

PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO Y OBRA ACADÉMICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE HOMENAJE

Coordinadora

GUADALUPE VARGAS MONTERO



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de la colección: Aída Pozos Villanueva

Maquetación y *collage* digital de portada: Jorge Cerón Ruiz

Clasificación LC: GN560.MX P46 2017

Clasif. Dewey: 305.800972

Título: Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge :
homenaje / coordinadora, Guadalupe Vargas Montero.

Edición: Primera edición.

Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial,
2017.

Descripción física: 559 páginas : ilustraciones, retratos ; 23 cm.

Serie: (Colección Biblioteca)

ISBN: 9786075026077

Materias: Báez-Jorge, Félix--Homenajes.

Antropología social--México.

Indígenas de México--Condiciones sociales.

DGBUV 2017/29

Primera edición, 17 de octubre de 2017

D. R. © Universidad Veracruzana

Dirección Editorial

Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000

Apartado postal 97

Xalapa, Veracruz, México

diredit@uv.mx

(Tel/fax) 228 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-607-7

La publicación de este libro se financió con recursos del PFCE 2017.

Impreso en México

Printed in Mexico

LA TRANSFIGURACIÓN DE LAS PERSONAS SAGRADAS

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

FÉLIX BÁEZ-JORGE Y LOS SANTOS

HE ELEGIDO EL TEMA DE LA TRANSFIGURACIÓN de las personas sagradas en la obra de Félix Báez-Jorge. Esto se debe a dos razones principales: la primera, es hacer hincapié en sus importantes contribuciones a la ciencia antropológica. Sus aportes científicos en la materia, tanto por la profundidad de sus planteamientos como por la abundancia y la claridad de sus ejemplos etnográficos e históricos, han hecho de sus obras trabajos de lectura indispensable para los especialistas en el tema. La segunda, es reconocerme como acreedor de dichos aportes. A lo largo de nuestras ya añosas carreras académicas, he tenido el gusto de coincidir con Báez-Jorge en numerosos temas, lo que ha propiciado entre ambos un diálogo científico permanente en el que me he visto muy favorecido. En el prolongado intercambio de ideas y de información que hemos sostenido, han destacado sus propuestas sobre la manera en que los dioses patronos indígenas devinieron en santos patronos, transformación que se hace heredera tanto de la antigua naturaleza de los dioses como de las enseñanzas aportadas por los evangelizadores sobre la historia y la iconografía de las figuras cristianas.

En efecto, al adoptar de grado o por fuerza la sustitución exigida por los dominadores, los indígenas adaptaron a sus concepciones y prácticas las figuras de los personajes de la hagiografía extraña, con el fin de que se ajustaran a sus propias cosmovisiones, con el propósito de que cumplieran con las funciones sagradas que los agricultores, ahora

sometidos por la Colonia, consideraban indispensables para su subsistencia, particularmente los de producción y reproducción.

Por mi parte, durante décadas he centrado mi atención en la naturaleza de los dioses patronos de la tradición mesoamericana en su fase anterior a la conquista española. Como enseguida explicaré, dicho enfoque me ha llevado al estudio de la transformación del fenómeno religioso de la época del sometimiento de los pueblos indígenas, no sólo en la época colonial sino hasta nuestros días. Es en este último enfoque donde las propuestas científicas de Báez-Jorge se han convertido para mí en una rica fuente de conocimiento y, también hay que decirlo, fértil material para el planteamiento de los intercambios de ideas que constituyen la base del progresivo avance de la ciencia.

¿Por qué recurrimos los especialistas en la antigua Mesoamérica a la historia colonial y a la del presente? Nuestra incursión en esta amplia época no sólo está justificada, sino que es, a mi juicio, indispensable. Pese a la relativa riqueza de las fuentes históricas referentes a la antigüedad y a los primeros años de la Colonia, éstas no satisfacen plenamente los requerimientos de investigación actual. Aun considerando fuentes históricas, no sólo las documentales sino las arqueológicas, las codicológicas, las lingüísticas, las provenientes de la antropología física, o cualesquiera otras que proporcionen información útil para configurar un modelo histórico del pasado, son muchas las preguntas actuales que quedan sin respuesta si no se tienen en cuenta los datos que ofrece la etnografía. Para comprender las antiguas concepciones y prácticas de la cosmovisión indígena, es necesario recurrir a la larga tradición. Es necesario verlas desde la perspectiva de una historia que Braudel calificó como de muy larga tradición; se requiere analizar cómo persistieron y cambiaron con el impacto de la Conquista y cómo se han seguido transformando hasta nuestros días. La historia de la cosmovisión en general, y la de la religión y la mitología en particular, pertenecen a la larga tradición. Más allá de que los enfoques centrales deban centrarse en un tiempo y en un espacio breve, particular, la pérdida de la gran perspectiva afectaría

notablemente nuestra percepción de los procesos estudiados. Es necesario analizar las antiguas creencias y prácticas como productoras de un devenir; evaluar cuáles fueron sus legados más resistentes y cuáles los más lábiles; qué fue lo que se conservó, mutó o se perdió, cómo lo hizo y cuáles fueron sus causas y consecuencias.

Al incluir las fuentes etnográficas como percepciones retrospectivas, en las fuentes históricas del pasado no puede hacerse de lado que la vida colonial ha producido grandes transformaciones. Esta razón hace que en el estudio de las sociedades indígenas –como en el estudio histórico de cualquier sociedad en cualquier tiempo y en cualquier lugar del mundo– deba considerarse el gran peso del cambio histórico. El cambio se produce sobre la tradición, en procesos lúdicos en los que se contradicen mutaciones, innovaciones y permanencias. El investigador está obligado a indagar los factores del cambio; la heterogeneidad de sus efectos en las distintas sociedades; los motivos y formas de la recepción o de la resistencia; los elementos culturales más lábiles y los más resistentes; las condiciones y capacidades de las cosmovisiones para conservar –pese a los cambios– su relativa coherencia; las luchas generacionales como índices de la profundidad de la transformación, y muchos otros aspectos más. Todo este acervo permite comprender no sólo el presente de una cultura –que nunca es estático–, sino la existencia de la cultura en la tradición en el cambio histórico y, en consecuencia, comprender también la permanente formación de las sociedades y la consecuente y constante producción dialéctica de la cultura.

Félix Báez-Jorge se ha centrado en los procesos de transformación/conservación que se han dado en materia religiosa en la difícil confluencia de dos tradiciones.¹ Como él lo tiene en cuenta, fue una amalgama cultural de cosmovisiones muy diferentes que se dio en condiciones históricas de enorme asimetría. Para ello ha recurrido a la comparación

¹ Aunque el estudio específico de los patronos se ha concentrado en dos de las obras de Félix Báez-Jorge (1998 y 2008), sus aportaciones sobre esta materia se encuentran también en otros muchos trabajos de su amplísima producción científica.

—con todo lo que ésta lleva de confrontación— de los complejos culturales en juego. Refiriéndonos al ámbito de los patronos, Báez-Jorge puntualiza en el desarrollo de sus estudios:

- a) Las concepciones de los santos patronos cristianos, tanto en lo que se refiere a hagiografía, funciones, culto, etcétera.
- b) Las antiguas concepciones de los dioses patronos mesoamericanos, incluyendo su pertenencia al panteón y, por supuesto, también sus funciones y su culto en las antiguas sociedades mesoamericanas.
- c) Las concepciones derivadas de la fusión de ambas figuras, teniendo en consideración el peso de la tradición indígena, la imposición de los dominadores y las formas de captación y adaptación indígena de las innovaciones.

LOS SANTOS PATRONOS CRISTIANOS

Al coincidir en múltiples de sus aspectos la temática de Félix Báez-Jorge con la que yo he desarrollado a lo largo del tiempo, veo ahora la posibilidad de contribuir en el mencionado campo de estudio, sobre todo en lo tocante al punto de los antiguos dioses patronos mesoamericanos. Obviamente me auxilio con la confrontación de algunas de las características de los santos cristianos. Mi forma de contribución a este estudio será la elaboración de un paradigma de los dioses patronos, con la esperanza de que sea de utilidad a los colegas que, coincidentes también en los intereses e inquietudes científicas que nos han unido a Báez-Jorge y a mí, deseen utilizar este modelo en sus futuras investigaciones.²

2 Teniendo en cuenta este fin de presentación de un paradigma, las dimensiones de este trabajo y los abundantes apoyos sobre los diferentes aspectos de este tema que he ofrecido en otros trabajos, las referencias a fuentes históricas y etnográficas serán exiguas y utilizadas simplemente como ejemplos en algunos puntos.

Antes de entrar específicamente a las particularidades del paradigma de los dioses patronos, es conveniente señalar, aun en forma muy esquemática, algunas de las características principales de los santos cristianos. Como es bien sabido, los conquistadores vieron en el patronazgo de los pueblos indígenas una vía muy eficaz para la evangelización. Los españoles descubrieron muy pronto la fuerte relación existente entre la cohesión social y el culto a personas divinas entre los indígenas. Era un paralelismo evidente que, de ser adecuadamente utilizado, facilitaría la conversión y el adoctrinamiento de los conquistados. El recurso no fue visto con buenos ojos por todos los evangelizadores. El franciscano recibía de la devoción mariana demostrada en Tepeyácac, de la veneración a Santa Ana en la Sierra de Tlaxcala y de la de San Juan en Tianquizmalco, pues sospechaba que en estos tres casos los indios seguían rindiendo culto, respectivamente, a la diosa Tonantzin, a Toci y a Tezcatlipoca, este último en su advocación del Telpochtli. Refiriéndose a la iglesia de Santa María de Guadalupe, cuya ubicación coincidía con el sitio donde antiguamente se adoraba a la madre de los dioses, dice fray Bernardino: “Y vienen agora a visitar a esta Tonantzin de muy lexos, tan lexos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lexos tierras a esta Tonantzin, como antiguamente”. De Santa Ana resaltó la confusión entre la diosa Toci, cuyo nombre significa “Nuestra Abuela”, con la madre de la Virgen María, mientras que la virginidad de San Juan Evangelista podía hacer de él un *telpochtli*, como una de las proyecciones del dios Tezcatlipoca, haciendo que supuestamente se venerara a San Juan, allí “donde ningunos milagros ha hecho, ni hay por qué acudir más allí que a ninguna parte donde tiene iglesias [sic]” (Sahagún 2000, 1114-1115).

La suspicacia de Sahagún estaba totalmente justificada. Muchos otros testimonios documentales nos dan a conocer que los indígenas sugerían qué santos debían ser destinados a la devoción de cada pueblo, teniendo como base la coincidencia de la fecha del santoral con la fiesta

del dios, la proximidad del significado del nombre del santo con las atribuciones del patrono, las vagas noticias de la vida del santo con los símbolos o las hazañas míticas de la deidad o, como insiste con excelentes ejemplos Báez-Jorge en sus trabajos, con la resignificación iconográfica, interpretando con criterios indígenas los símbolos de las imágenes de las iglesias.

Una de las razones más importantes para el falso entendimiento recíproco fue que el paralelismo entre la institución de los santos patronos y la de los dioses patronos no lo era tanto. Se trataba de dos complejos conceptuales diferentes, que provocaban un lenguaje doble y que era entendido como uno por ambas partes del diálogo. A la muy aludida malicia de los indígenas, que pretendían esconder a sus dioses bajo la figura de los santos, debemos sumar la buena voluntad derivada del equívoco. Y todo, evidentemente, enraizado en la coherencia de una cosmovisión que enlazaba todos sus componentes en la gigantesca red de su sistema. No se trataba simplemente de recibir la protección de una persona sobrenatural: el dios patrono respondía a toda una lógica de existencia cotidiana que enlazaba salud, seguridad, amparo, reproducción biológica, producción laboral, continuidad de las fuerzas cósmicas, misión en el mundo y mucho más. Nunca la figura de un santo patrono hubiera sido suficiente para cubrir todas aquellas necesidades existenciales.

La simple comparación del tipo de relatos sagrados, que daban autenticidad al vínculo con el dios y con el santo, muestra la discrepancia absoluta entre uno y otro: el relato de la vida del santo era una apología de la virtud, de la consagración a la divinidad, un ejemplo que guiaba la conducta de sus protegidos. En cambio, las narraciones de los hechos del dios eran mitos. Los mitos no son ejemplares, son referencias de acontecimientos cósmicos fundamentales, muchas veces terribles. La fusión de ambas corrientes en la mente de los indígenas produjo resultados complejos, algunos de ellos totalmente inéditos. Hechos, imágenes, devociones y culto, basados en una concepción del cosmos

fuertemente estructurada, tradicional, nacieron de las religiones indígenas coloniales.

El patronazgo introducido por los evangelizadores descansaba en la idea de la santidad. Para los cristianos, la santidad implica, en un principio, la pertenencia del ser humano a Dios, condición a la que están llamados todos los fieles. La santidad es, por tanto, una vocación universal. En el cristianismo los santos gozan de la existencia celeste y tienen, desde el cielo, la posibilidad de interceder ante Dios por la humanidad. Puede decirse que la veneración a los santos es aceptada en todos los credos cristianos, pero dentro del cristianismo existen fuertes variantes. En forma particular, los católicos consideran santos a aquellos hombres que por su perfección moral son los elegidos que gozan de la proximidad divina, entre los cuales se destaca a los reconocidos mediante el señalamiento –la canonización– de la Iglesia. En el catolicismo los elegidos merecen el reconocimiento de los fieles en forma de veneración particular, la dulía, muy diferente al culto destinado a Dios, la latría, y a la veneración particular a la Virgen, la hiperdulía. Los católicos, a diferencia de los fieles de algunos otros credos cristianos, creen que los santos pueden ser invocados por quienes desean obtener el auxilio de este poder de intercesión.

La intercesión de los santos ha sido concebida como una facultad especializada. Principalmente a partir de la vida del santo, de su vía a la santidad o de la forma de su martirio o muerte, el santo es reputado como un ser, con la condición, las capacidades, la disposición o la empatía en determinados ámbitos. Su poder aumenta en ciertas circunstancias o frente a ciertas problemáticas de sus fieles. Esto sugiere una analogía especial del santo hacia grupos o individuos específicos y conduce a la identificación de patronazgos. Los santos pueden ser señalados protectores especiales de comunidades o individuos que de alguna manera les sean afines, y en esta forma se irán determinando los vínculos privilegiados. Santa Bárbara fue condenada a muerte por su cruel padre, quien por castigo divino fue fulminado en el acto. Dada la muerte de su

padre, la santa pasó a ser patrona de artificieros, artilleros y bomberos. Santa Cecilia, que entonaba cánticos a Dios mientras sonaba la música para su boda, es patrona de los músicos. El evangelista San Lucas, de quien se dice que fue retratista de María, es patrono de los pintores. Santa Águeda, a quien le arrancaron los pechos en el martirio, es patrona de los lactantes. San Cosme y San Damián, que cuidaban gratuitamente a los enfermos, son patronos de los médicos. San Crispín y su hermano Crispiniano, que se hicieron zapateros en su expatriación, son patronos de los zapateros. La enfermedad de Lázaro hizo que se le atribuyera ser patrono de los leprosos. De esta manera, los abogados tienen como patronos a santo Tomás Moro, a san Ivo de Kermartin y a san Raimundo de Peñafort; los banqueros, a san Carlos Borromeo; los estudiantes, a santo Tomás de Aquino; los arqueólogos, a san Dámaso y a santa Elena de Constantinopla; todos los niños son protegidos por los Santos Inocentes, y así la lista pudiera continuar por muchas páginas. Para los casos que nos ocupan, son de gran importancia los santos relacionados con las poblaciones de estados, ciudades y aldeas o con los miembros de determinadas naciones o grupos étnicos. Desde tiempos medievales, la mayor parte de las localidades de España tienen su santo patrón, al que destinan por lo regular la fiesta mayor del lugar.

LOS DIOS PATRONOS

La cosmovisión mesoamericana distingue dos ámbitos espacio-temporales para explicar la existencia de este mundo. Uno de ellos es el anecúmeno, dimensión propia de los seres sobrenaturales en la que se ubica el decurso mítico y a la que se concibe con duración indefinida. Es tanto el antecedente divino como la fuente del movimiento del otro tiempo —espacio—, el mundano. El anecúmeno está vedado a las criaturas mundanas, pues lo ocupan los dioses y las fuerzas sobrenaturales. En contraparte, el ecúmeno es la dimensión creada por los dioses para albergar a las criaturas. Su existencia se considera limitada por dos acontecimien-

tos. El primero, es el de su creación, que corresponde a la estructuración del mundo como un gran mecanismo regido por la regularidad del tiempo. La creación también implica el dictado de las leyes que rigen al ecúmeno y el nacimiento de las criaturas. El segundo, es el de su destrucción, cuando los dioses así lo dispongan. El ecúmeno no sólo está poblado por las criaturas: aloja muchísimos dioses y fuerzas en forma permanente o transitoria. Entre ambas dimensiones se abren vías de comunicación –los portales– cuyo cruce se encuentra estrictamente regulado. Entre las funciones de los portales está la de permitir que dioses y fuerzas penetren para dinamizar el mundo, y que las ofrendas de los hombres pasen al ámbito de los dioses.

La creación del mundo posee peculiaridades muy importantes en la concepción mesoamericana. Los mitos nahuas del Centro de México, registrados en la Colonia temprana, son particularmente explícitos al describir el proceso. Los antecedentes de las criaturas se encuentran en el anecúmeno, en el tiempo-espacio del mito. Los personajes del mito son en el fondo dioses proteicos que se van transformando mediante su interacción. En un momento dado, que corresponde a la determinación de los dioses supremos de crear el ecúmeno, uno de los personajes míticos –en forma singular o desdoblada– se somete al sacrificio para convertirse en el gobernante del mundo en formación. Tras su occisión, dicho dios baja al mundo de la muerte, donde adquiere la materia con que cubrirá su cuerpo en su nueva naturaleza. Metafóricamente se habla de su riqueza, de su capa de plumas amarillas. Su cobertura lo convierte en la primera criatura, el Sol, y con la fuerza de sus rayos dictará la ley de transformación de todos los dioses míticos: todos deberán seguir su suerte, morirán en sacrificio, y con su muerte adquirirán una naturaleza definitiva, pues los rayos del Sol secarán y solidificarán la moldeable sustancia de sus cuerpos. Como el Sol, cada uno de los dioses míticos se convertirá en creador-criatura; cada uno de ellos dará origen a un ser destinado a poblar la tierra. Como el Sol, también quedarán incluidos en el ciclo de vida/muerte, pues la cobertura adquirida les otorgará

una existencia precedera. La destrucción de su cobertura los obligará a nuevos descensos al mundo de la muerte y, posteriormente, a la adquisición de otra capa, la de otro individuo de la misma clase o especie.

Este proceso explica una de las características más notables de la cosmovisión mesoamericana: la creencia de que todas las criaturas –astrales, minerales, biológicas, incluso las artificiales– poseen una entidad personal interna, un alma. Cada criatura es un dios encapsulado. Las criaturas son, así, dioses sometidos a un estado cíclico de vida/muerte, cuya presencia sobre la superficie de la tierra corresponde a su existencia de encapsulamiento con materia precedera, mientras que la destrucción de la capa vital significa su otra existencia, la de muerte, y su preparación para que la antigua capa sea sustituida por una nueva. Los creadores-criaturas, como todos los dioses en Mesoamérica, son concebidos como seres que pueden fraccionarse y distribuirse en el espacio. Al convertirse uno de ellos en un animal original, por ejemplo, su múltiple fraccionamiento permitirá que esté presente también en cada individuo de la misma especie. Dado que son portadores de las características solidificadas por los rayos del sol, éstas serán las esenciales de cada especie o grupo. Los creadores-criaturas –las almas esenciales– recibían en la antigüedad los nombres de “corazones”, y hoy se les menciona frecuentemente como “corazones”, “semillas” o “semillas-corazones”.

El proceso también explica las relaciones que el hombre debe mantener con el resto de las criaturas. En el fondo, se trata de una interrelación de distintas sociedades. Más aún, aunque la posibilidad de comunicación interespecífica se perdió con la solidificación de los dioses, algunos hombres poseen poderes y conocimientos suficientes para entablar un diálogo con las otras criaturas.

Todo esto viene al caso porque los seres humanos, como los individuos de cualquier otra especie, son dioses encapsulados. Según los antiguos nahuas del Centro de México, los hombres se habían formado de la sustancia misma de Quetzalcóatl. Este dios era concebido, por tanto, como el patrono de la humanidad. El pensamiento mítico es esencialista:

no admite que los seres existentes cambien su naturaleza por medio de una transformación evolutiva. Lo anterior ha originado serios inconvenientes en distintas mitologías del mundo cuando se refiere a las características esenciales del hombre. En efecto, hay características esenciales que son comunes en todos los seres humanos; pero también es obvio que entre los grupos humanos existan particularidades básicas, y si éstas son también consideradas esenciales se produce una contradicción lógica. Un ejemplo: los seres humanos poseen una anatomía que se supone esencial, pero las características raciales son particulares. Otro ejemplo: el lenguaje se considera una calidad humana esencial, pero las lenguas son particulares. Si las características raciales y las lenguas también son consideradas esenciales, es necesario que se crea en segundas creaciones. Éstas son referidas en la *Biblia*, por ejemplo, como dos hechos portentosos. Son dos reinicios de la existencia del hombre. El primero, el Diluvio, resuelve el problema de la diferencia de razas con la destrucción de casi toda la humanidad y con el posterior castigo divino a los hijos de Noé. Cada uno de ellos será el progenitor de las tres razas en las que entonces se dividía la humanidad. El segundo, el derrumbe de la Torre de Babel, rompe milagrosamente con la unidad de la lengua.

¿Cómo se solucionaron estos problemas en la cosmovisión mesoamericana? La base fue la concepción de los dioses mesoamericanos. Se ha dicho que los dioses tenían la capacidad de fraccionarse, esto es, dividir su sustancia con todas sus características y formar así múltiples unidades menores que podían distribuir. Además, poseían facultades de fusión y fisión. Por medio de la fisión, un dios podía desdoblarse. A partir de una persona divina se creaban dos o más personas diferentes; en cada una se distribuían poderes y características específicas. El dios de la lluvia, por ejemplo, se desdoblaba en cuatro dioses diferentes para ocupar cada uno de los árboles cósmicos que sostenían el cielo. La fusión significaba el proceso contrario. Distintas personas divinas podían unirse para formar una sola. En Mesoamérica, la fisión permitió solucionar el problema de la segunda creación.

Según las antiguas creencias, todo se había producido en la dimensión espacio-temporal del anecúmeno, el ámbito del absoluto presente. Del dios patrono de la humanidad surgió la primera pareja humana; pero esta pareja y su prole no habitaron de inmediato el ecúmeno. Ellos y sus múltiples descendientes habitaron y se reprodujeron en una ciudad en el allá-entonces. La conocemos con múltiples nombres: Tollan, Colhuacan, Aztlán, Tzotzopan, Zuyuá... Allá la lengua era común y no había diversidad en el culto a los dioses, pues sólo se veneraba al dios supremo. Era una existencia feliz. Pero la larga estancia en Tollan fue truncada porque sus moradores cometieron un pecado. Los hombres fueron expulsados. No fue un destierro simultáneo. Los hombres fueron saliendo en grupos, en múltiples partos, y se fueron distribuyendo sobre la superficie de la tierra. Según los mitos de la creación de los pueblos, fueron paridos en conjuntos de siete en siete. La última etapa de formación como grupos diferentes fue en los siete úteros de la montaña parturienta, Chicomóztoc. Al salir, cada pueblo tuvo su propio patrono, un desdoblamiento del patrono de la humanidad. Del patrono particular cada pueblo adquirió figura, carácter, aptitudes, gustos, vicios, etc. El dios particular legó a sus hombres el oficio; les confirió la misión sobre la tierra. En esta forma tuvieron su lengua, sus costumbres culturales, sus leyes particulares. El dios les designó el lugar que ocuparían sobre la tierra y los guio hacia allá, cuando aún no iniciaban su mundanidad, en una larga aurora de migraciones que los llevaron a sus destinos para recibir en el mundo su primera salida del Sol.

La solución de la doble creación estaba dada. La fórmula fue suficiente para ser aplicada tácitamente en las divisiones y subdivisiones de los grupos humanos sobre la tierra. Los dioses patronos se desdoblaron, y la esencialidad de las particularidades quedó satisfecha. Así, hubo patronos de distintos niveles. Los hubo de las etnias, como el Mixtécatl de los mixtecos, el Otontecutli de los otomíes, el Cuextécatl de los huastecos. Hubo patronos de las poblaciones y, también, dentro de cada población, patronos de los *calpullis*, los muy mencionados *calpulteteo* de las

fuentes. Hay en nuestros días, en las tierras altas de Chiapas, patronos familiares. Esta derivación, lejos de limitarse a Mesoamérica, está registrada en los Andes desde el siglo XVI. Garcilaso de la Vega, “El Inca”, consigna en sus *Comentarios reales* que: “Cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros, porque les parecía que el dios ajeno, ocupado con otro, no podía ayudarles, sino el suyo propio” (De la Vega 1982, I, 53).

Los desdoblamientos produjeron toda una dendrología patronal explicativa. Las esencias de lo humano, de lo racial, de lo gentilicio, de lo familiar, se alojaron, como alma compleja, en el cuerpo de cada individuo, en la intimidad del corazón. Era la composición del alma más importante de cada ser humano, en la que radicaban los caracteres esenciales. Era el alma identitaria la que hermanaba al hombre con sus semejantes en los diversos niveles de agrupamiento. Era el alma la que hacía hombres –hombres corporales, hombres corporados– a los seres humanos. Era el alma a la que acompañaban en cada individuo otras almas muy diversas, ubicadas en otras partes del cuerpo, éstas, causantes de los elementos de individualización en cada ser humano. En esta forma, el cuerpo humano se integraba de su sustancia densa, pesada, y de su sustancia ligera: el alma identitaria y las individualizantes. Por la primera, la esencial, cada hombre era un pedazo del dios patrono. Dios patrono y su grupo eran consustanciales, coesenciales.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS DIOSES PATRONOS

Aunque las fuentes documentales más tempranas referentes a la historia, las creencias y las prácticas de Mesoamérica no son tan abundantes como muchos desearíamos, la información acerca de los dioses patronos aparece en numerosos documentos, sobre todo en descripciones de los antiguos nahuas del Centro de México y en los mayenses de los Altos de Guatemala, pese a que ya los textos guatemaltecos muestran una fuerte influencia de la evangelización. Por lo que toca a la información

etnográfica actual, ésta es rica, y en ella sobresalen las noticias de los pueblos de los Altos de Chiapas y de la Sierra Norte de Puebla.

En este apartado señalaré algunas de las características más notables de los dioses patronos. Proviene de información tanto antigua como actual. El propósito será formar un cuadro, un tanto laxo, con los aspectos más generalizados en el pasado y en el presente.

Su finalidad es formar una herramienta metodológica útil que oriente las investigaciones, sobre todo en los estudios comparativos en su sincronía y en su diacronía. No se trata, de ninguna manera, de un instrumento definitivo. Se espera que se vaya modificando con su uso, con la confrontación de creencias y prácticas, no sólo debido a paulatinas rectificaciones sino con la precisión de las semejanzas y diferencias que existieron y existen entre las concepciones de las tradiciones mesoamericanas particulares. El cuadro, por tanto, será siempre provisional y perfectible, una herramienta de trabajo adecuada y maleable tanto para orientar la búsqueda de la información como para sistematizarla.

En este caso, y pese a que con ello muchos de los puntos ya mencionados se vuelven redundantes, puntualizo características con las que se integra un paradigma de los dioses patronos:

a) Son dioses creadores-criaturas proyectados jerárquicamente. Como se ha afirmado, los dioses patronos son divinidades. Son los seres que en el principio de la existencia mundana fungieron como los creadores-criaturas de los hombres. Gracias a la capacidad de fisión de los dioses, han sido concebidos como seres derivados dendrológicamente de un patrono general, en una proyección jerárquica correspondiente a las dimensiones relativas de los grupos humanos que dependen de ellos. De mayor a menor, dios patrono de la humanidad, dioses de etnias, dioses de poblaciones, dioses de comunidades –los *calpullis* entre los nahuas– y dioses familiares. En cada nivel se otorga un conjunto de características esenciales. El patrono general es el gran donador de las características esenciales de la especie humana.

Las fisiones divinas de los patronos son mencionadas de distintas maneras en las fuentes etnográficas. Un interesante ejemplo es el de los tzotziles contemporáneos para explicar cómo, de la cúspide, se crean todos los patronos étnicos de los pueblos. Así lo relató Holland a partir de sus registros:

Dios pronto se dio cuenta de que tenía suficientes hijos; decidió entonces crear los pueblos dividiendo las tierras de todo el mundo entre los chamulas, zinacantecos, tenejapanecos, huistecos, etc., y envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios en los que, posteriormente, habrían de servir como protectores y patronos (Holland 1963, 79).

En este testimonio, como en muchísimos otros que se refieren a los santos patronos, puede verse el predominio de las antiguas concepciones. Los santos patronos no son, como en el pensamiento ortodoxo del viejo mundo, hombres virtuosos. Aquí son seres divinos –hermanos de Dios en el caso tzotzil– que descienden a la tierra con la misión específica de dirigir, establecer y proteger a los hombres de los pueblos que a cada uno de ellos se ha confiado.

b) Pertenecen al tipo de dioses protectores de las especies que habitan en el Monte Sagrado. Los dioses patronos forman parte del extenso tipo de dioses que hoy reciben el nombre de padres-madres en el sureste mesoamericano. Los padres-madres son los orígenes, los arquetipos y los protectores de las distintas criaturas. Fray Bartolomé de las Casas se refiere a los patronos de las plantas y animales cuando señala que “para cada especie [...] tenían un dios, como para guardar el maíz o trigo uno; para los garbanzos, o habas, o frísoles otro; otro para el algodón; para cada una de las frutas otro, y así de las arboledas y frutales y cosas de comer, otros” (De las Casas 1967, I, 639). En las fuentes etnográficas se menciona con frecuencia que su morada es el interior hueco del Monte Sagrado. Se trata, pues, de seres divinos que se encuentran en la dimensión espacio-temporal anecuménica. En efecto, el Monte es una parte

del *axis mundi*, y sus funciones son básicas para el funcionamiento de este mundo, sobre todo como vía de paso de los flujos cíclicos entre los dos espacios cósmicos.³

Como otros componentes del aparato cósmico, el Monte Sagrado se proyecta en el propio anecúmeno para constituir los cuatro soportes del cielo, los cuales están en los confines del plano terrestre; pero sus proyecciones también se dan en el ecúmeno, fundamentalmente en accidentes geográficos de gran altura a los que cargan de sacralidad. Como ejemplos se pueden señalar el Popocatepetl o el Monte Tláloc, lugares en donde se ubica el Dueño, persona divina que se identifica con el patrono de los pobladores circundantes.

Aunque el hogar de los padres-madres es anecuménico, es muy frecuente que en las actuales narraciones de todo el territorio mesoamericano aparezcan episodios en los que estos seres salen del interior del Monte, conviven con sus protegidos y aún tienen contacto con los seres humanos. Por ejemplo, cuando se refieren a padres-madres animales, hay constantes recomendaciones a los cazadores para que no dirijan sus proyectiles contra ellos, pues son los seres favoritos del Dueño del Monte y la agresión que sufran será duramente castigada.

Es frecuente que los padres o dueños de tal o cual especie se denominen “corazones”. Hoy, como en la antigüedad, si el “corazón” de un animal desaparece de una región, con él desaparecen todos los individuos de la especie. Fray Gerónimo de Mendieta se refiere a lo que sucedió cuando la imagen de un dios de los peces fue llevado a otro lugar:

Y acaeció cerca de éstos [dioses de los animales] en cierto pueblo de la laguna, cuando les quitaban sus ídolos, una gracia: que como les llevaron los religiosos estos sus tales dioses, ranas y sapos y los demás que tenían de piedra, pasando después por allí y pidiéndoles algún pescado para

3 Para las creencias vinculadas con el Monte Sagrado, véase *Monte Sagrado-Templo Mayor* (López Austin y López Luján 2009).

comer, respondieron que les habían llevado los dioses de los peces, y que por esto ya no los pescaban (Mendieta 1945, I, 95).

c) *Se proyectan para crear otros niveles jerárquicos.* Como se ha visto y ejemplificado con el Monte Sagrado, las entidades cósmicas se proyectan tanto en el anecúmeno como en el ecúmeno y sus proyecciones adquieren características particulares. Así en el caso del Monte Sagrado. Al proyectarse anecuménicamente en el norte para formar el sostén del cielo de ese punto, crea un monte con su árbol, pero éstos adquieren, con su particular color negro, la facultad de tener bajo su adscripción a los seres que pertenecen al cuadrante septentrional. Esta capacidad de las partes del gran aparato cósmico también se observa en los dioses, y es frecuente encontrarla cuando tanto su persona como su morada se reproducen a manera de fractales, aunque adquiriendo las características inherentes a su posición de destino.

Por lo que toca a los patronos de los hombres, los “corazones” humanos, se identifican, como se ha mencionado, con el dios gobernante del Monte, el genéricamente llamado Dueño. En la actualidad, el Dueño se proyecta, a su vez, en las imágenes de los santos patronos de los templos principales de las poblaciones protegidas. En esta serie de proyecciones, el patrono existe en el promontorio geográfico sagrado del pueblo, en el pueblo mismo, en el santo patrono que mora en la iglesia, y de los santos en sus imágenes. Pero, principalmente, el Dueño se ha fraccionado y, con ello, está distribuido entre los componentes del grupo humano que protege. Lo anterior se explica como una coesencia divina del patrono y sus hijos humanos. Desde la antigüedad, como “corazón” el patrono se considera también el “corazón del pueblo”, y en el corazón de todos los miembros de cada linaje, como puede comprobarse en el *Código Vaticano A 3738*:

Y por esto tenían en mucho el linaje, y cuando se ofrecía decían, yo soy de tal linaje. Y hacían sacrificios y adoraban a su primer funda-

dor y decían que él era el corazón del pueblo y lo guardaban en lugar seguro en forma de ídolo y le ofrendaban cosas ricas como oro y piedras preciosas. Delante de aquel corazón ardía siempre leña donde quemaban copal o incienso (*Códice Vaticano A 3738* 1996, fol. 5r [5]).

Esta concepción permite que al día de hoy haya tepoztecos que aseguren: “Yo soy el Tepoztécatl”. En el mismo sentido, Acosta Márquez, al referirse a esta coesencia, dice que entre los santos patronos y sus protegidos hay una corporalidad compartida, la cual se traslada a la imagen. Para sostener esta afirmación, la investigadora transcribe el testimonio de Bernardina Martínez, recogido en Pahuatlán, Puebla:

Si los santos tienen sus deditos rotos, mal ubicados o con la ropa sucia, la población estará enferma; si se le llega a quebrar un dedo, en la comunidad habrá personas que se enfermen; para que se curen tienen que mandar arreglar al santo, para tener cura [...] Los dedos es como la población de sus hijos que tienen, los dedos de los pies son los niños que habitan en el pueblo, son todos los niños, jóvenes, *imapilwan*, *ixopilwan*...⁴ Si el santo está bien, todo el pueblo lo estará (Acosta Márquez 2013, 136).

d) *Son donadores del “corazón” personal.* El primer don del dios a su gente es, por tanto, la existencia misma. El alma identitaria –la principal de las entidades anímicas del ser humano– es parte del propio donado; es un fragmento que queda encapsulado en el interior de cada uno de sus protegidos. En esta alma van plasmados los caracteres propios del dios, incluyendo sus preferencias y sus vicios. El mejor ejemplo es el que se refiere a Cuextécatl, patrono de los huastecos. El mito cuenta que tras el descubrimiento del proceso para hacer pulque, los dioses se reunieron para festejar. Durante la fiesta todos bebieron con moderación, con

4 “Los dedos de sus manos, los dedos de sus pies.”

excepción de Cuextécatl, que sobrepasó las cuatro tazas de pulque, bebiéndose la quinta. Con ésta se emborrachó, y la ebriedad llegó al punto de que el dios se quitó el *máxtlatl*, mostrando en público sus órganos genitales. Los informantes de Sahagún, al describir las costumbres del pueblo huasteco, aluden al mito y concluyen:

y no abandonaron su desvergüenza, la embriaguez. Se dedicaban mucho al pulque. Y con ello imitaban los cuextecas a su padre [*in intah*], a su dirigente [*in inteyacancauh*], porque los varones siempre andaban sin *máxtlatl*, jamás se ponían *máxtlatl* (Sahagún 1979, Lib. 1, cap. ix, fol. 4, traducción de A. L. A.).

En igual sentido, pero siglos después, Monaghan registra lo que dicen los mixtecos actuales de Santiago Nuyoo, en la Mixteca Alta: “Los nuyootecos dicen que las diferencias en vestido, prácticas rituales, niveles de homicidios, hasta el temperamento de los ciudadanos de los distintos lugares, es así porque cada lugar tiene un diferente santo patrono” (1995, 307).

e) *Son donadores del nombre*. Un segundo don se deriva del primero. Con frecuencia el patrono dona a sus protegidos su propio nombre. La eponimia se produce en los distintos niveles. Ya se vio el ejemplo de Mixtécatl como patrono de la etnia mixteca.

f) *Son donadores del oficio*. La donación del oficio que caracterizaba al grupo protegido es de importancia primordial. En algunas fuentes se hace tanto énfasis en este don, que se presenta como una misión que el dios encomienda a sus hijos para que cumplan sobre la tierra las funciones que a él corresponden. Son, así, sus delegados. Metonímicamente, en las fuentes documentales encontramos con frecuencia que el dios dona a su gente los instrumentos del oficio. Un ejemplo es el de la diosa Tzapotlatenan, que fabricó el ungüento medicinal llamado óxítl, el cual heredó a sus hijos para que lo administraran como medicina a los pacientes que atendían (Sahagún 1979, Lib. 1, cap. ix, fol. 4).

g) *Son donadores de la tierra.* Uno de los dones que más enfatizan las fuentes es el de la tierra, que servirá para instalar a los hombres en la distribución que de ellos se hace sobre su superficie. Hay una correspondencia entre el oficio heredado y el medio en que el pueblo protegido podrá ejercerlo. Los mexicas, que son presentados como pescadores, cazadores y recolectores lacustres, debieron ser destinados a una tierra propicia. A esto se debe que en las fuentes aparezca que su dios les informe antes de la salida de su patria mítica: "... ya fui a observar el lugar bueno y recto, el único lugar que es como éste, donde también hay un lago muy grande, donde todo crece..." (Del Castillo 1991, 121). El dios se ofreció a acompañarlos, los guio en el camino y al final participó en el milagro que indicó a los mexicas dónde debían establecerse.

h) *Establecen el vínculo en el anecúmeno, con la creación del grupo.* El estrecho vínculo entre el dios patrono y su gente se presenta en las fuentes antiguas como una relación que se establece antes de que el grupo nazca sobre la superficie de la tierra. Esto se da precisamente cuando el grupo sale del lugar mítico de origen, ya que se designe como Tollan, Aztlán, Chicomóztoc, Culhuacan o con cualquier otra de sus múltiples denominaciones. No pocas veces la base de la relación es un pacto en el que se acuerda el intercambio de culto al dios por los múltiples bienes que recibirán sus protegidos en el mundo. De esto hay variantes. Algunas veces el patrono contribuye en la salida del grupo. En otras, es designado en ese momento por un dios de mayor nivel jerárquico. Entre los mayas guatemaltecos este dios superior es Tohil, equivalente al Quetzalcóatl del Centro de México.

i) *En el tiempo liminal adoptan figuras ambiguas.* En algunas de las fuentes se dice que el patrono guía al grupo personalmente hasta la tierra prometida. En otras, su personalidad se confunde con la de un personaje de naturaleza borrosa, entre hombre y dios, que cumple esta función por encargo del patrono. En otras más, el patrono nagualiza a este personaje para hablar por su boca y dar así las instrucciones a su pueblo. Suele

también nagualizarse en un animal que conduce a su gente, como el águila que precede a los mexicas durante su migración.

j) *Son naguales*. La confusión –o nagualización– produce personajes de naturaleza imprecisa. En los mitos de migración el guía puede aparecer como el padre del grupo, como su primer hombre, y en tal calidad posteriormente puede recibir culto de su pueblo debido a su patronazgo. Es la “semilla” de su gente; literalmente lo denominaban así los antiguos nahuas: era el *tlacaxinachtli*, “la semilla de los hombres”. Es interesante comprobar que cuando Saler (1969, 15-20) se refiere a los actuales quichés, afirma que el vocablo “nagual” comprende distintas categorías de seres. Saler se refiere a cinco categorías; entre ellas se encuentra la del santo patrono. Hace algunos años, la clasificación de Saler me hizo reforzar el papel del patrono con el “corazón del pueblo” (López Austin 1980, I, 423).

¿Cómo puede sostenerse que la formación de los hombres a partir de su propia sustancia es también una forma de nagualización? La nagualización de los patronos es, precisamente, uno de los puntos que ha despertado en forma más constante el interés de Báez-Jorge, quien en sus estudios proporciona interesantes puntos de vista e información específica.

La nagualización, en sus términos más generales, es la capacidad de un ser de internar en otra criatura una de sus “almas” o un fragmento de una de ellas. La facultad de nagualización es atribuida a dioses, meteoros, seres humanos, animales y plantas. Puede afirmarse que en la religión mesoamericana este proceso invasivo no sólo es intenso, sino que sirve para explicar muchos de los procesos mundanos más importantes. El *tonalli* mismo, al penetrar en el niño recién nacido como una de sus almas, llega a ser considerado como una nagualización. Es una parte de la sustancia del dios del día que entra en la criatura por medio de un ritual que ha sido equiparado con el bautismo. En el caso del patrono, la misma creación de sus hijos puede considerarse como tal proceso, pues un fragmento de su propia sustancia constituye el alma identitaria común de los protegidos.

Cuando el patrono se nagualiza en un animal, éste se convierte en un instrumento de sus designios. Es un “alguacil” de la divinidad, dicen los tepehuanos cuando hablan del alacrán. Pero no sólo es un instrumento de acción, pues al mismo tiempo los tepehuanos lo reconocen como una manifestación de su propio dios. En efecto, no temen al alacrán, pues es “su santo”, “su dios”; pero saben que es muy peligroso para los coras y para los demás pueblos. El alacrán es “el alguacil” de Santa María; por eso ella se apareció a los hombres en el Cerro del Alacrán. Los coras, en cambio, con otro santo patrón, tienen por dios a la viuda negra (Ambriz y Gurrola 2013, I, 74-81).

La sacralidad del dios patrono se daba también en objetos que permitían la posterior comunicación con el numen, cuando sus hijos estuvieran ya instalados en el mundo. Es la figura del bulto sagrado. Según las fuentes documentales guatemaltecas, es otro de los dones que recibía cada uno de los grupos que salían de la ciudad mítica de Tulán. Entre los mexicas, el bulto sagrado contenía las prendas de vestir de Tetzauhtéotl-Huitzilopochtli. Un sacerdote podía ponérselas a través de un ritual, y con ello se convertía en el vaso dentro del cual el patrono hablaba a su gente.

k) *Se identifican con el Dueño.*⁵ Una vez que el patrono establece a su gente en el lugar de residencia elegido, y una vez que el amanecer había insertado al pueblo en el tiempo mundano, el dios patrono se instala en calidad de Dueño en un monte prominente próximo al poblado. Desde allí se proyectará, como se vio, al templo principal y a las imágenes del dios o del santo patrono.

Sus funciones son múltiples. En primer término, de la cúspide del Monte –desde el arquetípico Árbol Florido– enviará las almas identitarias a los niños que se gestan en el vientre de sus madres. Posteriormente, tras el parto, el dios podrá enviar una entidad anímica individualizante,

5 Las características del Dueño están tratadas detalladamente en López Austin y López Luján (2009).

denominada por lo común *tonal* o *tona*, que pertenece a uno de los “corazones” de los meteoros que él gobierna o a uno de los animales que están encerrados en su corral sagrado. Ésta sería otra nagualización del individuo, pues el meteoro o el animal enviado compartirá su alma con el humano. Se trata del establecimiento de una coesencia que une los destinos, en su caso, del animal y el hombre.

Como los “corazones” humanos, muchos otros gérmenes se encuentran almacenados en el hueco del Monte, edificio anecuménico que semeja una gran bodega. Desde allí, administrándolos, el dios participará en el nacimiento, la germinación y el crecimiento de animales y plantas, básicos para la subsistencia del hombre; mandará las lluvias y los demás meteoros y velará por la salud de sus protegidos, incluso enfrenándose a los patronos de las poblaciones vecinas.

En lo social y político, organizará en el Monte las estructuras de gobierno, determinando corporaciones y jerarquías tanto generales como en cada individuo. Una de estas formas será, precisamente, la que determina qué *tona* pertenecerá a cada hombre, pues la jerarquía animal corresponderá a la posición social del miembro de la colectividad en el grupo.

El resguardo del grupo tiene, sin embargo, aspectos negativos. El patrono se convierte en celoso guardián de su integridad, su cohesión y en estricto demandante del cumplimiento del pacto original. Es quien exige reciprocidades; es quien vigila la puntualidad –tanto comunal como individual– del culto y de las fiestas; es quien vela por el cumplimiento del costumbre; es quien resguarda las tradiciones; es quien custodia la moral y la recta explotación de los recursos naturales. Para ello restringe las lluvias, impide la reproducción, envía las enfermedades o se constituye en juez, el terrible juez del interior del Monte, que posee un poderoso ejército de subordinados ejecutores de sus castigos, entre ellos las serpientes venenosas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A partir del inicio de la evangelización los indígenas atribuyen estas características a los santos patronos que les impusieron los cristianos. Es irrefutable que la evangelización transformó las viejas creencias y prácticas mesoamericanas; pero también es irrefutable que todos estos atributos, que persisten integrados orgánicamente en el macrosistema de la cosmovisión, son un legado, en transformación, de las antiguas concepciones indígenas.

Se trata de una cosmovisión y de una religión creadas a partir de dos confluencias, pero construidas en nuevas condiciones, en la dura vida colonial. Como lo afirma Félix Báez-Jorge:

Sería un absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días sean expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna resulta de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad, orientado a defender su patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales (2009, 56).

CUADRO COMPARATIVO. Correspondencia entre las características de los dioses patronos de la tradición mesoamericana y las características de los santos patronos en el catolicismo.

CARACTERÍSTICAS PARADIGMÁTICAS DE LOS DIOSSES PATRONOS DE LA TRADICIÓN MESOAMERICANA	COMPARACIÓN CON LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS SANTOS PATRONOS EN EL CATOLICISMO
• Son dioses. • Forman parte del panteón general, designados para trabajar en el ecúmeno. • Reciben culto como dioses.	• Los santos son seres humanos cuya moral los ha ubicado en una posición privilegiada respecto a la divinidad. • Su ubicación los convierte en intercesores y pueden ser invocados por los hombres para que sirvan de abogados.

(Continúa)

CARACTERÍSTICAS PARADIGMÁTICAS DE LOS DIOSES PATRONOS DE LA TRADICIÓN MESOAMERICANA	COMPARACIÓN CON LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS SANTOS PATRONOS EN EL CATOLICISMO
• Pertenecen al tipo de los dioses protectores de las especies que habitan en el Monte Sagrado.	• Su posición está en el cielo, desde donde interceden por los mortales.
• Se proyectan para crear otros niveles jerárquicos.	No forman parte de una jerarquía interna.
• Son donadores del "corazón" personal.	• No intervinieron en la creación de sus fieles. • No tienen ninguna relación de linaje. • Su adjudicación a un grupo es un tanto arbitraria.
• Son donadores del nombre.	• No donan nombre a sus fieles.
• Son donadores de oficio.	• Pueden ser, entre las muchas causas de determinación de su advocación, abogados de gremios y profesiones; pero esta protección no es común.
• Son donadores de la tierra.	• No son donadores de territorios.
• Establecen el vínculo en el anecúmeno, en el momento de la creación del grupo.	• El origen de la relación es terrenal.
• En el tiempo liminal adoptan figuras ambiguas.	• No hay correspondencia pertinente en la cosmovisión cristiana.
• Son naguales.	• No hay correspondencia pertinente en la cosmovisión cristiana.
• Se identifican con el Dueño.	• No hay correspondencia pertinente en la cosmovisión cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA MÁRQUEZ, Iliana. 2013. La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla, *Dimensión Antropológica*. Año 20, vol. 58, mayo-agosto, México, pp. 115-148.
- AMBRIZ DOMÍNGUEZ, María y Eliseo Gurrola García. 2013. *Mui' sapook. Relatos de la tradición oral de los tepehuanos del sur*. 2 vols. México: INAH.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1998. *Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)*, Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, eds., *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica*

- (*Homenaje a Italo Signorini*). México: UNAM/Università di Roma La Sapienza, pp. 83-118.
- . 2008. *Entre los naguales y los santos. Aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2009. Coordinadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas, *Contrapunto*. Núm. 11, vol. 4, Año 4, mayo-agosto, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- CASTILLO, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los pueblos mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Trad. de Federico Navarrete Linares. México: GV/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Templo Mayor.
- CÓDICE VATICANO A. 3738. 1996. Ed. facs. México: FCE/Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- HOLLAND, William R. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/INAH.
- MENDIETA, Fray Gerónimo de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. 4 vols. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- MONAGHAN, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Ed. facs., 3 vols. México: Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación.

———. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vols. México: Conaculta.

SALER, Benson. 1969. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*. 4ª serie, 20. Guatemala: Ministerio de Educación, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca.

VEGA, Garcilaso de la. 1982. *Comentarios reales*. 2 vols. México: SEP/UNAM.