

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ANALES DE ANTROPOLOGÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
VOLUMEN XXXII MÉXICO 1995

PALABRAS RÍGIDAS, CONCEPTOS ELÁSTICOS, USO E INTERPRETACIONES DE ALGUNOS TEXTOS SAGRADOS CRISTIANOS POR LOS INDÍGENAS MEXICANOS

Alessandro Lupò

Dipartimento di Studi Glottoantropologici Università di Roma "La Sapienza"

Resumen: Como una más de las respuestas a la imposición del catolicismo, los pueblos indígenas han sabido metabolizar, fundir, reinventar, sustituir y complementar los elementos de los textos más sagrados católicos, sobre el que la jerarquía eclesiástica siempre ejerció el control más riguroso, por otros contenidos que les son más eficaces y "auténticos".

Palabras clave: Religión, textos sagrados, mito, oración, identidad, alteridad, reinventar, manipulación, códigos simbólicos.

En la historia de la humanidad, el contacto y la difusión de las diferentes religiones siempre dio lugar a reconsideraciones, reelaboraciones, fusiones, innovaciones, así como también a religiones completamente nuevas. No pretendo tratar aquí la cuestión de cuándo puede ser considerada "nueva", "diferente" una religión, a partir de la suma de sus transformaciones con respecto a la religión de la que deriva. Sin embargo, no cabe duda de que las formas de religión de los actuales grupos indígenas mexicanos son radicalmente diferentes de las existentes antes de la llegada de los españoles. Se me objetará que no podría ser de otro modo, al haber suplantado el catolicismo a la antigua religión prehispánica. Pero todo aquel que tenga cierta familiaridad con la realidad indígena actual advierte lo impropio de la denominación de catolicismo *tout court* aplicada a las formas de culto practicadas por los indígenas. A pesar de que a simple vista los lugares de culto, las imágenes y los símbolos sagrados, los ritos, el calendario, los textos canónicos y las propias oraciones coinciden casi a la perfección con las del Viejo Mundo católico –aunque sigan existiendo todavía hoy algunos remotos rincones hasta donde el cristianismo llegó mal o poco–, si los examinamos más detenidamente

descubrimos drásticas divergencias en la cosmología, en la identidad y el papel de las varias figuras divinas, en los objetivos y en los significados de las acciones rituales.

La situación actual, como se nos presenta en la mayoría de los casos en los que el clero está de algún modo presente al frente del culto, nos revela, pues, la curiosa coexistencia de dos diferentes sistemas conceptuales subyacentes en una misma realidad fenoménica. Algo que sigue siendo posible gracias a la imperfecta comunicación entre el clero y la masa de los fieles. Una vez superado el periodo inicial de represión y rígido control, motivado entre otras cosas por la utilidad instrumental que suponía la conversión de los indios, al objetivo de mantenerlos políticamente bajo control, el clero dejó durante mucho tiempo de verificar escrupulosamente la fe de estos últimos, esperando que bajo la ortodoxia de fachada no se escondieran viejas reliquias y nuevas desviaciones.

Durante el primer periodo colonial las mezcolanzas y enmascaramientos fueron frecuentes e intencionados por ambas partes: los misioneros, por un lado, se aprovecharon de las similitudes y paralelismos entre la religión pagana que había que extirpar y la cristiana que habían de introducir para avanzar y extender mayormente el alcance de la evangelización, dando lugar a lo que Nutini (1976, 1988) llamó formas de sincretismo “dirigido” (un ejemplo banal, pero casi obligatorio, es el culto a la Virgen de Guadalupe en el monte de Tepeyac); por el otro, los indígenas, extremadamente reacios a renunciar a los componentes fundamentales de su propia tradición e identidad, intentaron más o menos deliberadamente camuflar bajo las formas del nuevo credo lo que más les urgía salvar del viejo, dando lugar a un sincretismo que Nutini (*ibidem*) llamó, a su vez, “espontáneo”.

A pesar de que la Iglesia se mostró tolerante inicialmente con las formas heterodoxas, no hizo lo propio con todos los sectores de la tradición autóctona, dado que algunos de éstos ocupaban una posición central en la estrategia aculturativa, por lo que fueron objeto de una rígida vigilancia. Otros, en cambio, eran marginales, por lo que no se les sometía a tan estricto control. Absolutamente centrales eran todas las manifestaciones públicas de la religión, monopolizadas en su práctica totalidad todavía hoy por el clero. Al poseer la iglesia católica una rígida estructura centralizada y no contar casi en ningún caso con sacerdotes indígenas, este sector estaba a salvo de abiertas mezcolanzas entre la nueva y la vieja religión. Éstas, sin embargo, se produjeron abundantemente en los sectores marginales, donde los evangelizadores no se aventuraban o no hallaban motivos particulares de sospecha. Es aquí donde

encontramos las prácticas mágicas y adivinatorias, la medicina tradicional, el control de los fenómenos atmosféricos, la danza.

Como ya observó Pedro Carrasco (1975: 199), la religión de los indígenas mexicanos presenta hoy un aspecto de algún modo esquizofrénico, configurándose como un “sistema religioso doble”, donde las manifestaciones públicas y colectivas (misas, fiestas patronales, mayordomías, etcétera) respetan sustancialmente los dictámenes de la Iglesia, mientras que las de la esfera doméstica y privada están repletas de elementos procedentes de la tradición autóctona, obviamente transfigurados por abundantes reajustes y reinversiones sincréticas. Con esto no quiere decirse que los nativos adopten conscientemente, en contextos de culto diferentes, modelos de comportamiento ritual incompatibles entre sí. Porque además tenemos que, incluso en la dimensión más estrictamente privada, que cae bajo su completo dominio, las entidades extrahumanas invocadas, los símbolos, los gestos coinciden en gran parte con los de la religión oficial. Lo que pretendemos subrayar es que a menudo tanto la clase sacerdotal como los fieles, a pesar de la identidad formal exterior, viven y representan experiencias religiosas profundamente diferentes, derivadas de universos semánticos distintos y no siempre compatibles.

En otro lugar (Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a) nos hemos ocupado ya de los aspectos más marcadamente privados y cotidianos de la religión de los indígenas, que son los que más claramente ejemplifican la capacidad autónoma de metabolizar, fundir y reinventar los elementos de la tradición impuesta por los españoles. Aquí trataremos un aspecto decididamente “central” para los intereses de la Iglesia —los textos sagrados católicos—, sobre el que las jerarquías eclesásticas siempre ejercieron el control más riguroso. Nos ocuparemos también del tipo de intervención y manipulación a que supieron someter los nativos todo este “material”, que aparentemente no es susceptible de alteración alguna.

Los textos sagrados a que nos referimos asumen esencialmente dos formas: *a)* la narrativa, propia del mito, en la que las verdades de la fe se enuncian como secuencias de acontecimientos concernientes a los orígenes y ordenación del cosmos, los seres y las fuerzas extrahumanas, y en los que se recurre frecuentemente a metáforas; *b)* la forma de la oración, donde los mismos conceptos se expresan en clave mucho más explícita y, sobre todo, a partir de entidades concretas, con finalidad utilitaria. El mito, de este modo, se configura como la verbalización ejemplar y simbólica de un credo, y la oración como su enunciación pragmática y vivida. Ambos géneros de la tradición religiosa desarrollan una función fundamental en la expresión y

conservación de la identidad religiosa del grupo; por ello no ha de sorprender la extrema atención que prestan las jerarquías eclesiásticas al control de las sagradas escrituras, que fueron los primeros textos europeos traducidos a las lenguas indígenas (*vid.* Ricard, 1986: 121), siendo todavía hoy una de las primordiales preocupaciones del clero.¹

Con respecto a los textos sagrados católicos hay que subrayar ante todo que son textos escritos y, además, en buena parte “revelados”. En sociedades de tradición esencialmente oral (las “primary oral cultures” de Ong, 1990), los mitos y las oraciones, a pesar de estar sujetos a rígidas normas de transmisión, sufren inevitablemente modificaciones andando el tiempo, adaptándose a las nuevas circunstancias (ambientales, económicas, sociales, psicológicas) en las que se utilizan. En cambio, en los casos en que interviene la escritura, los textos sagrados corren siempre el peligro de quedar superados por los acontecimientos, de perder actualidad, a despecho de lo absoluto metahistórico de las verdades y valores que proclaman (ahí está, si no, la última versión del catecismo de la iglesia católica, que se esfuerza en actualizar el decálogo del antiguo testamento). Por lo que respecta al componente mitológico de las escrituras, cuando las transformaciones de la cultura que las utiliza llevan a negar la verdad histórica de los hechos narrados es siempre posible interpretarlos como hechos ejemplares, alegoría de verdades universales y escondidas. En cambio, en el caso de la oración las dificultades son mayores; porque si bien es cierto que la situación de sufrimiento existencial del hombre, de la que surge la experiencia religiosa, no depende directamente de las contingencias históricas y culturales, también es cierto que la oración, al ser invocación a lo sobrenatural en situaciones concretas de necesidad, es siempre trasunto de vivencias temporal y culturalmente connotadas.

¹ De un tiempo a esta parte muchos sacerdotes han venido tomando conciencia de los problemas del indigenismo y sensibilizándose por los valores culturales tradicionales de los fieles nativos. Esto, junto a la creciente presión ejercida por las sectas protestantes, ha empujado a los más inquietos a tratar de recuperar para las actividades litúrgicas muchos aspectos de las tradiciones autóctonas: la danza, las formas artísticas, la propia “literatura”. En la sierra de Puebla, por ejemplo, un sacerdote trató hace poco de introducir, junto con la lectura del evangelio durante la misa, algunos textos nahuas clásicos no demasiado “paganizantes”. La censura de la autoridad episcopal no se hizo esperar. Este episodio es buena prueba de la dificultad de armonizar dos de las principales exigencias de la Iglesia contemporánea: la necesidad de adecuarse a las diferentes realidades sociales y culturales, y la exigencia de no contradecir sus propias verdades constitutivas para evitar perder su identidad y unidad y dar lugar a desviaciones heterodoxas.

Para subsanar precisamente esta rigidez de ciertas oraciones escritas y su incapacidad de adecuarse oportunamente a las variadas contingencias de los fieles, la Iglesia ofrece voluminosos compendios de oraciones, con los que pone en manos del pío lector gran variedad de respuestas para todas o casi todas sus necesidades, encarrilando al mismo tiempo su diálogo con la divinidad por formas expresivas de segura ortodoxia.

Pero, ¿qué es lo que ocurre cuando los fieles son analfabetos y, por si fuera poco, pertenecen a una cultura totalmente diferente de la que originó los textos escritos en cuestión? Éste es el caso de los indígenas mexicanos de que aquí nos ocupamos. El problema no afecta obviamente a la diferencia entre las lenguas, o por lo menos no sólo a este aspecto. Ya se dijo que los religiosos cristianos aprendieron muy pronto las lenguas indígenas y se dedicaron, con las dificultades obvias del caso, a la traducción de parte de los textos sagrados. Mucho más espinosa se presentaba la cuestión de la diversidad de los lenguajes no verbales, por lo que las imágenes, los objetos, los gestos y los símbolos varios de la tradición cristiana evocaban en los nativos significados radicalmente distintos.

Tomemos el ejemplo de la iconografía, ya tratado con agudeza y sensibilidad por Gruzinski (1988, 1990): en su obra pastoral, los evangelizadores se valieron grandemente de las imágenes sagradas para ilustrar los principios y personajes de la nueva fe. Al hacerlo, incluso cuando se servían de los hábiles artistas indígenas, pusieron todo su empeño en que ni en las estatuas ni en las representaciones pictóricas se introdujeran elementos iconográficos impropios o a todas luces “paganos”.² A pesar de que no les estaba permitida la facultad de modificar los atributos asignados a Cristo y los santos por la iconografía cristiana, no por ello los indios dejaron de interpretarlos según los códigos de su propia tradición. Es lo que ocurrió, por ejemplo, con san Juan Bautista, representado a menudo mientras echa agua sobre la cabeza del bautizado con una concha, gesto que para muchos pueblos mesoamericanos coincide con el que ellos atribuyen a las divinidades pluviales para provocar la lluvia; no nos cabe duda de que esta errada interpretación favoreció que posteriormente a este santo se le considerase señor de las aguas

² En algunos casos, como en los frescos florales del claustro del convento de Malinalco, la libertad expresiva concedida a los pintores indígenas hizo que se conservaran ornamentos precolombinos, cuyo impacto se consideraba inocuo; otras veces, como en el caso de los guerreros-jaguar que luchan contra un dragón-demonio representados en el convento de Ixmiquilpan (Hidalgo), ciertas imágenes del pasado prehispánico fueron incorporadas a las fuerzas del Bien, exorcizando de este modo su potencial peligrosidad.

celestes. Análogamente, la espada llameante de san Miguel había de recordar las espadas de pedernal o los machetes de las mismas divinidades pluviales, de los que, según siguen creyendo los indígenas, se desprendía el rayo: de aquí también deriva presumiblemente la concepción del arcángel como señor de los rayos y patrón de los graniceros (*vid.* Bonfil Batalla, 1968; Ingham, 1989: 142; Lupo, 1995a: 147-148). Otro ejemplo nos lo proporciona la interpretación de la imagen del Jesús de ramos como personaje del panteón católico con individualidad propia, “san Ramos”, señor de los vientos, que desencadena o hace amainar el viento con el ramo que lleva en la mano (*vid.* Lupo, 1991b: 192-194; 1995a: 225-232).

La decodificación de los “signos” cristianos a través de códigos interpretativos indígenas ha llevado, en relación con los textos sagrados, a resultados análogos y complementarios a los alcanzados con respecto a las imágenes. No somos los primeros en suponer que el epíteto “hijo del trueno” (en griego *Boanergés*), atribuido por Jesús a Santiago en el evangelio (Mc 3, 17), sea la causa de que los indígenas del Nuevo Mundo lo adoren como señor de los rayos (*vid.* Métraux, 1969: 151; Signorini y Lupo, 1989: 212-213). A veces los acontecimientos descritos en los textos sagrados son contemplados desde puntos de vista que alteran completamente su significado, cuando no su sustancia; pienso, por ejemplo, en la lectura que hacen los nahuas de la sierra de Puebla del episodio evangélico en que se ofrece vinagre o hiel a Jesús crucificado (Lc 23, 37; Jn 19, 28-30; Mc 15, 23); el brebaje se interpreta como veneno con el que se intenta acelerar la muerte de Jesús, pero que al tocar los labios divinos se transforma en agua de resurrección. Éste sería el origen mítico del aguardiente, licor que provoca una muerte aparente de la que se despierta al día siguiente robustecido (*vid.* Lupo, 1991a: 226).

Otras veces lo narrado en las escrituras da pie a representaciones sagradas: los huaves del istmo de Tehuantepec, por ejemplo, escenifican una danza en la fiesta del Corpus Christi en la que se enfrentan un “gigante Golí” y un “pastorcito” acompañado por una grey de “ovejas” (encarnadas por otros danzantes); los dos luchan, declamando palabras en español cuyo texto escrito se guarda celosamente en gran secreto, si bien conservan poca coherencia sintáctica y semántica; pero a los huaves no les preocupa lo oscuro del texto español —que se remonta probablemente a la época en que en el poblado residían frailes dominicos, entre los siglos XVII y XVIII— ni la identidad bíblica real de los personajes mencionados, dado que los danzantes que tendrían que personificarlos no ostentan desde luego los atributos del caso, sino que uno de ellos lleva indumentos que representan a una gran serpiente acuática, mientras

el otro viste los del “rayo”, la suprema entidad divina que, según los huaves, ejerce el control sobre el elemento líquido. La mítica lucha entre el futuro rey de Israel y el adalid de los filisteos se ha transformado en la lucha cósmica entre las fuerzas que controlan las aguas ctónicas y las celestes.

Los casos examinados nos ofrecen algunos ejemplos de las lecturas heterodoxas hechas por los nativos de los textos que les fueron impuestos por los evangelizadores: las desnaturalizaciones casi nunca han llevado a modificar el texto escrito (menos en el caso huave, en el que, sin embargo, ha contribuido sobre todo la escasa o nula familiaridad con el español), habiendo consistido en su mayor parte en la sustitución de los significados originales por otros, fruto de su elaboración según los códigos simbólicos y los sistemas cosmológicos indígenas. La mayoría de las veces este proceso de reinención sincrética ha supuesto la atribución de un significado menos inmediato que el original, a menudo metafórico, a palabras aisladas, fragmentos o narraciones enteras. Pero también ha sucedido a la inversa, es decir, lecturas literales de textos que en su origen eran una alegoría.

Es éste el caso de una breve letanía en español dedicada a Cristo, intercalada por un ritualista nahua de la sierra de Puebla en una súplica terapéutica en náhuatl destinada a conseguir la ayuda divina para diagnosticar con exactitud la enfermedad del paciente (*vid.* Lupo, 1991c: 199-200; 1995a: 116-128). El texto, presumiblemente incompleto en su parte final, dice:

*Sol divino,
sol hermoso,
casto rey
de mil colores,
eres tú quien [¿alumbras?]
la vida y el campo en las flores.*

El autor de esta breve invocación aludía metafóricamente al papel redentor de Cristo, considerado muy a menudo en la tradición católica fuente de “luz espiritual”, vencedor de las “tinieblas del pecado” y, por lo mismo, asimilado al sol. Sin embargo, para el terapeuta indígena expresa con claridad su concepto sobre la identidad del hijo de Dios. Efectivamente, más adelante sigue dirigiéndose a él con las siguientes palabras:

*Tehhuatzin tonaltzin,
Tú Sol,*

Tehhuatzin toxochitzin,
 Tú florecilla nuestra,
mozta,
 cada día,
tayohua, taneci,
 de noche, de día,
itech nepantah tonal titechtahuilia.
 a mediodía nos iluminas.

Estas palabras ya no pertenecen al breve texto castellano –aprendido probablemente en uno de los numerosos opúsculos y libretos de contenido religioso que circulan por la Sierra–, sino que forman parte de la súplica en náhuatl, un tipo de discurso ritual que pertenece exclusivamente a la dimensión oral, y, por consiguiente, capaz de adaptarse a todas las posibles situaciones y necesidades del orador y de reflejar con extrema fidelidad su pensamiento. Aquí las palabras ya no poseen un significado traslaticio: el sol invocado no es *metáfora* de Cristo, sino que *es* Cristo, según una identificación sincrética arraigada desde hace siglos en toda Mesoamérica. El orante, al dirigirse a Cristo-sol, utiliza a su vez una metáfora, la de la flor (*toxochitzin*/ nuestra florecilla), difícilmente comprensible si estuviera referida a Cristo junto a la otra metáfora cristiana del sol, pero que aquí resulta mucho más pertinente si se tiene en cuenta que en Mesoamérica el sol se representaba con frecuencia como una flor.³ En este caso, como en otros muchos, al texto sagrado católico se le atribuye un significado impropio al ofrecer puntos de contacto con los símbolos de la tradición autóctona, que hacen que se preste a una lectura coherente, aunque los códigos semánticos de la misma sean diferentes de los que motivaron su composición. En cuanto a la identificación sincrética de Cristo con el sol, hay que añadir además que en ella han influido gran número de “signos” –incluso iconográficos y mitológicos (aspecto solar de la hostia y del ostensorio, concepción “milagrosa” de Jesús, etcétera)–, todos ellos decodificados de manera unívoca por los nativos (*vid.* Lupo, 1991c).

Hasta ahora nos hemos ocupado de un tipo de manipulación de los textos sagrados consistente en la alteración de su significado original. Sin embargo, existen también textos cuya alteración resulta mucho más difícil al ser

³ El glifo maya del sol, *k'in*, está compuesto precisamente por una flor de plumeria (*vid.* Thompson, 1971: 142; *cf.* también Lupo, 1995).

lingüísticamente impenetrables, ni siquiera susceptibles de ser leídos correctamente. Me refiero a las oraciones en latín, cuyo uso sigue vivo en los grupos indígenas, a pesar de que ya no haya entre ellos quien esté en condiciones de comprender su significado.⁴ Pero ello no impide que, debido a la antigüedad de los textos, a la autoridad de su fuente eclesiástica y a veces al hecho mismo de ser incomprensibles, se les atribuya una eficacia ritual considerable. Los nahuas de la Sierra, por ejemplo, consideran que los rezos rezados en latín son mucho más eficaces a la hora de aliviar las penas de los difuntos que las fervorosas oraciones en español o en náhuatl. Los huaves, por su parte, consideran que las letanías a la Virgen, también en latín, son indispensables para que las súplicas terapéuticas lleguen a buen puerto. Sin embargo, quienes rezan estos textos ignoran completamente su significado y no les atribuyen otro alternativo, como sucedía en los casos anteriormente examinados. Aunque los orantes piensan a menudo que la divinidad es capaz de comprender y apreciar las palabras que ellos les dirigen sin entenderlas, sin embargo no las utilizan sólo por su contenido informativo, sino por su capacidad operativa, por la virtud que se les atribuye de alcanzar los resultados deseados.⁵

Esta distinción, aplicable también a textos menos crípticos que los latinos, como el Padrenuestro y el Ave María, nos sitúa frente a conceptos centrales del debate antropológico-lingüístico que ha venido desarrollándose en los últimos decenios: conceptos como “contenido proposicional” o “valor locutivo” y “fuerza performativa” o “ilocutiva”. El contenido proposicional atañe a la información contenida y transmitida por los enunciados lingüísticos (en el caso de las oraciones en latín, la petición específica de clemencia o ayuda elevada a lo sobrenatural); la fuerza ilocutiva concierne a la (supuesta) facultad de ciertos enunciados de ejecutar acciones cuando se pronuncian de

⁴ Durante el primer periodo colonial no era infrecuente que los evangelizadores enseñaran el latín a los indígenas; Gruzinski (1988: 241) afirma que una de las razones de esta decisión era el deseo de eludir los equívocos que comportaría la traducción de las escrituras a las lenguas indígenas, y así darles a los nativos la posibilidad de acceder a los textos sagrados en su incorrupta pureza.

⁵ Es evidente que este uso “asemántico” de las oraciones en latín resulta posible gracias al soporte de la escritura, quedando restringido a los individuos capaces de leer. No hay que infravalorar, sin embargo, la notable capacidad mnemónica de los sujetos pertenecientes a las “culturas orales”, lo que hace que puedan retener textos absolutamente herméticos, tanto por estar en una lengua desconocida (el caso de las oraciones en latín), como por carecer totalmente de significado lingüístico (como ciertas fórmulas mágicas [*cf.* Tambiah, 1968: 179-180]).

manera y en circunstancias apropiadas (en nuestro ejemplo, la virtud cuasi mágica de obligar al interlocutor extrahumano a conceder lo que se le pide) (*vid.* Austin, 1988; Searle, 1976; Pignato, 1993).

Es evidente que los enunciados lingüísticos poseen siempre tanto un componente locutivo como una fuerza performativa, si bien su incidencia varía notablemente según los casos. Por lo que respecta a los textos fijos, por ejemplo algunos cantos sagrados y las oraciones católicas, es poco probable que su inmutable contenido informativo se preste a expresar con exactitud los sentimientos, pensamientos y exigencias de quien los pronuncia. Hablando de los cantos de los merinas de Madagascar, Bloch (1974: 67) observa que existe una relación proporcionalmente inversa entre el grado de formalización y la capacidad de comunicar del lenguaje ritual: al aumentar el primero disminuye la segunda. Esto es válido también para las oraciones católicas en español cuando son utilizadas por los indígenas mexicanos: la rigidez (y lo genérico) de su contenido proposicional es tal que los nativos al usarlas se ven obligados a añadir largas súplicas en lengua indígena, al objeto de transmitir a las divinidades toda la información que aquéllas no pueden contener (identidad y estado del peticionario, naturaleza y urgencia de su necesidad, detalles de la petición, etcétera).

Los nahuas de la Sierra, por ejemplo, intercalan constantemente en las súplicas en náhuatl el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y las restantes oraciones católicas más importantes. Pero al rezarlas los ritualistas indígenas no se preocupan tanto de lo que éstas transmiten a Dios y a los santos, sino más bien de los efectos que se piensa que surten sobre la realidad (Signorini y Lupo, 1989: 128-129, 189-193; Lupo, 1995a, 1995b). Los nahuas creen que las diferentes oraciones contienen y pueden suministrar mayor o menor cantidad de “fuerza” según el destinatario a quien se eleven y según lo que digan; esta energía mística, que puede ofrecerse a la divinidad también mediante otras “sustancias” que se considere que la posean (velas, flores, incienso), se expresa simbólicamente con la idea de “calor”: el Credo se considera la oración más “caliente”, seguida por el Padrenuestro y el Ave María. Corolario de esta creencia es la necesidad de “dosificar” las diferentes oraciones según su “fuerza” relativa, y a ella se atienen los nahuas a la hora de interpretar la proporción entre padrenuestrros y avemarías en el rosario. El mismo criterio se aplica también a las súplicas terapéuticas, domésticas y agrícolas, adoptando proporciones diferentes basadas en criterios numerológicos indígenas (agrupándolas en tres, cinco, siete o trece oraciones, según la cantidad de “fuerza” que se quiera poner en circulación; *vid.* Lupo, 1995a).

Añadamos que para los nahuas la energía desprendida rezando las oraciones católicas no alcanza sólo a las divinidades a quienes se elevan, sino que actúa también, “de rebote”, sobre las personas o cosas por las que se reza. De modo que los trece padrenuestros y las trece avemarías rezadas al presentar ante el altar doméstico las semillas de maíz antes de plantarlas se piensa que transmiten su vigor también a éstas, y no sólo a la tierra (Lupo, 1995a); del mismo modo, las oraciones rezadas durante los ritos terapéuticos robustecen también al componente espiritual del enfermo por el que se ora, siendo necesario dosificarlas con extremo cuidado, pues excederse en ellas podría resultar más dañino que beneficioso debido al extremo estado de postración del paciente, incapaz literalmente de “aguantar el peso” de demasiadas oraciones (Signorini y Lupo, 1989: 128-129; Lupo, 1995a).

Este último ejemplo es particularmente interesante dado que ilustra cómo los nahuas, al no poder de ningún modo modificar la forma de las oraciones católicas para adaptarlas a sus propias exigencias existenciales y expresivas, no han alterado su significado lingüístico (el contenido proposicional), sino les han conferido eficacia ilocutiva (o fuerza performativa) totalmente ausente en su uso ortodoxo.⁶ La información que se desea transmitir a las entidades extrahumanas se confía a largas súplicas en náhuatl, que pueden modificarse adaptándolas a todas las posibles situaciones de necesidad; pero dentro de ellas se introducen las oraciones católicas en español, no ya (o sólo mínimamente) por lo que *dicen* a las divinidades, sino por lo que *hacen*, es decir, por la energía, el “calor” que transmiten a las entidades invocadas y en los beneficiarios de su deseada intervención.

* * *

De entre los muchos aspectos de la religión católica impuesta a los pueblos del Nuevo Mundo hace ya casi cinco siglos, los textos sagrados son sin duda alguna uno de los que menos posibilidades ofrecía a la intervención por parte de los indígenas. Al férreo control ejercido por la Iglesia viene a añadirse su carácter escrito, que conservando intacto en el tiempo el testimonio de una revelación divina garantiza su perfección original y al mismo tiempo impone su inmutabilidad formal. A los nativos les quedaban sólo dos posibilidades

⁶ Podemos entrever un uso performativo de las oraciones católicas en la creencia según la cual a través de ellas es posible abreviar la permanencia de las ánimas en el purgatorio (*vid.* Lupo, n.d.).

para hacer propios estos textos, reduciendo la distancia entre el universo semántico del que surgieron y el suyo propio: intervenir en el significado, cosa que han llevado a cabo ya sea interpretando los textos mediante los códigos simbólicos indígenas y alterando su sentido, ya sea ignorando su sentido figurado original e interpretándolos al pie de la letra (el primer caso es el del vinagre-veneno-aguardiente ofrecido a Cristo en la cruz; el segundo el de la letanía al Cristo-sol); o bien, la segunda posibilidad, modificar su uso. En este segundo caso, en vez de hacer una lectura deformada por su propia lente cultural, los indígenas a veces han dejado a un lado la lectura misma para conferir a la utilización de los textos católicos forma y sentido totalmente nuevos, atribuyéndoles virtudes performativas casi desconocidas para la cultura europea.

Todo ello nos proporciona un ejemplo perfecto de sincretismo espontáneo (Nutini, 1988; Signorini y Lupo, n.d.), es decir, del proceso en el que la síntesis entre elementos culturales procedentes de tradiciones diferentes tiene lugar fuera del control directo e intencional de los representantes de la tradición hegemónica, creando nuevas formas culturales en las que el peso de las dos tradiciones tiende a equilibrarse. Este proceso puede concretarse en los casos en que existan zonas de ambigüedad que posibiliten que tanto los representantes de la cultura dominante (en nuestro caso, el clero) como los dominados (los indígenas) mantengan su propia interpretación de los “textos” culturales (que no han de ser necesariamente textos lingüísticos, sino, como hemos visto, también imágenes, gestos, etcétera). La coexistencia a lo largo del tiempo de este doble patrón semántico es posible gracias a que cada uno de los grupos ignora, o por lo menos tolera, la existencia de una o varias versiones diferentes de la propia.

Por lo que respecta al clero, junto a otro caso de tolerancia similar a la “instrumental” del primer periodo colonial (cuando la urgencia casi milenarista de salvar las almas de los indios paganos empujaba a pasar por alto aspectos relativos a la efectividad de su conversión), predomina su ignorancia de las interpretaciones heterodoxas. Y ello porque es difícil que quienes tienen la tarea institucional de difundir y tutelar las verdades axiomáticas de una fe puedan asistir impasibles a su tergiversación, convirtiéndose de este modo en cómplices de la idolatría no atajada o de brotes de herejía que tienen el deber de combatir.

En el caso de los fieles indígenas, que participan diligentemente en la catequesis, asisten con fervor y asiduidad a las funciones religiosas y reciben incesantemente de los sacerdotes “lecturas” profundamente diferentes de las

de su propia tradición sincrética, resulta mucho más difícil hablar de ignorancia. Qué duda cabe de que un buen número de ellos ignora o comprende a duras penas el español, que con frecuencia es la única lengua que hablan los sacerdotes. Su relación y diálogo con éstos son escasos y difíciles, y por lo mismo imposibilitan que salgan a la superficie la incompatibilidad doctrinal entre la verdad canónica y las desviaciones interpretativas indígenas. Sin embargo, la mayoría de las veces los feligreses nativos conocen, con todas las imperfecciones del caso, los significados “legítimos” atribuidos por los sacerdotes a las imágenes, los objetos, los gestos y las palabras sagradas; respetan la autoridad de estos significados, pero, no obstante, no les reconocen unicidad.

Plenamente integrados desde hace ya siglos en la iglesia católica, cuyas figuras extrahumanas, símbolos, textos y ritos han hecho suyos, los indígenas no advierten fácilmente la raíz pagana de su propio legado prehispánico, por lo que consideran igualmente dignas de fe y respeto tanto las enseñanzas de la autoridad eclesiástica como las “variaciones sobre el tema” que prácticamente sin traba alguna les ofrece su propia tradición híbrida. Que apenas advierten la alteridad y la escasa compatibilidad de ambos sistemas ideológicos lo demuestra el hecho de que la mayoría de las veces los principales artífices de las interpretaciones y reelaboraciones innovativas son precisamente personas muy cercanas a la Iglesia, letradas y en posesión de libros y opúsculos: mayordomos, cantores, fiscales, catequistas, etcétera.

Tal como revela su actitud dinámica y falta de prejuicios ante los textos sagrados católicos, los indígenas no pretenden (ni podrían hacerlo) alterar las rígidas formas y los significados exteriores más obvios de los diferentes componentes de la fe católica, que dejan en manos del clero; lo que hacen simplemente es sustituirlos, cuando no complementarlos, por los contenidos y usos, a su entender más profundos y eficaces, y por lo mismo más “auténticos”, que su libertad interpretativa les ha venido sugiriendo a lo largo de los siglos.

Abstract: In response to the imposition of Catholicism, the native peoples have learned to metabolize, fuse, re-invent, substitute and complement items from the most sacred Catholic texts, those over which ecclesiastic hierarchy has always exerted the most rigorous control, bringing in other elements which for them are most effective and authentic.

Keywords: religion, sacred texts, myth, prayer, identity, otherness, re-invent, manipulation, symbolic codes.

REFERENCIAS

- AUSTIN, J. L.
1988 (1962) *Come fare cose con le parole*. Marietti, Torino.
- BLOCH, M.
1974 Symbol, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority? *Archives Européennes de Sociologie*, 15 (1): 55-81.
- BONFIL BATALLA, G.
1968 Los que trabajan con el tiempo: notas etnográficas sobre los graniceros de la sierra Nevada, México. *Anales de Antropología*, 5: 99-128.
- CARRASCO, P.
1975 La transformación de la cultura indígena durante la Colonia. *Historia Mexicana*, 25: 175-203.
- FOSTER, G. M.
1985(1960) *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- GRUZINSKI, S.
1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Gallimard, París.
1990 *La guerre des images, de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. Fayard, París.
- INGHAM, J. M.
1989 (1986) *Mary, Michael, and Lucifer. Folk catholicism in central Mexico*. University of Texas Press, Austin.
- LUPO, A.
1991a Tatiochihualtzin, valores simbólicos del alcohol en la sierra de Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21: 219-230.
1991b La cruz de san Ramos. Aspectos sincréticos de las divinidades de los nahuas de la sierra de Puebla. *La palabra y el hombre*, 80: 185-196.
1991c El sol en Jerusalén. *La palabra y el hombre*, 80: 197-206.
1993 The importance of prayers in the study of the cosmologies and religious systems of native oral cultures. J. Davies e I. Wollaston (eds.), *The Sociology of Sacred Texts*, Sheffield Academic Press, pp. 83-93, Sheffield.

- 1995a *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales.* Instituto Nacional Indigenista - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- 1995b La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escrita y oral. C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología y Literatura*, pp. 49-66, Gobierno de Aragón, Depto. de Educación y Cultura, Zaragoza.
- MÉTRAUX, A.
1969 (1961) *Gli Inca*. Einaudi, Torino.
- NUTINI, H. G.
1976 Syncretism and acculturation: The historical development of the cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670). *Ethnology*, 15 (3): 301-321.
1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead.* Princeton University Press, Princeton.
- ONG, W. J.
1990 (1982) *Orality and literacy. The technologizing of the world.* Routledge, Londres.
- PIGNATO, C.
1993 Atti e parole efficaci. Usi antropologici di un modello linguistico. *Etno-antropologia*, 1 (1): 77-95.
- RICARD, R.
1986 (1933) *La conquista espiritual de México.* Fondo de Cultura Económica, México.
- SEARLE, J.
1976 (1969) *Atti linguistici.* Boringhieri, Torino.
- SIGNORINI, I. E. A. LUPO
1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla.* Universidad Veracruzana, Xalapa.
s/f Conclusiones. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, segunda edición, in stampa.
- TAMBIAH, S. J.
1968 The magical power of words. *Man* (n.s.), 3 (1): 175-208.
- THOMPSON, J. E. S.
1971 (1950) *Maya hieroglyphic writing: An introduction.* University of Oklahoma Press, Norman.