

Gerardo Lara Cisneros

*El cristianismo en el espejo indígena
Religiosidad en el occidente
de la Sierra Gorda, siglo XVIII*

Segunda edición

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas/
Universidad Autónoma de Tamaulipas

2009

242 + [20] p.

Cuadros, fotografías y mapas

(Serie Historia Novohispana, 80)

ISBN 978-607-02-0519-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 20 de febrero de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cristianismo/espejo.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

V

LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA COLONIAL
EN LA SIERRA GORDA

Es grande la creencia que los más indios tienen a estos hechiceros, los que los tienen por superiores que llaman madar cajoo que quiere decir hechicero grande [...] Esta maldita gente que llaman cajoos o hechiceros los veneran y tienen al modo que los católicos tienen sacerdotes: estos son a quienes se les proponen sus dudas, y en fin con sus embustes la pasan bien. Los mejor tratados, comidos y venerados son estos malditos, y les meten tal miedo a los que curan y a todos que sus embustes no llegan a oídos del ministro [...]

FRAY JOSÉ GUADALUPE SORIANO
Prólogo historial [1767]

Se suponía que todas estas opiniones ofendían a Dios; de hecho, lo que se les reprochaba sobre todo era quebrantar la importancia del hombre. Era, pues, natural, que llevaran al que las propagaba a la cárcel o más lejos aún.

MARGUERITE YOURCENAR
Opus nigrum

EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO INDÍGENA

Este apartado busca presentar cómo una región que mantuvo una centenaria tradición de frontera cultural, fue un espacio adecuado para el desarrollo de un complejo proceso de aculturación en que tradiciones mesoamericanas, aridamericanas y europeas entraron en contacto y entablaron una tensa relación de subordinación que generó intrincadas transformaciones culturales. Este proceso corrió de forma paralela aunque complementaria a otro que propició que la zona en cuestión se constituyera en un espacio marginal dentro de Nueva España. En esta región, las condiciones geográficas y humanas se contrapusieron a los intereses de gobierno, Iglesia y colonos, por lo que después de un efímero auge inicial, la comarca adoptó un aspecto de olvido, abandono e inaccesibilidad que se mantuvo hasta entrado el siglo XVIII, cuando estas condiciones cedieron ante un nuevo impulso reformador.¹

Fue entonces cuando los procesos de aculturación y de colonización hicieron evidentes las peculiaridades culturales de los habitantes de la margen occidental de Sierra Gorda. En este marco se dibujó la presencia de una identidad indígena donde el elemento religioso desempeñó una importante función.

Desde su origen colonial, Xichú y San Luis de las Paz estuvieron conformados básicamente por dos etnias: los otomíes llevados allí durante el siglo XVI y los chichimecas pames de la región. Es importante recalcar que ambos grupos están emparentados culturalmente, pues sus lenguas pertenecen a la misma familia;² por lo mismo, no resulta extraño encontrar

¹ Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*, cap. 2, 3 y 4.

² Diversos autores han notado este parentesco, el primero fue Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, trad. de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, Ateneo del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto centenario: Estado de México); Doris Bartholomew, *The Reconstruction of Otopamean*, Chicago, University of Chicago, 1965 (tesis de doctorado en Lingüística); Leonardo Manrique, "Sobre la clasificación del otomí-pame", en *Congreso Internacional de Americanistas*, Costa Rica, v. XXXIII, n. 2, p. 551-559; "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1959, v. 11, n. 40, p. 283-287; *Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)*, México, INAH, ENA, 1960 (tesis); "Análisis preliminar del vocabulario pame de fray Juan Guadalupe Soriano", en *Anales de Antropología*, México, n. 12, 1975, p. 319-333.

afinidades culturales y tradiciones semejantes entre ambos, lo que quizá favoreció la convivencia y la práctica de actividades comunes. No hay que descartar en este punto la importancia que negros, mulatos y españoles tuvieron no sólo en el plano demográfico sino en trascendencia cultural.

Es probable que el proceso de homogeneización de la población indígena en Xichú se repitiera en San Luis de la Paz pero con un mayor número de componentes étnicos. Fueron procesos similares y paralelos. Ya en el siglo XVIII resulta interesante notar que muchos de los elementos presentes en las actividades religiosas de los indígenas de Xichú se encontraban presentes también entre los de San Luis de la Paz, por ejemplo, el empleo del peyote y de huesos humanos y animales, los baños rituales, las misas indígenas, la participación de las mujeres y la importancia de las cofradías.

Resulta curioso que al hurgar entre los viejos papeles coloniales relativos a la región hasta ahora no se haya localizado registros de conflictos de importancia entre indios en la zona, lo cual no deja de ser sorprendente, ya que en otros poblados en los que también hubo presencia de diferentes etnias, los choques fueron frecuentes. Esto sucedía porque los indígenas recién congregados veían a los nuevos grupos de otomíes o tlaxcaltecas como competidores, ya que llegaban a establecer poblados y sobre todo a posesionarse de tierras que antes eran para su explotación exclusiva. Por el contrario, en Xichú, a partir de 1598, los incidentes registrados en el sitio fueron entre indígenas y españoles, en tanto que en San Luis de la Paz la convivencia entre los diferentes grupos fue regulada por los jesuitas.

Es interesante apuntar que en el cercano pueblo de Tolimán se dio una situación similar, al menos durante el siglo XVI. En este lugar convivían habitantes de tradición aridamericana, seguramente pames, y grupos otomíes dependientes de Xilotepec. Al parecer, entre estas dos etnias se había establecido una convivencia armónica que preveía la explotación del territorio de común acuerdo. Con la llegada de los españoles, y en particular del oidor Santillán, a mediados del siglo XVI la zona de Xilotepec y Tolimán presencié el establecimiento y crecimiento de múltiples estancias ganaderas, lo que propició que los naturales de la zona se vieran despojados de sus tierras y fueran sometidos a constantes maltratos por parte de los estancieros y sus criados y esclavos. El resultado fue que al igual que sucedería en Xichú años después, tanto otomíes como chichimecas pames hicieron frente común y huyeron a los cerros despoblando la región.³

³ Agradezco la información de este interesante episodio en la historia de Tolimán a la doctora Ethelia Ruiz Medrano, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, quien gentil-

La ausencia de registros que avalen conflictos entre diferentes etnias que comparten un espacio territorial no necesariamente implica una convivencia armónica. Sin embargo, en Xichú sí existe documentación en que, de una u otra formas, consigna problemas entre españoles y naturales durante los siglos XVII y XVIII. Llama la atención que estos asuntos estén vinculados con diversos aspectos de carácter religioso.⁴ El primer ejemplo de tal comportamiento data de 1598, cuando los otomíes que habían sido llevados a Xichú para enseñar a “vivir en policía” a los pames, huyeron para refugiarse en los cerros junto a sus “enemigos chichimecas”.⁵

En principio parecería extraño que un grupo de indios sedentarios adoptara la forma de vida de otros que estaban acostumbrados a vivir sin una residencia fija, pero a la luz de su parentesco lingüístico y cultural no lo es tanto. Esto da la pauta para pensar que a medida que la época colonial avanzó en Xichú y San Luis de la Paz, las diferencias entre los grupos indígenas que lo habitaban fueron disminuyendo hasta llegar a reconocerse tan sólo como “naturales” o “indios” y no tanto como pames u otomíes. En cierta forma, esto equivalía a la confirmación de la identidad propia por oposición a la del grupo dominante, que a su vez se empeñaba en marcar esta división en términos jerárquicos. Esta política de homogeneización indígena buscaba su incorporación colonial en términos de “grupo” o “casta” y no tanto de “pueblo” o “nación”. Es decir, se pensaba al indio como parte de la sociedad novohispana, eran un sector más de esa sociedad, era una política incluyente. Fue por eso que se les comenzó a ver como *indios* y no tanto como mexicas, otomíes, pames, etcétera. Por ello se impulsaron medidas

mente me comunicó la información y luego me facilitó sus notas de investigación en el AGI. AGI, *Justicia*, v. 239, “Testimonios de los naturales de Tolimán y Xilotepec en contra del oidor doctor Santillán, 1552”.

⁴ He abordado diferentes aspectos de estos problemas en Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*, cap. 5 y 6; Lara Cisneros, “Identidad indígena en la Sierra Gorda colonial: la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad”, ponencia para la Annual Meeting American Society for Ethnohistory (ASE), 1997, manuscrito, octubre de 1997; Lara Cisneros, “Identidad indígena y resistencia cultural durante la colonia en Sierra Gorda”, ponencia para el VI Congreso Internacional de Historia Regional de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, manuscrito, noviembre de 1997; Lara Cisneros, “Religión indígena en Sierra Gorda. Siglo XVIII”, ponencia para el “Segundo Coloquio Otopame”, manuscrito, enero de 1998; Lara Cisneros, “Identidad indígena en la Sierra Gorda novohispana: la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad”, en *Investigaciones religiosas*, Monterrey, México, otoño-invierno de 1999, n. 1, p. 27-39; Lara Cisneros, “El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM, IIA, UAM, 2000, v. 1, p. 337-346.

⁵ AGN, *Indios*, v. 6, exp. 1012, f. 271, Guanajuato, “Para que las justicias de su majestad, hagan volver a Xichu, jurisdicción de San Luis de la Paz, a los indios otomíes, que se hubieren ausentado, sacándolos del poder de los chichimecas.”

como la imposición del náhuatl como *lingua franca*, o las migraciones dirigidas. Una de las consecuencias de esto fue la macehualización o empobrecimiento de la población nativa.

Este proceso generó resultados inesperados entre los habitantes de la porción occidental de Sierra Gorda, pues contribuyó a formar una identidad étnica visible en una religiosidad sincrética. En el siglo XVIII esto era notorio, por ejemplo, en un alegato donde los naturales de Xichú defienden su cofradía al subrayar que el pueblo y la cofradía son *de indios* y no de españoles, quienes sólo buscan adueñarse de todo. Esta misma actitud marcó, durante la década de 1760, en el movimiento antiespañol encabezado por Felipe González, gobernador indio. En la segunda mitad del siglo XVIII, el proceso de aculturación en que vivieron los habitantes de Xichú y San Luis de la Paz había generado una identidad que encontró en el ritual religioso su expresión más elaborada.

El poco eco que las acusaciones de heterodoxia religiosa entre los indios de Xichú y San Luis de la Paz tuvieron entre las autoridades del siglo XVII y primera mitad del XVIII, evidencia cierta apatía o tibieza institucional, que se explica parcialmente por el poco control efectivo que pudieron haber ejercido sobre los naturales. Además, constituyó una peculiar actitud institucional hacia la región, que contribuyó a generar las condiciones propicias para el desarrollo del proceso de aculturación descrito antes.

El nacimiento del cristianismo indígena en el oeste de la Sierra Gorda en el siglo XVIII contó durante décadas con la complicidad silenciosa y tolerante por parte de las autoridades. Los apartados que siguen buscan desenmarañar los nexos y ligas que entretejieron la religiosidad indígena del oeste de la Sierra Gorda colonial.

EL CERRO Y LA CRUZ

En 1613, el alcalde mayor Luis Moya fue denunciado por no haber permitido la colocación de una cruz en la cima de uno de los cerros de los alrededores de Xichú. En este caso, la primera cuestión es dilucidar el motivo del conflicto y la razón por la que el alcalde mayor se opuso con vehemencia a la erección de la cruz. En la fuente no se precisa que los promotores de la erección de la cruz fuesen indígenas. Pero resulta difícil pensar en un grupo de españoles o mestizos organizándose para levantar una cruz justamente en lo alto de un cerro, puesto que ellos acostumbraban hacerlo por medio de una cofradía y dentro de los límites de los pueblos o *ex profeso* en terreno sagrado (templo, atrio o camposanto).

En contraposición puede argumentarse la conocida popularidad que gozan las cruces en las cimas de los cerros del agro mexicano. Varios autores han señalado el origen prehispánico del culto a los cerros y su vinculación con cultos acuáticos, así como la continuidad de esta identidad en la época colonial.⁶ Resulta de sumo interés constatar la fuerte relación existente entre los cultos prehispánicos y los impulsados en la época colonial, en particular las devociones a la Santa Cruz, San Juan Bautista, San Isidro Labrador, entre otros. Estas coincidencias fueron promovidas por los propios evangelizadores, quienes se valieron de ellas para cumplir con sus propósitos. El resultado parece insertar las fiestas católicas dentro del marco de correspondencias del calendario prehispánico: “Estos fenómenos mantienen una estrecha relación con los ciclos estacionales y agrícolas. Propongo la hipótesis de que su relación con las fiestas católicas actuales —si bien abarcan un sincretismo complejo—, refleja elementos importantes de la estructura del calendario prehispánico.”⁷

Por otro lado, dentro de la concepción indígena, los cerros son importantes centros de vida. De ellos depende en mucho la abundancia de lluvias y de alimentos, pues su relación con el agua y las deidades acuáticas es de primer orden, se creía por ejemplo que: “los montes [...] están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua [...] y también decían que los ríos salían de los montes.”⁸

Entre los nahuas los cerros son vistos como el punto de origen, recordemos el mito de la migración mexicana y su salida del mítico Chicómóztoc (siete cuevas), o los mitos relacionados con el Coatepec (cerro de la serpiente), etcétera.⁹

La simbología indígena del cerro llega lejos, pues se le considera como la referencia espacial más importante, al grado de ser el punto de partida en la definición misma del poblado y del espacio, es decir, de lo humano o humanizado, podría decirse *lo civilizado*. Ejemplos de esta asociación entre cerro y poblado, o entre cerro y morada son frecuentes entre los nahuas donde la presencia del cerro es lo que define el asentamiento humano, tal es el caso del poblado asociado al cerro, por ejemplo, el Coatépétl, o el Zacatépétl.¹⁰

⁶ Son varios los trabajos que sobre este punto existen, sin embargo es recomendable revisar el texto coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, UNAM, IIH, 1997.

⁷ Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Albores y Broda, *op. cit.*, p. 77.

⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 6a. ed., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1985 (Sepan cuantos..., 300), lib. XI, cap. XII, p. 700.

⁹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 215-217.

¹⁰ *Ibidem*, p. 217-218.

Los cerros tienen un claro significado asociado con la vida y la muerte; son el lugar en donde moran los ancestros, los muertos, pero también el sitio en que se concentra la vida, el agua: "Cuando fuere menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de aquí acostumbraron llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl*, quiere decir monte de agua, o monte lleno de agua."¹¹

Entre los pueblos otomianos, los cerros tienen un papel central en la vida y en el mundo simbólico. Al igual que en el resto de Mesoamérica, se les vincula con el agua puesto que "todos los rituales de los cerros hacen alusión, de una u otra manera, al elemento acuático [...] Se dice que en el corazón de los cerros existen estanques y ríos".¹²

Para los pames actuales, el trueno es una deidad de suma importancia ya que hace llover y preside la vegetación; es una deidad benéfica que requiere de ofrendas para evitar su enojo. Este numen reside en un cerro a donde las ofrendas son depositadas.¹³ Además, las cuevas de los cerros a veces contienen ojos de agua o manantiales habitados por espíritus. Así entre los pames "estos seres son los dueños del agua y los humanos tienen que vigilar que no se vayan del lugar, porque de lo contrario, se agotaría el agua".¹⁴

Por esto, múltiples ritos a la fertilidad se llevaban a efecto en los cerros, ceremonias que con mucha frecuencia estaban dedicadas también a la figura de los ancestros; y es en este mismo sentido, que el culto a los antepasados representa el complemento del ciclo simbólico del ritual, pues proporciona el vínculo-homenaje entre vida y muerte.¹⁵

Los cerros son indispensables en la concepción otomí del espacio y del mundo; dentro de su complejo juego de concepciones duales los cerros son una especie de referencia obligada para el equilibrio universal:

En el plano simbólico, las mitades están vinculadas a cerros sagrados, de los cuales son proyección en el espacio de la comunidad [...] todo espacio habitado mantiene correspondencias simbólicas con un centro ceremonial situado en un punto elevado [...] a lo largo del territorio otomí, cada unidad espacial está asociada a una particularidad marcada del relieve (cerro acantilado, cueva) donde, según la tradición, residen los ancestros.¹⁶

¹¹ *Ibidem*.

¹² Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM, IIA, CEMCA, INI, 1990, p. 555.

¹³ Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984 (Serie de Investigaciones Sociales. Colección INI, 13), p. 194-196.

¹⁴ *Ibidem*, p. 207.

¹⁵ Broda, "El culto mexicana...", p. 68.

¹⁶ Galinier, *op. cit.*, p. 112.

Entre los otomíes, los cerros desempeñan un papel central en torno de las ideas sobre el espacio; así, en el plano horizontal cada comunidad encuentra su referente en un cerro o loma y en el plano vertical el cerro también es clave. Al igual que muchos pueblos mesoamericanos, el universo otomí está compuesto por diferentes niveles o “mundos” verticales (*simhoi*). Se trata de una organización de siete niveles divididos en tres superiores o celestes, tres inferiores o infraterrenos y un plano terrestre.¹⁷

Los cerros son una especie de vía sacra entre los diferentes niveles del universo, en este sentido puede decirse que son *ombligos del mundo*, vías de comunicación o eje entre los diferentes niveles del universo: son *axis mundi*. Lugares sagrados por excelencia en donde el juego de fuerzas entre los distintos niveles va y viene.¹⁸ Son puntos de reunión de fuerzas contrarias y al mismo tiempo vías de acceso a los otros mundos; centros excepcionales para la experiencia sagrada, mística o chamánica. Son uno de los *ejes del mundo*:

La comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, *Axis mundi*, que une a la vez que sostiene, el Cielo con la Tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo [...] Nos hallamos pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un “sistema” al que se puede calificar de “sistema del mundo” de las sociedades tradicionales.¹⁹

En la visión vertical del universo, los *mundos* sucesivos no son concebidos como cerrados, no comunicantes. El paso hacia arriba o hacia abajo se efectúa por ciertos puntos específicos del espacio. El cerro es el operador por excelencia de la comunicación multidireccional. El camino que recorre el cerro es ambivalente, está cargado de energía que dependiendo del sentido en que se le tome puede ser positiva o negativa. La significación distinta; así cuando se emprende en dirección

¹⁷ *Ibidem*, p. 491.

¹⁸ En realidad la simbología de los cerros es muy amplia; así, por ejemplo, podemos verlos como modelos de la organización social del pueblo, o de los grupos de linaje: “Los cerros son a la vez reflejos y modelos de la organización social comunitaria, expresada por las nociones de altura, subdivisión y, por lo tanto, de jerarquía; así como por oposiciones entre clases (mayor/menor, masculino/femenino). Se trata aquí de un principio común a las organizaciones dualistas, que conserva un valor instrumental en ese modo de división social. Es gracias a ellas que las mitades se diferencian, se oponen. Son, de alguna manera, la imagen o el modelo emblemático de estas mitades [...] Un punto importante de la clasificación de los cerros es que sirve tanto como punto de referencia de los grupos discretos y de los domésticos como de los grupos de linaje”. *Ibidem*, p.553.

¹⁹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983, p. 38.

hacia su cima es considerada benéfica, mientras que si se le toma en sentido contrario, es decir, hacia el valle, es peligroso y nefasto. El camino es el mismo, lo distinto es el sentido en el que se transita y eso es lo que le otorga un valor diferente.

En tanto que *axis mundi*, el cerro permite una circulación en el espacio vertical, ya sea hacia el empíreo celeste o hacia el reino de los muertos. En los mitos sobre los cerros, el héroe cultural penetra en el universo abismal gracias a una cuerda con nudos, evocación de la que se amarra al dedo de los difuntos antes de su descenso a la sepultura. Señalemos un privilegiado soporte de la concepción axial arriba/abajo: el árbol, cuyo arquetipo es la majestuosa ceiba, símbolo de la fertilidad.²⁰

Los cerros son considerados espacios sacros. Así “en la región otomí de Ameyalco, Ocoyoacac y Huixquilucan [...] el más célebre santuario otomí de la región está situado en la cumbre de una montaña, el Cerro de la Campana”.²¹ No es extraño que los cerros sean el lugar elegido para establecer santuarios, altares o depósitos de reliquias; son morada de los ancestros y algunos son vistos como dioses en sí mismos.²² El cerro es un símbolo equiparable al árbol ya que ambos son *axis mundi*. En la concepción indígena del cosmos, el árbol es lo que sostiene el universo y el árbol por excelencia es el árbol cósmico: “Tamoanchan es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Infra-mundo y extiende su follaje en el cielo. Las nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos, torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo”.²³

Entre los otomianos, el culto a las cruces cobra especial relevancia, pues su dios tutelar *Otonteuctli* (Señor de los otomíes) se identifica con *Ocotecuhctli* (Señor del pino), partícipe de ritos en los que estaba presente un palo de pino.²⁴ Aún hoy es famosa una peregrinación anual en que otomíes de Toluca, Qro., y de otros pueblos visitan uno de los cerros más altos de la Sierra Gorda, el Pinal del Zamorano (*Shonte*), para adorar a “la Santa Cruz del Zamorano”, una cruz de pino.²⁵ Así es más

²⁰ *Ibidem*, p. 492, 550-551.

²¹ Soustelle, *La familia otomi-pame...*, p. 606.

²² Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, ed. facsimilar, México, Gobierno del Estado de México, 1986, p. 159.

²³ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 225.

²⁴ *Ibidem*, p. 138-140.

²⁵ Según una tradición esta cruz tuvo su origen cuando durante un sueño ésta le habló a un indio otomí (don José Cruz Pérez) y le dio un consejo para salvarle la vida, como tal cosa sucediera volvió a presentarse en otro sueño para ordenarle que fuera al cerro y que ella le daría una señal. La mencionada señal fue que la cruz apareció como una rama de un pino, verde aún, con el rostro de Cristo ya labrado, y luego le ordenó que se la llevara bajo la con-

fácil reconocer una identidad simbólica entre cerro, cruz y árbol, pues todos son considerados *axis mundi*.

Quizá fue éste uno de los múltiples puntos donde los conceptos cristianos y nativos encontraron significados comunes, donde a los ojos indígenas hubo una identidad entre ambos emblemas que se tradujo en una asociación sincrética tolerada por la normatividad imperante. Tal vez sólo algunos, como el alcalde Moya, percibieron las sutilezas heterodoxas que implicaban las cruces en los cerros. Es factible que el alcalde Moya vislumbrara pervivencias paganas o reminiscencias idólatricas en el culto a la cruz del cerro y por ello demostrara un excepcional celo y apego a la ortodoxia católica, semejante e igual de incomprendido en su tiempo que el demostrado posteriormente por autores como Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna o Pedro Ponce, cuyas obras fueron rescatadas y publicadas hasta la época moderna.²⁶ Ese celo le impidió ser sólo espectador en un episodio que con seguridad se repitió decenas de veces por aquellos años en Nueva España. La actitud de Moya es peculiar si consideramos que la religiosidad popular barroca novohispana estaba plenamente acostumbrada a ver santonas y santones que iban de pueblo en pueblo, peregrinaciones con burdas imágenes de gran veneración popular y, por supuesto, la constante erección de capillas, nichos y cruces en pueblos, caminos y cerros.²⁷ Resulta interesante pensar que el excesivo celo de Moya no encontrara eco entre sus autoridades superiores. Por el contrario, a juzgar por la denuncia en su contra, más bien parecería que él era quien se encontraba fuera de lugar.

EL USO RITUAL DE LOS HUESOS HUMANOS

El pasaje en que las indias Ana y Beatriz Jaramillo son acusadas de desenterrar huesos humanos, en 1618, es de especial interés. Este episodio es el primero registrado de lo que podría considerarse una tradición local en el empleo de huesos.

dición de que cada año la llevara de vuelta a su casa, es decir, a la cima del cerro. *Apud* Abel Piña Perusquia, "Las casas de los abuelos chichimecos...", ponencia para el Primer Coloquio Sobre Grupos Otopames, manuscrito, Querétaro, 1994, p. 5-6.

²⁶ Hernando Ruiz de Alarcón; *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* (terminada en 1629 sino hasta 1892), 2a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpacion de ellas*, 2a. ed. (edición original de 1898), México, Ediciones Fuente Cultural, 1953; Pedro Ponce, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, México, 2a. ed. (edición original de 1892), Ediciones Fuente Cultural, 1953.

²⁷ Gruzinski, "La segunda aculturación...".

Aguirre Beltrán ha señalado que durante la época colonial se creía que “mientras existan restos humanos identificables sigue habitando en esos restos un ente espiritual. De ahí su persistencia en el uso de huesos, partes las más sólidas del cuerpo del muerto, en las más diversas prácticas, entre ellas las de atracción amorosa [...] Los huesos reducidos a polvo poseen idénticas virtudes”.²⁸

A juzgar por las fuentes empleadas por Aguirre Beltrán, es posible que la práctica mágica-amatoria relacionada con los huesos sea de origen africano. La documentación referida por este autor proviene del fondo *Inquisición* del Archivo General de la Nación, y en los expedientes empleados se involucra a negros y mulatos de ambos sexos, aunque también se hace mención de algunos mestizos.²⁹ En este caso no se menciona la filiación étnica de las acusadas, la denuncia involucra a un par de mulatos. Esto invita a considerar la presencia de las religiones africanas, llevadas a Nueva España por numerosos contingentes de esclavos.

Es factible que las influencias africanas estuvieran detrás de esta ritualidad mágica, pero también resulta imposible no recordar la práctica mesoamericana de beber el agua con que se bañó al pariente muerto y que Kirchhoff ya equiparó con la costumbre común en otras áreas del mundo de beber los huesos molidos de los parientes fenecidos.³⁰

Los huesos son uno de los materiales de mayor carga simbólica dentro del lenguaje mágico-religioso de muchas latitudes. Sus significados son diversos, a pesar de ello lo más común es vincularlo con la vida y la muerte.³¹ En la mitología mesoamericana los huesos desempeñan un importante papel en la creación de los hombres.³²

²⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de Obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán, VII), p. 165.

²⁹ *Ibidem*, p. 302; AGN, *Inquisición*, v. 360, exp. 21; y v. 953, exp. 14.

³⁰ Kirchhoff, “Mesoamérica...”, p. 41.

³¹ Por ejemplo: “Thus human bones can function not only as symbols of DEATH but also as tokens of a belief in the resurrection to come. In other civilizations, their use in ritual served to diminish the fear of death”, en Hans Biedermann, *Dictionary of Symbolism*, translated by James Hulbert, New York, Facts on File, 1992.

³² Me refiero aquí en particular al mito en donde Quetzalcóatl roba los “huesos preciosos” del inframundo y, al huir, el dios del inframundo lo trata de detener mandando hacer hoyos en su camino. Quetzalcóatl cae en uno de ellos y pierde el conocimiento, regando en el suelo los huesos de hombre y de mujer que entonces fueron picoteados por las codornices enviadas por el dios del inframundo. Al volver en sí recogió su cargamento y lo llevó a Tamoanchan, donde la diosa Cihuacóatl-Quilaztli los molió y echó en una vasija sagrada. Luego Quetzalcóatl se sangró el pene sobre los huesos molidos y todos los dioses hicieron penitencia. Finalmente de la mezcla de huesos y sangre divinos nacieron los hombres. Cfr. Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Antropología), p. 25-26.

Por otro lado, entre los otomianos, los huesos humanos son portadores de una rica y amplia simbología que los vincula no sólo con la vida y la muerte sino con el culto a los antepasados, además de tener un importante papel en el ámbito de la sexualidad. Hoy en día, las comunidades otomíes les siguen confiriendo un importante y secreto significado, tal es el caso del empleo ritual de los huesos humanos entre los otomíes de Tutotepec:

El culto a los ancestros está marcado, debemos recordarlo, por un rito de clausura del osario local, *ngu to'yo* (casa de los huesos). Es efectuado en la oscuridad, con infinitas precauciones, por los especialistas tradicionales. La única vez que asistí a esta ceremonia [dice Jacques Galinier], una anciana, la chamana local, en compañía de un reducido grupo de fieles, había deslizado furtivamente en el *ngu to'yo* representaciones en papel de *zithúú*. Este ritual tan secreto es conocido en toda la sierra bajo el nombre de *s'oni to'yo* (llanto de los huesos). En esta variante tal vez muy arcaizante del culto a los ancestros, la huella física de los difuntos -en forma de cráneo- es objeto de veneración.³³

Entre los otomíes el culto a los ancestros es parte esencial de la religiosidad, está vinculado con la fertilidad y el origen. Los ancestros están presentes en prácticamente todos los actos rituales y es a ellos a quienes se debe respeto y devoción; entre las deidades principales se encuentran el Padre Viejo y la Madre Vieja, los ancestros por excelencia, representantes de la fuerza y energía vital y original, símbolo también de lo masculino / femenino y del arriba / abajo, y en cierto sentido de la vida / muerte: no hay que olvidar que el rito de la *llorada del hueso* se realiza en vísperas del día de muertos. Los Padres Viejos otomíes son el emblema del dualismo que rige su mundo. En este sentido, la relación de los huesos con la vida y la muerte parece sustentable.

En relación con el vínculo huesos-vida puede mencionarse algo más. Al parecer, entre los pueblos mesoamericanos los huesos humanos desempeñaban un importante papel dentro de la sexualidad. Así, según Alfredo López Austin, para los antiguos nahuas los huesos eran indispensables para la producción del semen, pues se creía que su origen estaba en la médula ósea.³⁴ Según este autor, los huesos pueden representar vida y no sólo muerte, porque “para los antiguos nahuas la muerte y la vida no eran los extremos de una línea recta, sino dos puntos

³³ Galinier, *op. cit.*, p. 218-219.

³⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2a. ed., 2 v., México, UNAM, IIA, 1984 (Etnología, Historia. Serie Antropológica, 39), v. 1, p. 190.

situados diametralmente en un círculo en movimiento. Así como toda vida conduce a la muerte, la muerte es generadora de la vida”.³⁵

En esta misma línea, Jacques Galinier ha señalado que para los otomíes actuales los huesos humanos tienen una importante función pues son

Fuente de la existencia, los huesos (*yo*) están investidos de propiedades muy importantes. Nos dicen los ancianos que no solamente nos permiten caminar (*yo*), sino que además acumulan una “fuerza”, el esperma, que fluye de la sustancia medular. Según la tradición, el líquido seminal se concentraría en los huesos antes de pasar a los testículos. Esta idea permite ponderar con mayor precisión el apego de los otomíes hacia los esqueletos, garantes ancestrales de una vida futura. Así, en ciertos actos terapéuticos, se utilizan huesos triturados de zopilote, ave epónima de los otomíes. En la nosografía indígena los “dolores de huesos” ocupan, como se sabe, un lugar muy importante. Todas estas prácticas permiten comprender mejor el ritual de la “llorada del hueso” que se presenta cada año, en vísperas de Todos Santos, como uno de los misteriosos llamados para la fertilización del mundo, repetido en cada celebración de la Semana Santa (Texcatepec), en el ciclo de los rituales cristianos.³⁶

La importancia de los huesos humanos en la ritualidad otomí se nutre de este concepto y por ello su empleo no es de extrañar. Es más, hoy en día, al igual que en la época colonial los huesos “una vez triturados, sirven como ingredientes auxiliares en la preparación de pociones energéticas.”³⁷

Al parecer, el oeste de la Sierra Gorda de principios del siglo XVII fue un espacio en el que las múltiples influencias culturales de una sociedad pluriétnica encontraron un espacio adecuado para la coexistencia. Un lugar con las características de Xichú de Indios pudo constituir campo fértil para el desarrollo de expresiones culturales de cepas variadas ante las cuales los naturales eran particularmente receptivos. Otro factor de relevancia en este proceso fue la *complicidad* que significaba la apatía de los religiosos que atendían las necesidades espirituales de los indios. Ambas situaciones fueron el móvil y preocupación que guiaron a fray Juan de Heredia, el denunciante de las hermanas Jaramillo, según se desprende de sus propias afirmaciones:

y así porque estos abusos y hechicerías no pasen adelante en estas fronteras de estos bárbaros donde cualquier mal ejemplo le tienen por

³⁵ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*, p. 174.

³⁶ Galinier, *op. cit.*, p. 622.

³⁷ *Ibidem*, p. 219.

ley y reciben estas cosas a su parecer por ordinarias entre los que les administramos el Santo Evangelio así yo para que se ponga el remedio que conviene por orden de este [santo] tribunal.³⁸

Es factible que a fray Juan de Heredia no le preocupara tanto la existencia de la hechicería en sí, como la del *mal ejemplo* que su existencia significaba para los indios, actitud común dentro de la justicia eclesiástica de la época.³⁹ Como complemento puede pensarse que su duda era legítima si se consideraba la endeble cristianización que para este momento tenían los indios del lugar (“cualquier mal ejemplo le tienen por ley”). Por otro lado, la preocupación se acentuaba al contemplar la actitud despreocupada de los religiosos, que tenían a su cargo la doctrina (“reciben estas cosas a su parecer por ordinarias entre los que administramos el Santo Evangelio”).

Tanto el episodio de la cruz como los de los huesos apuntan hacia la existencia de circunstancias que favorecieron el florecimiento de prácticas religiosas alejadas de la norma oficial. No obstante su heterodoxia religiosa, ambos casos quedaron sin una respuesta efectiva de las autoridades, lo que sugiere una indiferencia o desinterés. Más sólido resulta pensar en que las condiciones poco favorables en que se había desarrollado la región no ayudaban para ejercer un dominio más estricto o severo sobre la población indígena. Tal vez estas circunstancias, aunadas a la falta de recursos materiales y a las estrategias de poblamiento y evangelización en la zona, contribuyeron al desarrollo de una religiosidad indígena poco apegada a la ortodoxia de la Iglesia católica, pero solapada o aparentemente ignorada por la propia Iglesia.

EL DIOS PEYOTE

La hierba “Rosa María”, según se dijo, es el *peyotl zacatequensi* o peyote. Es una planta de vasta carga simbólica, conocida y empleada desde tiempos prehispánicos por múltiples pueblos indígenas. El peyote sólo se produce de forma silvestre y su crecimiento es lento. Contiene seis alcaloides que actúan de manera distinta en el organismo y se localizan en diferentes partes de la planta: mezcalina, anhalolina, anhalonidina, lotophorina, anhalamina y peyotina. La mezcalina es la de mayor efec-

³⁸ AGN, *Inquisición*, v. 317, exp. 43: “Carta de fray Juan de Heredia, franciscano, guardián de Xichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo hijas de Juan Jaramillo desentieran muertos y se roban sus huesos para usarlos en hechicerías.” El subrayado es del autor.

³⁹ Comunicación personal del doctor Jorge E. Traslosheros H.

to psicotrópico. Su ingestión produce efectos delirantes y alucinatorios con mucho parecido a los causados por los hongos alucinógenos y el LSD-25. Es una planta neurótropa y psicótropa, ya que produce manifestaciones de orden neurológico y altera las funciones mentales superiores, modificando transitoria o permanentemente la personalidad de quien la come. Estas características han dado al peyote un lugar preponderante entre las demás cactáceas, tanto que es considerada un dios por tarahumaras, huicholes y coras.⁴⁰

Carl Lumholtz ha apuntado que:

La planta produce en el organismo humano, cuando se toma, una gran alegría y aplaca toda sensación de hambre y de sed. Desarrolla también la visión colorida. Su sabor, cuando está fresca, es nauseabundo y ligeramente ácido, pero extraordinariamente refrescante para quien se ha expuesto a una fuerte fatiga. No sólo alivia de todo cansancio, sino que se siente renacer el esfuerzo. Otro efecto notable consiste en quitar temporalmente cualquier deseo sexual, hecho en que seguramente se funda el que los indios, por medio de curioso razonamiento, imponen la abstinencia de las relaciones sexuales como condición necesaria del culto.⁴¹

El peyote se consume de diversas maneras: molido, en té, cocido, mascado, entre otras. De igual manera, su consumo puede ser como planta seca o fresca, joven o madura y se le emplea con fines mágicos, alucinatorios, videnciales o medicinales. El peyote es, pues, una de las plantas más empleadas por los indígenas del centro-norte y norte de México. Se le utiliza para propiciar estados alucinatorios en las ceremonias chamánicas e iniciáticas, y con seguridad fue el uso que Francisco Andrés le dio en sus ceremonias de 1734.

La importancia simbólico-religiosa del peyote ha sido señalada por múltiples investigadores.⁴² Sin embargo, en este trabajo —en especial dentro del contexto del cristianismo indígena del oeste de Sierra Gorda—, me interesa resaltar dos aspectos vinculados con el empleo ritual de esta planta: uno, su relación con los procesos de iniciación chamánica y de identificación mística; el segundo, es su importante proyección en el plano de la sexualidad.

⁴⁰ Leia Scheinvar, "Peyote", en *Enciclopedia de México*, v. 10, p. 299-300.

⁴¹ Carl Lumholtz, *El México desconocido*, 2 v., Nueva York, C. Scribner's Sons, 1904.

⁴² Se puede citar entre otros a Weston La Barre, *The Peyote Cult*, Yale University, 1938 (Publications in Anthropology, v. 19; Weston La Barre, "Twenty Years of Peyote Studies", en *Current Anthropology*, v. 1, n. 1, p. 45-60; Lumholtz, *op. cit.*, Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 135-154.

Esta cactácea fue la más famosa y usada entre el amplio número de plantas alucinógenas empleadas por los indígenas antes y después de la conquista. Su uso no se limitó a la zona en la que se producía, sino que a través del comercio y de la difusión propiciada por los movimientos demográficos el empleo del peyote fue cotidiano tanto en el norte como en el centro-sur del actual territorio mexicano. Es una planta cuyo empleo, desde tiempos prehispánicos, estuvo ligado de manera indisoluble a su consumo con fines curativos, religiosos y mágicos. Por las mismas razones, sus principales consumidores fueron sacerdotes, chamanes y curanderos. Estos tres personajes guardan ciertos puntos de contacto entre sí, ya que mantienen actividades y cumplen funciones que por momentos les hermanan; los tres se parecen en el sentido de que de una u otra formas logran establecer un contacto con la divinidad a través del peyote; o bien, algunos consideran a este cactus como la deidad en sí. Para estos individuos, el consumo del peyote es un medio para acceder a niveles superiores de la realidad. Con el dominio colonial, las religiones indígenas fueron proscritas y sus diferentes organizaciones religiosas fueron desarticuladas, con mayor razón en las sociedades donde la separación entre religión y gobierno era materialmente inexistente. Por esta razón, los antiguos sacerdotes terminaron por desaparecer.

No obstante la desaparición del sacerdocio indígena, la eliminación de chamanes y curanderos era una tarea bastante más complicada. Estos individuos no se encontraban agrupados alrededor de alguna institución fácilmente desarticulable; por el contrario, a menudo surgían en un ámbito alejado de la institucionalidad y, por lo tanto, su adopción por parte de la sociedad dominante resultaba tarea de suma complejidad. Con la imposición de la sociedad colonial y ante la desaparición de las estructuras sociales y religiosas prehispánicas, chamanes y curanderos recogieron el poder sobrenatural vacante a partir de la imposición colonial. Chamanes y curanderos atesoraron el conjunto de creencias y tradiciones religiosas de sus pueblos, pero también descubrieron el mundo mágico de sus dominadores. Su labor fue de vital importancia: no sólo procuraron conservar su mundo mágico prehispánico sino que al paso del tiempo, modificaron sus viejas creencias y las fueron dotando de una nueva identificación mística católica. Entonces, chamanes y curanderos se convirtieron en mediadores entre lo sobrenatural cristiano y lo sobrenatural indígena. En cierta forma, su participación se tornó en elemento fundamental en la evolución de los diferentes cristianismos indígenas regionales.

En este momento (1734-1736) y a la luz de acontecimientos posteriores, la figura de Francisco Andrés parece vincularse con la tradición chamánica, es decir, con la de un individuo situado en una posición

periférica o marginal y dotado a su vez de una sensibilidad particular, así como de una especial capacidad para interpretar y expresar con gran intensidad las tensiones, angustias y frustraciones de su sociedad. Es en cierta medida el medio a través del cual las añejas tradiciones indígenas encuentran un refugio, pero a la vez es el agente de un cambio gradual y paulatino. Como líder espiritual de una comunidad específica —en particular de uno de sus sectores—, inmersa en un proceso de dominación, el chamán se ve obligado a proporcionar a los miembros de su sociedad una respuesta eficaz y acorde con la realidad que les toca vivir. Es por ello que el chamán cumple el papel de puente entre el saber tradicional y los nuevos elementos impuestos por los dominadores. Es un activo agente de la transformación, del cambio.

Es frecuente que el tránsito entre un individuo común y corriente y un chamán vaya acompañado de diversos elementos, como puede ser una curación mágica, una experiencia mística, un periodo de preparación, etcétera. Uno de los más comunes es el consumo de plantas alucinógenas, entre las que el peyote tiene un papel muy destacado. El empleo de este tipo de drogas implicaba la experimentación de alucinaciones que tenían por marco referencial a la propia tradición indígena. La ingestión de este tipo de plantas se convirtió en uno de los medios predilectos para comunicarse con la deidad; por un lado, comer la planta era propiciar que el dios entrara en el cuerpo del que ingería la planta y, por el otro, era acercar o impulsar el *tonalli* de la persona al mundo de lo divino. Era un proceso en donde lo humano y lo divino se entrelazaban para proporcionar al hombre la ocasión de conocer y ver más allá de lo inmediato.

Hay que considerar que el consumo del alucinógeno no está abierto a todos ni es posible hacerlo a placer: está sujeto a ciertas reglas y bajo ciertas condiciones, que de no ser seguidas ocasionarán el fracaso del contacto o, peor aún, el enojo de la deidad.⁴³ Para el caso en particular de Francisco Andrés y Xichú de Indios, resulta de sumo interés notar que en buen número de los casos de consumo de peyote registrados en diversas zonas de Nueva España se hace referencia a la presencia de un viejo o en su defecto de una pareja de ancianos. La importancia radica en que años después la personalidad de Francisco Andrés se confundiría con la de un dios viejo, un dios anciano. ¿Acaso podría tratarse de una manifestación del dios peyote?

⁴³ Por ejemplo, el consumo de este tipo de plantas debe ser en un día y hora prefijados según un calendario ritual, el lugar donde esta operación se realice debe estar “limpia” y purificada previamente, se deben guardar ciertas condiciones de silencio o de música, en ocasiones el consumo debe ser por intermediación de una doncella, etcétera. *Vid.* Aguirre, *Medicina y magia...*, p. 135-154.

Por otro lado, hay que subrayar que el peyote es una planta a la que los indígenas novohispanos se esforzaron por encontrar acomodo dentro de los nuevos cristianismos indígenas que construyeron durante la época colonial, en especial durante los siglos XVII y XVIII. Así, en 1617, en la ciudad de México, el peyote se convirtió en el “Niño Jesús”,⁴⁴ o la “Santísima Trinidad”;⁴⁵ y en 1626-1665, en la zona de Zacatecas, es conocido como “Nuestra Señora”;⁴⁶ y en 1625, en la ciudad de Valladolid, se le nombra “Santa María”;⁴⁷ con el nombre de “Santa Rosa María” se le llama en León, en 1692; y en Ixmiquilpan, año de 1704, se le denomina “hierba Santa María”;⁴⁸ en 1713, en San Juan del Río, se le nombra “Santa María del Peyote”;⁴⁹ y también se le llama “hierba María”, en 1720, en Zacatecas.⁵⁰ Todas estas identificaciones místicas fueron el resultado del esfuerzo indígena por darle un rostro cristiano al dios peyote bajo su signo femenino.

Como contraparte de estas identificaciones femeninas del peyote encontramos imágenes masculinas de la planta: en 1629, en Zacatecas, la imagen de San Nicolás se asocia con el culto y los altares al peyote;⁵¹ en Guadalcázar, año de 1716, aparece bajo el nombre de “Rosa San Nicolás”;⁵² de nueva cuenta en Zacatecas, pero ahora en 1720, se le identifica con “Cristo crucificado”, “San Nicolás” y “San Antonio”;⁵³ en Saltillo, año de 1742, se le llama “Señor don Pedro”;⁵⁴ y en 1776, en Nayarit, se lo denomina “San Antoñito”.⁵⁵

¿Acaso se trataba de dos plantas distintas?, ¿el culto del peyote era oscilante en cada región?, ¿fueron distintas las interpretaciones que cada grupo étnico dio al peyote dentro del contexto cristiano? Según Aguirre Beltrán: “La impresión que deja la lectura de los numerosos procesos instaurados contra personas que acuden al *peyote* para resolver sus ansiedades hace suponer que se otorga masculinidad a la planta cuando ésta es mencionada como cabeza o raíz; en cambio, cuando de la flor se trata, desígnasele Rosa María y se le tiene como perteneciente al sexo femenino. En el primer caso es común que se le llame

⁴⁴ AGN, *Inquisición*, v. 317, exp. 21.

⁴⁵ *Ibidem*, v. 339, exp. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, v. 356, exp. 126.

⁴⁷ *Ibidem*, v. 510, exp. 23.

⁴⁸ *Ibidem*, v. 727, exp. 9.

⁴⁹ *Ibidem*, v. 746, exp. 12.

⁵⁰ *Ibidem*, v. 781, exp. 54.

⁵¹ *Ibidem*, v. 363, exp. 30.

⁵² *Ibidem*, v. 757, exp. 20.

⁵³ *Ibidem*, v. 781, exp. 54.

⁵⁴ *Ibidem*, v. 912, exp. 72.

⁵⁵ *Ibidem*, v. 1104, exp. 24.

peyote".⁵⁶ Una segunda hipótesis es apuntada por el mismo autor: "Otra posible explicación cabría sobre la diferenciación entre lo masculino y lo femenino: lo primero podría referirse al espécimen adulto de la planta, que es el que contiene la totalidad de los alcaloides y por consiguiente el que, ingerido, provoca la mayor intoxicación; mientras que lo segundo convendría a la planta joven, pobre en principios activos".⁵⁷ El propio Aguirre concluye: "Unas veces el color, otras el tamaño, en ocasiones el aspecto, era lo que permitía al curandero calificar de masculina o femenina la planta. Las más de las veces, sin embargo, no explicaba el hecho, lo daba por sabido".⁵⁸

Existe la posibilidad de que la denominación genérica de la planta en efecto esté asociada con su aspecto y con su toxicidad. Sabemos que durante la época de lluvias la planta disminuye su concentración de alcaloides, en tanto que en tiempo de secas se concentra; por otro lado, es en tiempo de aguas cuando su cabeza florece y reverdece, en contraste, en tiempo de secas su aspecto decae mucho, pareciera enjutzarse y encerrarse sobre sí misma. ¿No resulta lógico ligar la época de lluvias con la fertilidad femenina?, ¿qué la etapa de florecimiento de la planta no es más fácilmente identificable con la idea de una rosa, en tanto que su etapa de encogimiento y semienterramiento no se asocia más a la del cactus?

Para emprender la búsqueda e identificación del origen de las partes he decidido seguir el orden establecido por el propio documento; de forma paralela se anotan comentarios con relación a cada uno de los aspectos abordados. El primer punto corresponde al empleo del peyote o rosa maría: "se encierran en sus casas o en sus capillas a beber peyote o rosa maría que son unos hierbajos con que se privan de sus sentidos, y se enloquecen".⁵⁹

El empleo ritual del peyote está registrado abundantemente en las tradiciones mesoamericana y aridamericana, y aunque ya en otro momento he abordado este asunto —al estudiar su empleo por el "Cristo Viejo"—, aquí tan sólo me interesa resaltar una vez más la presencia del peyote asociado a un rito colectivo, y en particular dentro de un complejo cultural comandado por un dirigente-chamán identificado con una deidad, y que en el caso particular oficia su propia versión indígena de la misa católica. Resulta interesante también que en ambos casos la planta es identificada bajo su nombre femenino, *rosa maría*, lo que apoyaría la hipótesis de una ritualidad en términos de valores de género.

⁵⁶ Aguirre, *Medicina y magia*, p. 143.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

Tal vez uno de los aspectos más fascinantes en relación con el empleo del peyote se encuentra en las declaraciones de los acusados que fueron capturados con una jícara con agua y peyote, además de un grupo de músicos que al parecer eran complementarios en aquellas ceremonias. Los interrogados reiteradamente contestaron que esto “sirve de remedio para llorar y pedir a dios con más fervor”, y que la música “era para que les diera valor para pedir a dios y que también les causaba ternura, y lágrimas”.⁶⁰ Esto nos remite a la fiesta otomí de la región de Tututepec, en la que es tradicional la ceremonia de la “noche de la llorada del hueso”, y de la que me he ocupado antes. Al parecer, ya en la época prehispánica el llanto formaba parte de un principio mortificatorio en el que los hombres celebraban un ceremonial asociado con la búsqueda de lluvias.⁶¹ Otro punto de interés es el de que algunas de las ceremonias realizadas en San Luis de la Paz se efectuaban “en un lugar que se halla enfrente de un estanque que está en la orilla de nuestro pueblo”.⁶² Es decir, que se trataba de una ritualidad claramente vinculada con el agua, que recuerda bastante a las ceremonias religiosas anteriores a la conquista asociadas con la fertilidad. Es factible que en el mencionado estanque se realizara el rito del lavado de manos y pies de Andrés Martínez. ¿Es posible encontrar una liga entre la ritualidad de los indios de San Luis de la Paz a fines del siglo XVIII y el ceremonial prehispánico asociado a Tláloc y la lluvia?⁶³

RITUALIDAD INVERSA: MISAS INDÍGENAS E IDOLATRÍA

La peculiar ritualidad practicada por los indios del oeste de Sierra Gorda en el siglo XVIII se presenta como un cristianismo reflejado en un espejo, como una ritualidad católica a la inversa. Un ejemplo de esto nos lo ofrecen el caso de las misas oficiadas por Francisco Andrés y Andrés Martínez en las que éstos suplantaban al sacerdote católico, la

⁶⁰ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, “Declaración de Padre Anastasio”, 2 de enero de 1797, f. 8.

⁶¹ Sahagún, *Historia general...*, libro IV, cap. 9.

⁶² AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz”, f. 41-42v.

⁶³ Todavía en la memoria colectiva de los vecinos de Pozos, Gto., prevalece el macabro recuerdo de una tradición oral que decía que existía la costumbre de robarse a los niños para emparedarlos en las cortinas de las presas y que cuando éstas estuvieran a punto de romperse los niños lloraran y así avisaran al pueblo del peligro que los amenazaba. Relato contado por Isabel Flores Arvizu, natural de Pozos, Gto., al doctor Miguel Pastrana, comunicación personal, México, D.F., 4 de octubre de 2000.

comunión sacramental se efectuaba a través del consumo de tortillas y la libación del vino era substituida por la ingestión del agua de los baños corporales o del lavado de manos y pies del hombre que fungía como centro del culto.

Resulta interesante percatarse de que esta costumbre de bañarse y emplear el agua para beber también fue practicada en la Europa medieval. En el año de 1110, un notario de Amberes de nombre Tanchelm afirmó que era la reencarnación del Espíritu Santo y sustentador de la religión verdadera, ya que según él sólo su doctrina y reglas estaban de acuerdo con la tradición de la Iglesia primitiva. Decía que la Iglesia era corrupta y estaba equivocada y que Dios lo había enviado a él para enderezarla. Predicó en campos y ciudades y organizó a sus fieles en tres grupos jerarquizados. El primero era una especie de gilda sagrada, formado por doce apóstoles y una mujer. El segundo era un ejército de tres mil adeptos. El tercero eran los auditores, un grupo de creyentes que participaban de los festines rituales. "Sus fieles lo adoraban lo mismo que a Dios, creían que hacía milagros, *utilizaban como medicamento el agua en que se había bañado* y le hablaban de sus dones."⁶⁴

No obstante las semejanzas, parece difícil imaginar una liga entre Tanchelm y Francisco Andrés o Andrés Martínez. El camino de las coincidencias o de los principios compartidos parece más viable. La substitución de elementos importados por otros autóctonos era parte de la búsqueda de la propia identidad dentro del marco de la imposición. Al incorporar estos elementos, el rito simbólicamente dejaba de ser ajeno para transformarse en propio. Era como una estrategia de supervivencia cultural en medio de una realidad adversa e imposible de cambiar, imposible de retroceder.⁶⁵

La interpretación que los indígenas hacían de su realidad nacía de la necesidad de encontrar abrigo en un mundo que había trastocado sus formas tradicionales de subsistencia. Para los otomíes llevados a Xichú y San Luis de la Paz por los españoles, la migración debió significar un fuerte golpe pues de pronto se vieron enfrentados ante un medio natural de hostil aridez, además de tener que vivir bajo la zo-

⁶⁴ María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, 2a. ed., trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1978 (Antropología), p. 61. El subrayado es del autor.

⁶⁵ Con la expresión de *cambio* me refiero a una idea de retorno a un orden anterior. No creo que entre los indios de Xichú existiera la idea de un retorno al orden de cosas imperante antes de la llegada de los españoles. A mi parecer no existen elementos para atribuir características milenaristas, teleológicas o apocalípticas a este movimiento; no hay idea de un regreso a una época anterior, por el contrario, se trata más bien de una adecuación de la realidad en la que los mayores beneficiados serían los propios indios y los más perjudicados los hispanos.

zobra del ataque chichimeca. Por otro lado, para los pames congregados, tal vez el impacto fue mayor, pues aunque el ámbito geográfico no cambió, el resto de sus costumbres sí lo hizo. Es posible que el choque más fuerte fuera abandonar sus acostumbrados tránsitos por los montes para someterse a la vida dentro del poblado, practicar la agricultura en forma permanente y convivir a diario con otros grupos de indios que en principio debieron haber sido vistos como invasores y luego como competidores. A pesar de las diferencias entre otomíes y pames, es probable que los sentimientos de inseguridad, desarraigo y de pérdida de identidad fuesen compartidos. Tal vez esto influyera en una hipotética construcción de una identidad común basada en las afinidades culturales y lingüísticas entre ellos. Quizá no resulte tan aventurado pensar en ambos grupos enfrentando la imposición de un nuevo modo de vida y una nueva religión a partir de la construcción de un nuevo código común con el cual no sólo pudiera hacerse una lectura propia de la realidad, sino que sirviera de pauta para construir una verdad más amable para consigo mismos.

Estas misas eran el resultado de una lógica de la apropiación, donde el cristianismo es superado e impugnado. Este tipo de manifestaciones religiosas indígenas rompían con la ortodoxia y, sin embargo, no pretendían romper ni con el cristianismo ni con la estructura eclesial. En estas nuevas prácticas reconocemos la presencia de elementos propios de las religiones prehispánicas, no se trata ya de *sobrevivencias* o *pervivencias*, no enfrentamos fósiles religiosos; por el contrario, se trata de la indigenización del cristianismo, es propiamente una *conquista indígena de lo cristiano*.

En cierta manera, este tipo de manifestaciones representan también el triunfo de la occidentalización entre los indígenas novohispanos, pues es el resultado de un largo proceso de décadas de aculturación en el que al final el cristianismo es algo plenamente interiorizado y refuncionalizado por las sociedades indígenas.

Tal vez la negativa de los indios a la substitución de imágenes se debiera a una identificación del continente con el contenido. Puede ser que, para ellos, las imágenes no sólo fueran la representación de la divinidad sino algo más allá: tal vez una parte de la deidad o el dios mismo. Sin saber a ciencia cierta qué tipo de nexo establecieron los indígenas de Xichú entre uno y otro, no resulta improbable pensar en la existencia de alguna fuerte y peculiar liga entre figura y numen, entre imagen y dios.

Este tipo de situaciones son comunes en la religiosidad indígena pero no exclusivas de ella; por ejemplo, el cristianismo popular presenta algunos parangones. Tales son los cultos a la imagen de la Virgen

de Guadalupe donde el sayal es tomado como origen y fuente de una rica tradición de milagros; o el del manto de Turín, donde el lienzo es considerado divino. No obstante, en estos casos la sacralidad del objeto proviene de su contacto con la divinidad, en tanto que en el caso de Xichú pareciera advertirse la continencia de la divinidad en el objeto; es decir, algo más cercano a la idolatría. Para intentar un acercamiento a este peculiar culto a las imágenes, es necesario tratar de leerlas con los ojos del indígena:

Al paso de las décadas, de los desplazamientos de población, de las hecatombes demográficas, del infortunio de las memorias, del retroceso de la idolatría es posible imaginar que los santos sustituyeran física y simbólicamente las antiguas deidades. Ello gracias a una transición insensible, del todo opuesta a la imposición del santo patrono en lugar del dios cuyos templos, cuyas efigies se habían destruido. De yuxtaposición táctica a coexistencia aceptada, de acercamiento a sustitución, la imagen cristiana sucedió en el altar el ídolo hecho añicos. No sin ciertos cambios en la naturaleza y la transmisión de los objetos, tampoco sin ciertas “permanencias”.⁶⁶

Otro elemento que a primera vista pareciera inspirado en principios mágicos occidentales es la manipulación de las imágenes para obtener un beneficio o lograr una finalidad específica, es el forzar a la imagen a cumplir el deseo del que la manipula:

También azotan a las santas cruces con velas de cera (*sic*) y a una figura que le llaman la santa muerte a ésta le ponen un bastón en la mano diciéndole que si no le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar, y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón; un indio llamado Andrés Martínez, éste es mayordomo del patrón Señor San Luis.⁶⁷

No obstante, el principio que identifica a la imagen (objeto) con la deidad (sujeto) también parece tener un origen prehispánico.

Además, otro punto es el empleo ritual de las velas que se usaban para azotar imágenes y otras cosas. Sobre esto uno de los documentos nos dice: “Empiezan a encender velas volteadas al revés y otras teñidas de negro”. Este aspecto parece originarse en una influencia de la hechi-

⁶⁶ Gruzinski, *La colonización...*, p. 244.

⁶⁷ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “*Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz*”, “*Declaración de Padre Anastasio*”, 2 de enero de 1797, f. 2-2v.

cería occidental. En dicho pasaje se reconoce no sólo el empleo de un objeto importado de Occidente, como las velas, sino el uso del color negro que para la magia occidental está asociado a las fuerzas negativas, al igual que en la magia africana. No sucede lo mismo en el México antiguo, donde el negro, aunque asociado a la muerte, tiene otra connotación que aquí parece marginada.⁶⁸ Es interesante notar que el principio de inversión, y por lo tanto el del manipuleo de un ritual específico para obligar a las fuerzas sobrenaturales a satisfacer las necesidades o las peticiones de los hombres, es un principio que se encuentra presente tanto entre cristianos como entre africanos y amerindios. Sin embargo, la acción específica de voltear de cabeza las velas parece sugerir un origen ultramarino, la técnica de la inversión para manipular la realidad a favor del que convoca el hechizo.

Un elemento extra que se presta para la reflexión es el del simbolismo asociado al material de las velas. De esta manera, se piensa que las velas para el culto debían de ser de cera y no de sebo. Todas las velas usadas para fines litúrgicos deben contener una notable proporción de cera de abejas y ser blancas, excepto las de la Misa de Réquiem, que han de ser de color crudo.⁶⁹ Al parecer, las velas representan el cuerpo de Cristo, por lo mismo deben de proceder de una sustancia derivada de un animal *virgen* como la abeja, y no de la grasa de algún otro, como es el origen del sebo. En las antiguas costumbres europeas la virgen debía llevar en cada mano un cirio encendido, y se decía que lo hacía para demostrar que, a semejanza de las vírgenes prudentes del Evangelio, estás jóvenes permanecían prestas a recibir al esposo y además que las vírgenes deseaban ser semejantes a la luz que ilumina a los hombres.⁷⁰

Un elemento que merece ser mencionado es el empleo de los sapos en la misa. A decir verdad, el pasaje del sapo en la jícara durante la misa es un tato oscuro. La información es sesgada y breve. Sin embargo, algunas cosas pueden mencionarse. En la tradición africana, el sapo es un animal ligado al agua, la tierra y la humedad y, por lo tanto, simbólicamente es un ser afín al sexo femenino.⁷¹ Los sapos son

⁶⁸ En el México antiguo, al menos dentro de la tradición nahua, el color negro estaba asociado al norte, al pedernal y a la muerte, así como a uno de los dioses creadores, al Tezcatlipoca negro. *Vid.* Alfredo López Austin, "Los mexicas y su cosmos", en *Dioses del México antiguo*, México, UNAM, DDF, CNCA, 1995, 198 p., p. 21-29.

⁶⁹ *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, trad. del padre Zuloaga y Carlos Palomar, México, Jus, 1953, p 599.

⁷⁰ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Herder, Barcelona, 1995, p. 305.

⁷¹ *Ibidem*, p. 912. Por otro lado, Julio Caro Baroja se refiere a los sapos como parte integrante en los aquelarres de las brujas de Zugarramurdi. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 12a. ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo. Sección: Humanidades, 12), p. 226.

considerados seres vinculados con la fertilidad y la renovación. En Mesoamérica, los sapos también están asociados a cuestiones acuáticas: son los mensajeros de la lluvia y se les considera ayudantes y protegidos de las deidades acuáticas. Lo interesante es que según una tradición maya-quiché los sapos son considerados un dios de la lluvia y se dice que los sapos: “rezan mejor que nosotros para obtener la lluvia”.⁷² Además, fray José Guadalupe Soriano ha apuntado los nexos entre el baile y el sapo: “Los bailes que usan para las fiestas a sus ídolos, a unos llaman *Dapui Cocoa* que quiere decir baile del sapo, a otro llaman *Dapui Mijia*, baile del zopilote y otros infernales bailes que ellos usan.”⁷³ Es muy probable que esta ceremonia que Soriano describe esté vinculada con rituales agrícolas.⁷⁴

Este simbolismo no parece muy distante del europeo o africano ¿Podríamos pensar que la misa en la que participó el sapo fuera alguna especie de invocación para pedir lluvias? De ser esto cierto ¿no resulta sugerente la posibilidad de vincular el uso del peyote como catalizador de las oraciones y la del sapo como intermediario en las mismas peticiones?

A estas alturas, la versión indígena del culto cristiano ha incorporado elementos de uno y otro origen, pero más allá de ello está la amalgama de conceptos, el traslape de ideas o principios.

De esta manera, el culto a los santos, que cobra tanta popularidad en el campo mexicano durante los siglos XVII y XVIII, es una demostración de un proceso de aceptación sincera del cristianismo es al mismo tiempo una cristianización de las deidades prehispánicas. Ahora los santos o las imágenes sagradas se incorporan a la vida cotidiana a través de la religiosidad popular. Cofradías, hermandades, mayordomías sirven para entablar y fortalecer esos lazos de familiaridad y cercanía con las deidades, vistas ahora como santos e incorporadas de nueva cuenta a los hogares. Es como si el santo fuera parte del núcleo familiar, tan cercano que hasta merece tener un padrino, que se convierte en el compadre del mayordomo de la cofradía.⁷⁵ A estas imágenes se les piden favores pero cuando no cumplen también se les castiga azotándolas; tal parece ser el caso del complejo religioso indígena de fines del siglo XVIII en San Luis de la Paz.

Voltear las velas negras y azotar el crucifijo con velas son aspectos que pueden estar relacionados con la manipulación de deidades. El

⁷² *Idem.*

⁷³ Soriano, *op. cit.*, p. 151.

⁷⁴ Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*, p. 102-106.

⁷⁵ Gruzinski, *La colonización...*, p. 244.

principio mágico en ambos casos es prácticamente el mismo y puede encontrarse entre las culturas prehispánicas de América como en las religiones occidentales europeas.⁷⁶ En esta ocasión también es posible encontrar un antecedente prehispánico, pues, al parecer, cuando un dios no satisfacía las peticiones de los hombres, éstos se atrevían a castigarlo o incluso a golpearlo, a través de su representación, para que este cumpliera con su compromiso.⁷⁷ Se trata de una especie de contrato entre el individuo y la deidad en la que el hombre se compromete a cumplir con las ofrendas en tanto que el dios debe satisfacer las peticiones de su devoto. En caso de que alguno de los dos no cumpla, el otro tiene la facultad de penalizar al otro para que *cumpla* con su parte del trato.

Hay ejemplos de maltrato a las deidades en el México antiguo. Así, han quedado registrados insultos varios en contra del dios Tezcatlipoca, a quien unos penitentes molestos con su destino insultan al dios de esta manera: “¡Oh, Titlacauan (otro nombre de Tezcatlipoca), tú, sodomita! ¡Tú miserable sodomita! ¡Te divertiste conmigo, te burlaste de mí!”.⁷⁸ Por otro lado, aquel dueño al que se le escapa un cautivo exclama: “¡Tú sodomita, o Titlacauan! ¡Pueda sucederte lo mismo a tí! ¡Seas maldito porque me diste un cautivo sólo para burlarte de mí!”.⁷⁹ Los enfermos que no tienen mejoría, desesperados por sentir que su plegaria ha sido ignorada reclaman de esta manera: “¡Oh, Titlacauan, oh miserable sodomita! Ya tomaste placer conmigo. ¡Mátame rápido! Entonces Titlacauan curaba a algunos. No se enojaba por este insulto. Sin embargo, algunos morían por ello”.⁸⁰

Dentro de este contexto, las imágenes desempeñaron un papel preponderante, pues fueron uno de los lenguajes privilegiados por ambos mundos, una de las vías de acceso para la comunicación de las dos realidades, aceptadas y legibles por ambas partes. “Acordes o no con las normas impuestas por la Iglesia, todas se cristalizaban en torno a una imagen. Ese punto parece esencial pues aclara de qué manera el cristianismo indígena encuentra allí a la vez la expresión de una pre-

⁷⁶ Sobre el asunto de la manipulación de deidades ver los escritos Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, y Marcel Mauss, “Ensayo sobre el Don”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano [Obras I]*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970 (Breve Biblioteca de Reforma), p. 143-248.

⁷⁷ *Florentine Codex*, lib. III, cap. II, y lib. IV, cap. IX. Vid. Guilhem Olivier, “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, en *Historias 28*, México, INAH, DEH, abril-septiembre de 1992, p. 47-63, p. 53.

⁷⁸ *Ibidem*, lib. IV, cap. IX, p. 35. Vid. Oliver, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Florentine Codex*, lib. III, cap. II, p. 12. Vid. Olivier, *op. cit.*, p. 53.

sencia física, la materia de una reflexión y el soporte de una inversión personal masiva y de una solidaridad local”.⁸¹

Este proceso de adopción de la cultura occidental cristiana llevó a los indígenas décadas de esfuerzos por adaptarse a una cultura dominante e inclusiva. Años de construcción, de *invención* de una nueva cultura y religión. Tiempos en los que con frecuencia eran acusados de cometer actos que a ojos de los españoles y sus ministros eran fruto de la ignorancia o de la incapacidad intelectual, cuando no de la intervención directa del demonio. Fueron épocas de ajuste y de incompreensión mutua, pero al mismo tiempo de dominación y subordinación. Época de confusión que a final de cuentas logró,

fundiendo el significante (el objeto) y el referente (la entidad divina) [...] [dar] coherencia, una unidad a elementos tan dispares como los sacerdotes españoles, los lugares de culto, las liturgias y el calendario cristiano, la tierra, la casa, la muerte, etcétera. Parecería que el cristianismo indígena se reprodujera y orientara la percepción indígena del mundo a partir de ese apoyo omnipresente o, si se prefiere, de esta aprehensión de lo divino (en el sentido lato) que es la imagen del santo. Se trata a las claras de un cristianismo indígena pues si el santo concreta una relación personalizada, “familiarizada” con la potencia divina (conforme a la tradición cristiana), la matriz —o si así se prefiere la *forma del contenido*— sigue siendo indígena y parecida a lo que se sabe de los cultos prehispánicos. La falta de distancia entre el significante y el referente, la interpretación del signo y del sentido remiten a acciones propias de la consideración que las sociedades de antes de la conquista parecen haber reservado de un modo sistemático a su “sacralidad” [...] el hombre-dios era a un mismo tiempo la fuerza divina y la corteza, la deidad y su caparazón; las “pinturas” no representaban a los dioses, se identificaban con ellos.⁸²

El empleo de figuras de papel es un elemento de origen prehispánico, concretamente otomí, hoy en día llamados *zida^hmu*, que puede traducirse como “grandes señores venerados”.⁸³ En el texto específicamente se dice que “bailan unos muñecos”.⁸⁴ Estas figuras de papel, junto con estimulantes como alcohol y en este caso peyote en rituales otomíes, sigue empleándose incluso hoy en día en algunas comunida-

⁸¹ Gruzinski, *La colonización...*, p. 243.

⁸² *Ibidem*, p. 249. El subrayado es del autor.

⁸³ James W. Dow, *Santos y supervivencias*, trad. de Antonieta S.M. de Hope, México, CONACULTA-INI, 1990 (Presencias), p. 104. Sobre las figuras de papel, *vid.* Galinier, *La mitad...*, p. 182-188.

⁸⁴ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz, f. 2.

des otomíes. Entre los testimonios acumulados en el expediente que nos ocupa es frecuente encontrar declaraciones en las que el interrogado afirma que “le consta de vista el baile que tuvieron de los muñecos que traían estampados en un papel; que estos muñecos bailaban solos luego que Petrona les hablaba”.⁸⁵ Es claro que la idea de la animación de los objetos o de las cosas está presente entre los indios de Sierra Gorda en el siglo XVIII. Es posible que la misma idea que llevó a los indios de Xichú a asignarle un soplo divino a las esculturas de vírgenes y santos de su templo haya sido la misma que llevara a los de San Luis de la Paz a afirmar haber visto a los muñecos de papel bailando. Tal vez en ambos casos esté presente la idea del dios residente en el objeto, es decir, la compenetración entre el objeto y el sujeto.

HOMBRES-DIOSES

La vinculación que el *hombre-dios* mantiene con la divinidad es muy estrecha. Estos individuos son seres que poseen alguna cualidad especial que por diversos motivos resulta del agrado de los dioses, quienes finalmente determinan la fusión entre hombre y dios. Los *hombres-dioses* tienen la capacidad de entablar un diálogo con la divinidad y pueden prolongarlo o propiciarlo por medio del éxtasis, la posesión o la alucinación. El pacto establecido a través de ese contacto es la fundamentación de su poder. Dios y hombre se mezclan formando una pareja en un sólo recipiente, en un individuo; no por eso dejan de ser hombres o dioses. “No es fácil definir al *hombre-dios*; sin embargo, éste se origina cuando ‘algo’ penetra en los hombres y los hace participar de la naturaleza de los dioses. Al parecer, ese ‘algo’ que todos reciben en el momento del parto es más intenso en los ‘hombres-dioses’, en su papel de intermediarios y depositarios”.⁸⁶ Ese *algo* es la fuerza vital del propio dios, es el fuego divino que da vitalidad al pueblo.

Mientras la fuerza divina los hace *hombres-dioses*, estos individuos tienen poderes extraordinarios: pueden ver y cambiar el futuro o el pasado, controlar los elementos, curar o matar, etcétera. Es decir que mientras son *hombres-dioses*, el prestigio mágico personal que acumulan es infinito: ellos mismos son la fuente de ese poder.

“Como taumaturgo, concededor de los destinos, brujo de las cosas del agua, productor de tormentas y granizadas, aliado de los vientos

⁸⁵ *Ibidem*, “Declaración de María Teresa de Jesús Ramírez” f. 20v.

⁸⁶ Alfredo López Austin, “Hombre-dios”. *Religión y política en el mundo náhuatl*, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 15), p. 121.

y la lluvia, capaz de metamorfosis imprevistas, el 'hombre-dios' puede tener acceso a lo inaccesible, a los lugares sagrados de los dioses [...]".⁸⁷ Y otra cosa más, "como suele ser una imagen de los dioses del agua y, por ende, estar asociado a las sierras, a un simbolismo acuático y agrario, el 'hombre-dios' se retira a las montañas para perder la vida en su seno o, devenido inmortal, alcanzar a los dioses".⁸⁸

Muchos *hombres-dioses* utilizaban su poder para vivir en mejores condiciones materiales que el resto de la comunidad, pero no era extraño encontrar entre el pueblo *hombres-dioses* que vivían en condiciones de miseria. Aunque su destino estaba trazado desde el principio. Los *hombres-dioses* estaban condenados a repetir un arquetipo, no podían alterar el esquema, y era común que éste señalara la muerte por suicidio o por un acto ritual. A pesar de esto, se consideraba que el dios no moriría, tan sólo se iba. En el mismo sentido, se puede decir que tampoco nacía sino regresaba.

Si bien estos personajes han sido identificados en la época prehispánica, también en tiempos coloniales continuaron apareciendo.⁸⁹ No obstante, las condiciones en las que estos hombres-dioses coloniales se desarrollaron fueron muy diferentes a las que enfrentaron sus antecesores prehispánicos.

Los *hombres-dioses* de los primeros años posteriores a la Conquista surgieron como una respuesta casi espontánea de las inercias precoloniales, fueron personajes que aglutinaron las tensiones, frustraciones y descontentos generados en la sociedad con la dominación española; fueron ellos los que intentaron dar la primera respuesta en el plano ideológico ante el impacto de la Conquista. Ellos también fueron los primeros en sufrir la represión del nuevo régimen.

Para entender el nuevo culto, el referente de los indígenas era su propio pensamiento religioso, es decir, su religión prehispánica. No resulta extraño encontrar un traslape entre deidades nativas y figuras cristianas. Tal es el caso del "Cristo Viejo", figura que es una alusión directa a Cristo pero que, bajo la perspectiva otomiana, y siguiendo la estructura dicotómica de su religión, se transformó en la imagen de una deidad dual. ¿Es posible que el dios patrono de los otomíes, *Cuécuex*,⁹⁰

⁸⁷ Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de historia), p. 35.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Sobre estos personajes, *vid.* López Austin, "Hombre-dios"..., p. 184; Gruzinski, *El poder sin límites*...

⁹⁰ Según Alfredo López Austin *Cuécuex* significa "el libidinoso". *Vid.* Alfredo López Austin, *Prefacio*, en Galinier, *op. cit.*, p. 9.

fuera redibujado en una mezcla con la figura de Cristo? ¿O tal vez el dios peyote?

Cuécuex es uno de los nombres que recibe *Otontecutli*, el “Dios Viejo”, el dios del fuego y principal deidad de los otomíes.⁹¹ Es la deidad ancestral de este pueblo, es multifacético y posee doble sexo; es, a la vez, el Dios Viejo del Fuego y el Señor del Cerro. “En la antigüedad los otomíes se declaraban hijos de la dualidad divina en su figura de Viejo Padre y Vieja Madre, del Señor de los Otomíes o Señor del Pino, de *Cuécuex*”.⁹² La figura de este dios se confunde entre otros con *Xiuhtecuthli*, *Huehuetéotl*, *Ocopilli* y *Otontecutli*, además, a partir de la época colonial se le ha asociado en su forma de *Xoxeptzin* con San José y como *Ximeotzin* con San Simeón, ambos ancianos.⁹³ Esto nos recuerda de inmediato la imagen del “Cristo Viejo”, como la de un anciano, y no parece tan aventurado pensar en una transposición entre esta deidad y Cristo al representarse en la mentalidad otomiana como el “Cristo Viejo”.

Esto es correcto si consideramos que ante los ojos indígenas hay muchas similitudes entre ambos númenes: Cristo está en la cruz, la que puede ser leída como el *axis mundi* y que a su vez se identifica con el árbol del *ocote* o pino, símbolo de *Ocotecutli*; por otro lado, Cristo muere y resucita para ascender al cielo, lo que significa que va al inframundo y regresa para retomar su lugar en el control del universo. Por su parte, el dios del fuego es considerado un eje entre el inframundo, la tierra y el cielo, es a través de él que se articula universo. En este sentido, Cristo y el viejo dios del fuego (*Huehuetéotl*) son equivalentes, pues desempeñan el papel de sostén del mundo. En resumen, ambos dioses ocupan un lugar toral en el universo, ya que son su centro y se encuentran en sus diferentes niveles.⁹⁴

A juzgar por los testimonios del proceso judicial contra los naturales de Xichú, el prestigio mágico personal y el carisma del “Cristo Viejo” eran de considerables dimensiones. Es evidente que su prestigio

⁹¹ Carrasco, *op. cit.*, p. 142.

⁹² López Austin, *Prefacio...*, p. 9.

⁹³ Alfredo López Austin, “El dios enmascarado del fuego”, en *Anales de Antropología*, v. XXII, México, UNAM, IIA, 1985, p. 251-285, p. 268-269.

⁹⁴ La importancia del dios viejo o dios del fuego entre los otomíes es muy grande, de hecho, según Galinier, para los otomíes contemporáneos el significado del fuego en su interpretación del mundo es de vital importancia. *Vid.* Jacques Galinier, “El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí”, en José A. González Alcaantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Coloquio internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995, Granada, España, Diputación Provincial de Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, Anthropos, 1997 (Autores, texto y temas. Antropología, 31), p. 105-122.

entre los miembros de su comunidad, especialmente las mujeres, rebasaba los límites de los simples mortales y era plenamente aceptado y sancionado por sus seguidores.⁹⁵ La base de su poder era la consideración de sus cualidades sobrenaturales, lo cual era algo plenamente aceptado dentro de la mentalidad de estos grupos otomianos y mesoamericanos en general. ¿De qué otra manera puede explicarse que el agua que entraba en contacto con su cuerpo se sacralizaba al grado de ser usada para libarse durante el ritual?⁹⁶

Pensar que el “Cristo Viejo” era considerado la fuente misma de la divinidad, nos remite a la figura de aquellos individuos que se fundían con el dios entre los nahuas, y que Alfredo López Austin ha llamado *hombres-dioses*.⁹⁷ ¿Por qué no pensar en un *hombre-dios* otomí en la Sierra Gorda del siglo XVIII?⁹⁸

En este punto topamos con una situación similar a las enfrentadas al momento de las consideraciones sobre la cruz y el cerro, y en especial durante el pasaje del empleo mágico de los huesos humanos. Las razones son varias. La primera es el uso conocido del agua de baño dentro del complejo mundo de la hechicería colonial. Al respecto Aguirre Beltrán lo relaciona con prácticas mágico-amatorias y nos refiere lo siguiente:

El agua de lavado del cuerpo o partes de él, especialmente de las zonas erógenas o consideradas como tales, a saber: los órganos genitales externos, las axilas, el hueso poplíteo.⁹⁹ Tal agua de lavadura se administra oralmente, por vía respiratoria o, indirectamente, aplicándola sobre un objeto perteneciente al sujeto de atracción, sabiendo que en él permanece su personalidad. En ocasiones basta el uso de agua simple, aderezada con yerbas [*sic*] o convenientemente conjurada, para obtener el efecto deseado.¹⁰⁰

⁹⁵ Sobre este punto se recomienda revisar lo señalado sobre dominación carismática por Max Weber, *op. cit.*; además de las obras de Reinhard Bendix, *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979 (Biblioteca de Sociología); y Charles Lindholm, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992 (Grupo: Ciencias Sociales. Subgrupo: Política).

⁹⁶ Incluso podríamos aventurar el uso del *peyote* en este tipo de brebajes pues como ya he apuntado Andrés acostumbraba consumir este alucinógeno. Además, Aguirre Beltrán refiere el uso del *peyote* en diferentes formas, entre las que se cuentan la ingestión mezclado con agua bendita o conjuntamente con baños de vapor en el *temascal*. Por otro lado, se sabe que el consumo ritual y comunitario del *peyote* fue practicado con diferentes motivos, *vid.* Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 144-146 y 152.

⁹⁷ López Austin, *Hombre-dios...*

⁹⁸ Gruzinski, *El poder sin límites...*, propone la existencia de “hombres-dioses” para la época colonial, entre ellos uno otomí.

⁹⁹ El hueso poplíteo es la cavidad que se forma en la parte trasera de las rodillas.

¹⁰⁰ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 165-166.

A juzgar por el número de expedientes inquisitoriales en los que se hace referencia al baño ritual, tanto en hombres como en mujeres, pudiera pensarse en su origen extracontinental y por lo tanto poco tendría que ver con tradiciones americanas.¹⁰¹ Sin embargo, en los casos que nos ocupan, la relación puede establecerse más bien en función del tipo de personalidad y liderazgo ejercido en sus adeptos por Francisco Andrés y Andrés Martínez. Por un lado, el nombrarse y equipararse con la deidad misma; por otro, la aceptación y reconocimiento social de sus cualidades mágicas como *hombres-dioses*, así como su condición de sacralidad al officiar misas les confirió un matiz especial. Por ello, la condición extraordinaria de Francisco Andrés y de Andrés Martínez los acerca más a la figura del *hombre-dios* que a la del simple mortal que busca enamorar a la persona del sexo contrario por medio de artes mágicas. Los ritos de Francisco Andrés y Andrés Martínez forman parte de un culto mucho más complejo y extenso que aquellas prácticas que sólo se insertan dentro de la magia amorosa.

Esta asombrosa construcción de un discurso hormado a la realidad indígena, a veces era tolerado por los curas que preferían dejar pasar situaciones tolerables por inofensivas. Por ejemplo: aunque las autoridades eclesiásticas tenían conocimiento de las actividades del “Cristo Viejo” de Xichú desde la década de 1730, éste no fue perseguido sino hasta 1768. El límite se alcanzó al momento en que Francisco Andrés y Andrés Martínez se posesionaron como deidades capaces de sacralizar el agua por el simple contacto con su cuerpo, y se convirtieron en el centro de sendos cultos en los que ellos eran los oficiantes de misas y la fuente de lo sacro. Cuando nuestros personajes adoptaron el papel de deidades cayeron en herejía. Como cuando se decía que a Andrés Martínez “lo cogen, y lo suben arriba del altar, y lo adoran como si fuera dios, y le piden que les haga el milagro de lo que ellos quieren, y para esto lo sacan en andas.”¹⁰² Entonces fueron reprimidos.

Es fácil percibir el paralelismo en ambos personajes, lo que confirmaría la existencia de este complejo cultural en el que los indios de la región en el siglo XVIII se identifican con la imagen de Jesucristo; el hecho de que sean precisamente manos y pies los puntos medulares en el baño ritual parece confirmarlo. Estos hombres son vistos y pensados como Jesucristo, al mismo tiempo que como el Dios Viejo del Fuego, y su cuerpo es la fuente misma de lo sacro. De ahí que el agua que se

¹⁰¹ Véase AGN, *Inquisición*, v. 314, exp. 8; v. 339, exp. 26; v. 335, exp. 22; v. 356, 2a. parte, exp. 75; v. 380, exp. 302; v. 436, exp. 56; v. 486, exp. 563; v. 497, exp. 13; v. 551, exp. 122; v. 798, exp. 1 [*Apud* Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 302-303].

¹⁰² AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “*Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz*, f. 2v-3.

obtiene de sus baños no es agua común y corriente: es un líquido sacralizado por el contacto con el cuerpo divino.

Para estos indígenas, la figura de Cristo estuvo asociada con la del sol. Varios de los elementos centrales del culto entre uno y otro son equiparables aun para la mentalidad de los indígenas del siglo XX. Luis Reyes García ha señalado esta identidad y a pesar de que su análisis de elementos corresponde a grupos nahuas contemporáneos de la sierra de Veracruz, bien podría aplicarse en parte a los indios de la Sierra Gorda del siglo XVIII.¹⁰³

El mestizaje cultural entre los elementos indígenas y católicos es muy interesante, pues no se habla sólo de una superposición; es más bien una identificación de principios, es un entrelazamiento de elementos paralelos. Sobre el mismo punto López Austin dice que

La identificación de la vida de Cristo con el mito solar se debe, entre otras cosas, a los paralelismos. Uno de ellos es la semejanza entre la concepción de Cristo y la invisible hierogamia del Cielo y de la Tierra que dio como fruto al Sol. Otro paralelismo, la muerte y resurrección gloriosa de Cristo, equiparable a la inmolación, desaparición y reaparición celeste del héroe que se convierte en astro luminoso. Esto hace que en los relatos indígenas de la vida de Cristo aparezcan con mucha frecuencia y en todo el territorio de lo que fue Mesoamérica los per-

¹⁰³ Luis Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo Sol (Carnaval y cuaresma en Ichatepec)*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, 1960 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras), p. 45-51, 87-92.

<i>Indígena</i>	<i>Cristiano</i>
1. Oposición Luz vs. Tinieblas Luz = mundo actual Tinieblas = mundo antiguo	Luz vs Tinieblas Luz = Dios Tinieblas = Diablo
2. El advenimiento del Sol marca el inicio de una nueva época (el mundo actual).	El advenimiento de Cristo marca el inicio de la gracia, de la salvación del hombre.
3. Pavor a las tinieblas. Cada 52 años o en los eclipses, si el mundo quedara en tinieblas bajarían los tzitzimimeh y destruirían el género humano.	El diablo se ocupa en ocultar la verdad de Dios y trata de sumir al hombre en las tinieblas del pecado para así poder destruir el género humano.
4. El Sol Huitzilopochtli nace de Coatlicue, concebido sin intervención del hombre.	La luz de la Verdad, Cristo nace de María, concebido sin intervención del hombre.
5. Los Centzonhuitznahua, que se oponen violentamente al nacimiento de su hermano Huitzilopochtli, tratan de matarlo pero al fin son destruidos.	Los judíos se oponen a que Jesús predique el reino de los cielos, lo crucifican, pero resucita.
6. El Sol se representa en un círculo al que enmarcan rayos de luz.	El cuerpo de Cristo (Eucaristía) se expone al culto público en un círculo al que enmarcan rayos de luz (custodia).

sonajes llamados “judíos” o “reyes”, que son los dioses estelares que tratan de matar a Cristo-Sol niño o que lo matan en la cruz. No en vano uno de los pasajes más populares en la tradición indígena colonial es el de la huida a Egipto.¹⁰⁴

La identificación de estos elementos mítico-religiosos dentro de la mentalidad indígena fue un proceso que con seguridad llevó décadas de elaboración de un discurso de asimilación entre los indios. Éste fue uno de los resultados más evidentes de los alcances y límites del proceso de aculturación emprendido por los religiosos católicos. Al parecer los procesos de aculturación emprendidos por los religiosos católicos en Nueva España y, en particular, los de franciscanos y jesuitas en la zona occidental de la Sierra Gorda, fracasaron en sus intentos sistemáticos de alcanzar una reproducción idéntica de sus modelos europeos. Su labor, aunque sistemática y constante, no estuvo exenta de deficiencias humanas y materiales, lagunas conceptuales, errores de transmisión y recepción de mensajes, además de los imponderables fortuitos y provocados. La clara manifestación de este proceso queda expresada en los casos de Francisco Andrés “El Cristo Viejo” y de Andrés Martínez y sus seguidores, expresiones ambas de cultos a deidades indo-cristianas.

LA PARTE FEMENINA

Los testigos relataron una serie de incidentes de los que se desprende que desde hacía años un grupo de indios, entre los que se encontraban Felipe González y Francisco Andrés, protagonizaban una serie de hostilidades contra los vecinos hispanos, en particular si éstos eran prósperos.¹⁰⁵ También que existía una especial antipatía para con los religiosos y curas que asistían en el templo, ya que con frecuencia eran objeto de ataques, insultos y hostigamiento.¹⁰⁶ Resulta interesante constatar que en esos acontecimientos las mujeres desempeñaban un importante papel, pues eran quienes iniciaban los actos hostiles.¹⁰⁷ Casos especialmente graves fueron el incendio de la casa del padre Miguel de los Ángeles,¹⁰⁸ o los tumultos que enfrentó el cura Diana cuando

¹⁰⁴ Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zacatepec, Estado de México, COLMICH, El Colegio Mexiquense, 1997, p. 241.

¹⁰⁵ Tal fue el caso de don Joaquín de Rivera, comerciante a quien obligaron a abandonar el pueblo; AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27: f. 80v, 83r, 86v, 101v.

¹⁰⁶ *Ibidem*, f. 77r-103r.

¹⁰⁷ *Ibidem*, f. 77v, 97v.

¹⁰⁸ *Ibidem*, f. 83v, 85r, 88r, 92v, 94v, 102r.

intentó aplicar la nueva tarifa de aranceles,¹⁰⁹ emprender reformas materiales en el templo o trató de sustituir la imagen de la Virgen de la Soledad.¹¹⁰

Es innegable la fuerte presencia de la sexualidad en derredor de toda la ritualidad vinculada al “Cristo Viejo”, en especial en el asunto de los baños y la libación de sus adeptas. Aquí parecen pertinentes algunas consideraciones sobre el papel de la sexualidad entre los pueblos otomianos. Es sabido que entre los pueblos mesoamericanos a los otomíes se les conferían importantes dotes sexuales, tanto así que Sahagún refiere sobre ellos: “Y según dicen, si cuando dormía el hombre con la mujer no tenía cuenta con ella diez veces, descontentábase la mujer, y apartábase el uno del otro: y si la mujer era flaca para sufrir hasta ocho o diez veces, también se descontentaban de ella y la dejaban en breve.”¹¹¹

Esta visión sobre los otomianos era un reconocimiento explícito a una asociación emblemática del nahua sobre el otomí. Los otomianos se autoconfieren el mismo carácter, su “misión es la de erotizar el mundo. En un cosmos dividido como cuerpo humano, ellos pertenecen a la mitad inferior [...] Pertenecen a esa mitad inferior del cosmos —del cuerpo— en la que se recicla la energía decrepita, vieja, podrida, por medio del gozo carnal, del fuego del coito”.¹¹²

Este principio básico entre los otomíes se manifiesta en todos los rasgos de su cultura y su religión; al parecer todo está permeado por este principio masculino/femenino, y en el caso de las ceremonias del “Cristo Viejo” esto resulta muy claro: un grupo de mujeres que siguen a un hombre.

Por otro lado, el agua es un elemento de gran importancia dentro del código simbólico otomiano: tan sólo hace falta recordar su asociación con el culto a los cerros para valorar su trascendencia. Pero ¿qué significado explícito posee el agua?

El nombre del agua es *tehe*, que se presenta a veces en su forma contraída *the*. Es la envoltura, la ropa (*he*) de la vida, de la existencia (*te*). Esta definición hace recordar que el mundo está rodeado por un elemento acuático, “el agua grande” (*tââthe*) o el “agua sagrada” (*kââthe*), a semejanza del líquido amniótico que envuelve al feto. El agua es, en lo fundamental, un principio femenino: es la madre (*sinana*), la

¹⁰⁹ *Ibidem*, f. 83v, 89v, 95r, 97v, 99v.

¹¹⁰ *Ibidem*, f. 83v, 88v, 97v.

¹¹¹ Sahagún, *op. cit.*, lib. X, cap. XXIX, p. 604-605.

¹¹² López Austin, “Prefacio...”, p. 8-9. También *vid.* Soustelle, *op. cit.*, y Carrasco, *Los otomíes...*; y para el caso de los pames, Chemin, *Los pames septentrionales...*

fuente de la vida, elemento indispensable de la existencia y objeto de deseo.¹¹³

El empleo del agua estaba difundido en la ritualidad otomiana, que la ocupaba para ceremonias de todo género, así como en rituales terapéuticos. Al agua se le conceden importantes dotes purificadoras y lustrales.¹¹⁴ En este mismo sentido, el agua está indisolublemente ligada al baño; baño ritual que está impregnado de elementos mágicos y simbólicos, principios que con seguridad rigieron los baños del “Cristo Viejo”. Hoy en día la significación oculta (sagrada) del baño en el temascal entre los otomíes ha sido descrita así por Galinier:

“lava el cuerpo y el alma a la vez”, ya que la disolución de la impureza corporal va a la par de la revitalización del aliento (“el aire” o *ntââhi*), representación frágil del alma humana. Saliendo una noche del baño, un anciano me susurró maliciosamente al oído: *pi sa ma khââi, ti nu mââho ra neki* (mi cuerpo se ha refrescado, puedo ver la luz) [...] el temascal se encuentra naturalmente relacionado con diversas ceremonias de carácter religioso, en particular con las “promesas”, peregrinaciones regionales o nacionales [...] u otras más discretas, efectuadas en los santuarios otomíes de los cerros, pero el baño interviene sobre todo en numerosos actos terapéuticos dictados por los chamanes.¹¹⁵

En síntesis el baño sirve para *iluminar* al que se somete a él: es una purificación de cuerpo y alma.

Por otro lado, el destacado papel que desempeñaron las mujeres, primero como las iniciadoras de conflictos y luego como las principales seguidoras del “Cristo Viejo”, nos lleva a pensar en ese marcado acento en la sexualidad presente entre los otomíes que Jacques Galinier ha estudiado.¹¹⁶

Tal vez la participación femenina en las misas indígenas fuera el elemento clave para lograr el equilibrio del ritual, que de esta forma complementaríala presencia varonil del “Cristo Viejo”; otra posibilidad sería ver el caso en términos de un ritual de fertilidad donde el “Cristo Viejo” es el elemento masculino que fecunda al femenino a través de su ingestión en forma de agua. No hay que olvidar que, en 1734, Francisco Andrés fue acusado de consumir peyote en su forma de “Rosa María”, que según Aguirre Beltrán es el nombre sincrético de signo femenino de esta planta, en contraposición a los masculinos de San Nicolás, San

¹¹³ Galinier, *La mitad...*, p. 581.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 582.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 151-152. El subrayado es del autor.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 635-662.

Antonio o Señor don Pedro.¹¹⁷ Todo esto parece coincidir en el enfoque dicotómico del universo otomí.

Los diferentes momentos en la evolución de la religiosidad otomí en el Xichú de Indios de los siglos XVII y XVIII denotan influencias de diversa procedencia que fueron encontrando acomodo en una sociedad muy receptiva y en formación. Esta sociedad, de origen pluricultural, tuvo que aprender a ser flexible y tolerante ante *el otro*. Esto propició a la larga el desarrollo de ciertos patrones de comportamiento que respondían a las necesidades de la mayoritaria población nativa. La cual, además, se encontraba a la búsqueda de su identidad.

Las influencias mágicas europeas, africanas y nativas arrojan resultados muy curiosos en los que se inmiscuyen las pasiones humanas, y en las que resalta la presencia de la mujer como el medio transmisor de un conocimiento milenario en el manejo de yerbas, plantas y brebajes:

también entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una hierba que le llaman congora o la covalonga para que mueran aquellos miserables con quien ellos tienen rencor, los sujetos que lo hacen son los que siguen, en primer lugar los capitanes.¹¹⁸

Son estas mujeres que encuentran en el ámbito doméstico su principal medio de transmisión de conocimientos, y en donde los conflictos cotidianos se resuelven con recetas producto de saberes ancestrales:

Es verdad que tuvo mala versación con Jacinto Baltierra por el espacio de un año, pero no esta torpeza le ha hecho cometer el haberles dado a beber yerbas, ni cosas nocivas a la salud a la mujer de Baltierra, ni tampoco al marido de la que declara, ni tampoco es reo en las supersticiones de las cabezas de animales enterrados con huesos de muerto de cristiano, y con la cruz, que esto último lo hizo Micaela, india de este pueblo.¹¹⁹

Estas circunstancias nos remiten al incidente en que Ana y Beatriz Jaramillo fueron acusadas de hacer hechicerías con huesos humanos en 1618, es decir, ciento cincuenta años antes de los incidentes aquí referi-

¹¹⁷ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 141-144.

¹¹⁸ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., "Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz", f. 3.

¹¹⁹ *Ibidem*, "Declaración preparatoria de María de Jesús, rea presa", San Luis de la Paz, 9 de octubre de 1797, f. 49v.

dos.¹²⁰ De nuevo los paralelismos resultan impresionantes y obligan a pensar que el complejo religioso indígena de fines del siglo XVIII, en San Luis de la Paz, era una especie de recapitulación de la religiosidad indígena que se había venido gestando en la Sierra Gorda occidental a lo largo de los dos siglos anteriores.

Por último, hay que señalar el caso de una india que ocupó un importante lugar en la ritualidad herética de San Luis de la Paz: “Está una india que no se sabe como se llama pero es hija de una Antonia Palencia nuera de Anastasio Alexos y con ésta hacen lo mismo [que con Andrés Martínez] la suben en los altares de las capillas y la adoran y le piden lo mismo que al otro.”¹²¹ Lo femenino era tan importante que hasta la presencia del *hombre-dios* necesitaba un equilibrio, el cual se dio con la presencia de una *mujer-diosa*.

EL ESPACIO SAGRADO

Uno de los aspectos más interesantes en el ceremonial de Andrés Martínez y su séquito y que, por otro lado, no se reconoce en el caso del “Cristo Viejo”, es el manejo del espacio físico. Es posible reconocer un itinerario sagrado en la ruta de las procesiones con el *hombre-dios* a cuestras.¹²² Este camino dista mucho de ser obra de la casualidad:

y lo llevan hasta en donde tienen una sinagoga que ellos le dicen el Calvario, y de allí lo pasan hasta el campo santo, y vienen a acabar a la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, en donde también es mayordomo su padre de este dicho [Andrés Martínez] que lo es Gregorio Martínez, estos salen de la propia capilla del Señor San Luis, y vienen a acabar adonde llevamos dicho que es a la de Nuestra Señora de la Soledad; también está una india que no se sabe como se llama pero es hija de una Antonia Palencia nuera de Anastasio Alexos y con esta

¹²⁰ AGN, *Inquisición*, año de 1618, v. 317, exp. 43: “Carta de fray Juan de Heredia, franciscano, guardián de Xichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo hijas de Juan Jaramillo desenterran muertos y se roban sus huesos para usarlos en hechicerías.”

¹²¹ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, f. 2v-3.

¹²² En el México prehispánico también existieron peregrinaciones sagradas. Las rutas pasaban por las moradas de los dioses: los calpulli, los caminos, las encrucijadas de caminos, los ríos, lagunas y lagos, fuentes y manantiales, montes y cuevas. *Vid.* Carlos Martínez Marín, “Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico”, en XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología: Religión en Mesoamérica, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 161-177.

hacen lo mismo, la suben en los altares de las capillas, y la adoran y le piden lo mismo que al otro.¹²³

Vayamos por partes. El primer punto después de haber elevado al altar al *hombre-dios* es el de sacarlo de su sede, la capilla del Calvario, para luego llevarlo al campo santo. Si el indio Andrés Martínez es la encarnación de Jesucristo, entonces lo que sucede es que sale del lugar en el que fue crucificado, El Calvario, de ahí que antes de emprender el camino se laven manos y pies, como si acabase de ser descendido de la cruz. Sin embargo, hay otro punto de interés en esta parte, la capilla del Calvario se encontraba situada en lo alto de un cerro.¹²⁴ Al parecer, de nueva cuenta los cerros tienen una importante participación en la ritualidad de los indios de la región, ¿será que por tratarse del cerro es justamente el punto donde comienza la procesión?

El siguiente punto en la procesión es el campo santo, pues Jesús al descender de la cruz viajó al mundo de los muertos y se mantuvo ahí durante tres días para luego resucitar y ascender al cielo. El siguiente alto es la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, al parecer una virgen muy popular en la región,¹²⁵ tal vez representara el breve retorno de Cristo al mundo terrenal en su camino al mundo celestial. También pareciera factible que esta capilla de Nuestra Señora de la Soledad fuera el punto de encuentro entre los contrarios, el punto de equilibrio entre el principio masculino y el femenino. Esto resulta plausible al considerar la existencia de una joven mujer que es adorada por diosa y que también termina su propia procesión sagrada —aunque no nos quede claro cual es el itinerario de esta— en la misma capilla de Nuestra Señora de la Soledad.

A partir de estas consideraciones ¿podríamos atrevernos a especular en relación con la existencia de una religiosidad que funciona a partir del equilibrio de géneros? No olvidemos la importante participación de la figura femenina tanto en el caso del “Cristo Viejo” y de Xichú en general, como en este de San Luis de la Paz. ¿Nuestra Señora de la Soledad representa el equilibrio del principio masculino-femenino, como la madre que carga en su vientre al niño? Si consideramos la posible liga del peyote, la música y el llanto como una invocación a la lluvia, ¿no

¹²³ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, f. 2v-3.

¹²⁴ *Ibidem*, f. 7v-8 “Declaración del indio principal José Ignacio Ramírez”, 2 de enero de 1767.

¹²⁵ Basta recordar la importante participación que la imagen de Nuestra Señora de la Soledad jugó entre los cofrades del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios.

estaremos ante una versión muy peculiar de una serie de ritos en torno de la fertilidad?

No hay que dejar de lado otra posible veta en la explicación especulativa de este fenómeno religioso. Se trata de la vinculación que puede existir entre la figura de Cristo y la del Dios Viejo del Fuego, que resalta la liga entre la figura de esta deidad y la de Cristo. Si los paralelismos entre ambos casos son tan notables, ¿podríamos encontrarlos en este caso en el de San Luis de la Paz? Al parecer la respuesta es afirmativa. En el caso del “Cristo Viejo”, se señaló la semejanza entre el dios viejo del fuego como eje del universo, como “*Axis Mundi*”, y Cristo como otro tanto, pues si bien el Dios Viejo constituye el eje en torno del cual los diferentes niveles del universo se pueden comunicar, Cristo hace lo mismo, pues luego de vivir en la tierra muere como hombre y visita los inframundos, el mundo de los muertos, luego regresa al mundo humano y finalmente se eleva al plano celestial; es, pues, también un eje del universo. ¿Acaso el camino emprendido por Andrés Martínez no representa este tránsito entre planos universales? ¿Acaso, al igual que el “Cristo Viejo”, no puede cumplir la función tanto de Cristo como del dios viejo de fuego?

Una tercera posibilidad de interpretación, no excluyente de las anteriores por necesidad, se abre en este punto: ¿No podría tratarse de una peregrinación de ofrecimiento a los dioses de las regiones del universo?, ¿o tal vez fuera un ritual de homenaje a las deidades del agua, los cerros y la tierra?, e incluso ¿podría ser una procesión en torno de los límites del *altepetl*, del mundo propio *versus* el mundo ajeno?

