura a las mujeres del pueblo. Cada cerro tiene su historia, como el *tlaxpanaltepetl*, cerro de la barredora o el cerro

del flojo, que son cerros cercanos, que, por cierto, el Santo sale a visitar cada cierto tiempo.

Me explicó que *Toteko* San Marcos es el dueño del cerro sobre el cual hay varios pueblos y me dejó claro que, como “dueño”, tenía bajo su encargo todo ese territorio, pero que se extendía más allá porque la gente que llega al mercado los lunes le lleva “promesas” y también a ellos se compromete a cuidarlos. A continuación, cito un fragmento de la plática:

Le decimos *Toteko* san Marcos en mexicano se dice el “dueño” o patrón, no quiere decir que lo compró, el cerro... no, como quien dice... el es el cerro y cuida todo, las personas, las milpas, los cafetales, los árboles, las plantas, animales, ríos, cascadas, lagunas, cuevas... cuida todo y ¿Para quién? Ni modo que para él solito...pos para nosotros pa' que no nos falte nada, porque ¿sabe qué? Todo lo que está en el mundo... ese pájaro, esa plantita, todo es para nuestro bien, todo sirve nomás que a veces no sabemos bien pa' qué.

Como es posible apreciar en esta cita, el Santo Patrón *es* el cerro mismo y cuida a todos sus habitantes que son significados como benévolos para la conservación de la vida. Aunque cabe señalar que en los espacios agrestes del cerro llamados localmente “el monte” habitan los *amokuale yeyekatlame*, que son seres que en algún momento fueron humanos pero que no tuvieron comportamientos adecuados, ellos, aunque aplican castigos a los seres humanos, no son necesariamente malignos. Pero se cuenta que siempre están al pendiente del comportamiento humano –en especial en lo que se refiere al uso de los recursos silvestres y al trato interfamiliar-, una interlocutora me señaló que ellos:

...no son malos, ayudan en muchas cosas...lo que pasa es que juzgan y castigan, por eso la gente les tiene miedo. Dicen que si alguien pega a su mamá se encanijan y mandan la tromba, los vientos fuertes para que destruyen la cosecha o le dejan la mano torcida al hijo golpeador. No son como el agüita de manantial o el sol que no juzgan, no preguntan si te portaste bien o no, el agüita igual le quita la sed a cualquiera, así como el sol no pregunta nada al que calienta.

El Santo Patrón está en el mundo para ayudar a los seres humanos y es un guardián y vigilante, tanto del territorio como de todas las personas que confían en él. Es de conocimiento común que se hace visible por la noche –en

estados de vigilia o semivigilia- como un anciano que va caminando a lo lejos. Cuentan que tiene su cabeza blanca por las canas y que va vestido a la usanza antigua con camisa y calzón de manta blanca, huaraches de tres puntadas, lleva su capa bajo la forma de un algodón doblado al hombro, tiene un libro de oraciones en una mano, su bastón de madera en la mano y va acompañado de su nahual -el leoncito-, transformado en perro. Me narraron que justo bajo esa forma es percibido en los sueños por los enfermos, a los cuales acude a curar de enfermedades graves mientras duermen, como es el siguiente caso:

Hace poco mi comadre Lupe se puso enferma, muy grave ya casi no comía todos estábamos preocupados, sus hijos le buscaron padrinos de saca-misa, para ver si así se mejoraba. Los padrinos de saca-misa, son una pareja de gente “de respeto”, a ellos se les pide que hablen con el santo, que hagan rezo o penitencia para apoyar la curación de los enfermos. Fueron a ver a una pareja de por acá abajo y ellos le pidieron al Santo. Por la noche, me cuenta mi comadre que tuvo un sueño. Vió a un viejito vestido de manta que se acercó a su cama y le tocó la frente y le dijo no te preocupes mijita ya verás que mañana amaneces mejor. Al otro día mi comadre ya pudo comer y se fue mejorando poco a poco. Ese viejito era el Santo patrón San Marcos.

También cuentan que envía a su leoncito, que es su nahual, a asustar a las tuzas y a los tejones que asolan los sembradíos y a las personas que asaltan en los caminos. La gente afirma que “el Santo siempre tiene mucho trabajo”, para hacerme notar este detalle una interlocutora me narró lo siguiente:

...hace mucho, llegó el norte... bien fuerte y llovía y llovía. Las cosechas ya comenzaban a perderse. Fueron a ver al Santito pero la lluvia seguía... no hacía caso. Los mayordomos pensaron en organizar una procesión para sacarlo y enseñarle al santito cómo estaban las cosechas y cuando la procesión ya estaba lista para salir... ¡dejó de llover!, allí supimos que no le gusta mojarse y si se fija, en los días de su fiesta que sale diario la procesión, nunca llueve.

Como es posible apreciar en la cita anterior, el Santo es percibido como una persona que entiende si se dialoga o convence –aunque a veces es necesario mostrarle las cosas, para que comprenda la gravedad de las situaciones que viven los humanos- para generar subjetividad activa en él y se vea motivado a actuar, en este caso particular, deteniendo el “mal tiempo”. La generación de subjetividad activa o disposición para la acción mediante el convencimiento

explica los largos diálogos que establecen los devotos con él, explicándole todas las situaciones vividas que implican su intervención directa. En más de una ocasión me fue posible observar a personas que, tras un largo rato estar frente a la imagen hablando, finalmente sacaban de su morral y dejaban frente a la imagen algunas pequeñas mazorcas con mordidas de tejón, cañas de maíz con raíces roídas por las tuzas para mostrarle la urgencia de su intervención

San Marcos también es motivado para actuar o para continuar actuando mediante la entrega de un regalo, ya sea como parte de una petición de ayuda o bien como un agradecimiento por el apoyo recibido. Este regalo es generalmente una veladora o alguna moneda, llamada localmente “promesa”, que tiene como función incentivar el intercambio y la generación de redes de colaboración. Las promesas pueden ser algo muy sencillo, como una velita o una flor, hasta enfloramientos o “fiestitas” completas que integran: invitados, coronas y collares de flores, tamales, pan, chocolate, aguardiente, cervezas o refrescos, música y danza.

Si bien la presencia del Santo ha sido permanente, en la actualidad está condicionada y es producto de un acuerdo prestablecido con sus habitantes: San Marcos trabaja de forma incansable para los humanos pero estos a su vez deben ser agradecidos y realizar la fiesta patronal anualmente, lo que implica que esa relación de intercambio recíproco está condicionada por el cumplimiento de los compromisos adquiridos entre de las partes que la constituyen.

A continuación se presenta una narración que merece citarse en extenso para apoyar de forma clara la relación que se intenta explicar. La narración circula en la localidad con diferentes versiones, en este caso fue registrada en 1999 de viva voz de una mujer que acompañó a la comitiva de rescate:

...por el año de 1950, hubo mal tiempo y muy malas cosechas, casi todo se perdió... fue a hablar mi comadre con San Marcos: ¿qué pasó, por qué resultó eso?, y nos dijo. el Santito ya no está...se fue... se lo llevaron y nomás quedó el puro palo [la imagen de madera], su fuerza [el santo mismo] se la llevaron en una jícara. Luego, luego se hizo la investigación, ¿Quién vino [a la iglesia] a dejar promesa? ¿de dónde era? ¿traía jícara de partera?

...para recuperarlo fuimos al pueblo... donde lo tenían era dentro de la iglesia. La visita [dijimos que] era para dejar “promesa”: enfloramos,

dimos tamales y bebida, mi comadre vio que allí a los pies de otro Santito estaba la jícara con San Marcos... y cuando ya estaban bien tomados los cuidadores... ¡agarramos la jícara que tenía a San Marcos y lo trajimos de regreso! Mi comadre estuvo platicando con él ¿Por qué te viniste? ¿Qué no ves que nos vamos a morir de hambre, si nos dejas? Vámonos allá hay una fiestita para recibirte, chiquita porque hubo poca cosecha. Nos comprometimos a que cada año haríamos su fiesta, así como es la costumbre y... pos sí, si quiso y se vino con nosotros, si no [hubiese querido] la jícara se hubiera puesto pesada... desde entonces los encargados de la iglesia siempre están presentes y no beben nada cuando alguien viene a dejar una “promesa” para que no se lo lleven.”

Esta narración, me ha parecido fascinante desde la primera vez que la escuché porque rompió con muchas de mis convicciones ontológicas. El Santo es el cerro, está en la imagen de madera, pero también puede no estar, como en el caso narrado arriba cuando simplemente se fue, salió dejando la imagen convertida en “puro palo”. Pero, considero, la narración señala algo fundamental: el santo es *la fuerza*, una fuerza con entendimiento, sentimiento, volición e intención que existe desde el principio de los tiempos, que es fluida, transformable y, en ocasiones, visible. El santo es ejemplo del uso de la *fuerza* -que en náhuatl se dice *chikawalistli*- aplicada a la sanación, a la protección y a la generación. Y este se vuelve el principio articulador de la conducta social.

La organización de las fiestas patronales -que tienen duración de una semana, de domingo a domingo- y la organización del ceremonial que le acompaña se lleva a cabo a través de un grupo de personas –compuestas por parejas, generalmente matrimonios o excepcionalmente por una madre y su hijo o un padre y su hija- quienes se encargan de velar por el cumplimiento de “la costumbre”. En este grupo se integran los padrinos de San Marcos – que es un cargo vitalicio-, los y las mayordomos actuales y pasados de las distintas imágenes, los cantores, las rezanderas, los encargados de la iglesia y el sacristán.

Cada miembro del grupo posee una labor específica en la organización de la fiesta y se ubica dentro de un sistema jerárquico de responsabilidades hacia los santos. A nivel comunitario, los miembros de las parejas son considerados guías para la conducta colectiva, son personas “de respeto” o *chikajtlakame*, personas *fuertes*. Ellos están enfocados en trabajar para otros, que es una de

las maneras de ser fuerte y en dominarse a sí mismos para cumplir con sus compromisos ya que no es el grupo social quien evalúa su comportamiento social, sino los mismos santos. La *fuerza* acumulada a través del servicio desinteresado lleva muchas veces al desarrollo de dones particulares: sanación, videncia, clariaudiencia, entre otros, que deben ser utilizados para ayudar a quien lo necesite. De hecho, a través del ritual llamado saca-misa, en el cual se solicita a una pareja “de respeto” que realice oraciones para la sanación de algún enfermo, es un indicativo de la capacidad de la *fuerza* acumulada por la pareja.

Además de las y los mayordomos, en el grupo organizador de la fiesta se invita a participar a algún o alguna *tlamatike*. Los y las *tlamatikame* son personas que han acumulado fuerza a través de sus vidas y han desarrollado – algunas por desarrollo de un don de nacimiento, otras gracias a sus prácticas de servicio al prójimo- ciertas habilidades o “dones”. Aunque todas las personas pueden hablar con los santos, los y las *tlamatikame* son consultados para conocer las formas correctas de realizar las celebraciones, son reconocidos como especialistas del ritual. Aunque, como en el caso mencionado, en el que “la comadre” -que es *tlamatike*- habló con el santo, también pueden apoyar para solucionar desavenencias y restablecer pactos de solidaridad entre los seres no- humanos y los miembros de la localidad.

Al igual que los ancianos en el marco de la vida familiar, las y los *tlamatikames* guían la ritualidad colectiva y otorgan las narraciones míticas que legitiman el mundo, explican su funcionamiento, los seres que lo habitan y las expectativas de comportamiento social. Durante las prácticas rituales comunitarias, como lo son la fiesta patronal y su complejísimo ceremonial asociado en tanto que a ellas asisten todos los grupos de edad que conforman la localidad, estas actividades son eventos clave de la enculturación, pues al hacer explícitos los componentes y planos del mundo nahua estos son aprehendidos por los miembros del grupo de menor edad mientras se reafirma como una realidad plausible en los miembros de edad mayor.

Ellos, la gente de la iglesia o son la cúspide de una estructura social que define el mundo como una red interdependiente y que se encarga de establecer y reestablecer los vínculos de reciprocidad entre los seres humanos y el entorno no humano generando, a través de la acción conjunta, el mantenimiento del mundo.

d) Reflexiones finales

Como he intentado demostrar, la relación que establecen con su Santo Patrón los pobladores de la localidad estudiada señala la existencia de una ontología relacional desde la cual el Santo patrón es construido como una persona interdependiente en continua interrelación con los humanos y los no humanos a través de redes de colaboración en las cuales ambos tipos de seres se motivan continuamente a actuar y a participar en intercambios de dones y acciones que se entregan a otros motivados por el amor, el agradecimiento y el respeto.

Estoy segura de que las nociones del mundo que he encontrado no son particulares de esta localidad y que su conservación no sólo es resultado de su proceso histórico particular. En este caso el proceso de evangelización se realizó de manera asistemática y esporádica por parte de los frailes agustinos durante los dos siglos posteriores a la invasión europea y, posteriormente, pasó a manos del clero secular. Durante todo este tiempo las poblaciones de la sierra conservaron una relativa autonomía que les fue conferida a los pobladores de la cabecera a partir de su reconocimiento como Pueblo de Indios, lo que favoreció el mantenimiento no oficial del *altépetl*, es decir, de la estructura organizacional prehispánica.

De esta organización, sabemos que estaba compuesta por varios pueblos sujetos que reconocían una autoridad y a una deidad particular y dentro de la cual existía una nobleza indígena y especialistas religiosos que tenían una alta jerarquía. Ricard (1987) reporta que el papel de esta nobleza indígena fue muy importante para la llamada conquista espiritual, pues ellos -quizá la gente “de respeto” o *chikajtlakame* de esa época- fueron siempre los primeros en recibir los sacramentos del bautismo y negociaban –en función de sus deidades locales y sus atributos, así como en relación con las fechas de sus festividades- el Santo Patrón que les era asignado.

De la misma manera, eran ellos quienes generalmente quedaban a cargo de la construcción y cuidado de las capillas –y de las imágenes- cuando no había sacerdotes residentes. En este sentido, considero que el importante papel de las personas encargadas de la iglesia, en la definición y mantenimiento del

Religiosidad indígena en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla

mundo indígena ha sido poco analizado, pues sus actividades cotidianas no son registradas y las acciones que nos interesa registrar siguen siendo aquellas que nos han enseñado en la escuela y que son útiles solo para corroborar lo ya sabido con resultados que continúan reflejando un mundo que –la mayoría de las veces- corresponde parcialmente o no corresponde al que viven las personas con quienes trabajamos.

Quizá en esta época en que se retoman los derechos culturales y el respeto a la voz del otro sea un buen momento para acercarnos a conocer los recursos culturales que los grupos indígenas han construido a través de los siglos y que les permiten sobrevivir en un mundo complejo mediante el apoyo colectivo, desde una perspectiva donde no existe una división tajante entre lo humano y lo no humano y en el cual la acumulación de *fuera* derivada del servicio desinteresado a los demás –enseñado por los santos- permita construir una ética social más adecuada para el mundo contemporáneo .

Referencias

ABRIC, JEAN Claude 2001 [1994 1ª ed en francés] *Representaciones y prácticas sociales*. México: Ediciones Coyoacán, S. A. de C, V con apoyo de la embajada de Francia en México.

BLAZER, M. y DE LA CADENA, M. (2009). Introduction. Red de Antropologías del Mundo (RAM) *World Anthropologies Network E-Journal*, 4: 3-10, Recuperado de: http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf

BERGER, P. (1981) *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós

BUTLER, A. (1991), *Vidas de los Santos*. Madrid: Libsa.

FOSTER, M. G. (1985). *Cultura y conquista. La herencia española de América. Jalapa*: Universidad Veracruzana.

GAMIO, M. (1945). El material folklórico y el progreso social. *América Indígena, Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, vol. 5, núm. 3.

GOOD ESHELMAN, C. (2005). *Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. Estudios de cultura náhuatl*, México: IHH-UNAM, volumen 36, 87-113.

LÓPEZ AUSTIN, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana en Broda y Baez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, México: INAH.

MAGAZINE, R. (2015). *El pueblo es como una rueda: Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.

RICARD, R. (1987). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México: Fondo de Cultura Económica.

SOUZASANTOS, B. (2005) *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Uruguay: Editorial Trilce

STRATHERN, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press

VELÁZQUEZ GALINDO, Y. (2018). *Los usos del pasado. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*, México: Universidad iberoamericana-Universidad Veracruzana

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004b). "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common*

Knowledge, Duke University Press 10 (3): 463-484.

_____ (2004a). *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

WAGNER, R. (2019). *La invención de la cultura*. Madrid: Nola editores