



# FILHA

## LA EVANGELIZACIÓN EN MÉXICO: LAS RESPUESTAS MÚLTIPLES DE LOS NAHUAS HACIA LA PREDICACIÓN CRISTIANA

Evangelization in Mexico: The multiple responses of the Nahuas to Christian preaching [i]

De la Cruz, Abelardo. (2019). La evangelización en México: Las respuestas múltiples de los nahuas hacia la predicación cristiana. *Revista digital FILHA*. Julio-diciembre. Número 21. Publicación bianual. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: [www.filha.com.mx](http://www.filha.com.mx). ISSN: 2594-0449.

**Resumen:** Este trabajo propone, desde una perspectiva cultural nahua, una comparación entre la época de la conquista espiritual y la época contemporánea en cuanto a la implantación del cristianismo en México. Se inicia con un bosquejo de las respuestas de algunas comunidades nahuas frente al nuevo sistema religioso durante los procesos de idolatría realizados a finales de la década de 1530. En contraste al inicio de este proceso histórico de evangelización y disciplina, se examinan las prácticas culturales de dos comunidades nahuas de la región de Chicontepec en la Huasteca Veracruzana, explorando las opiniones de catequistas católicos, quienes a principios de 1980 tomaron el papel de evangelizadores en sus propias comunidades. Los nahuas de hoy expresan su estima por dos religiones, la primera denominada el costumbre y la segunda el cristianismo. Debido a la catequización más reciente, los nahuas pueden articular o bien desarticular estratégicamente ambos sistemas religiosos, según lo que más les convenga y esté de acuerdo con su pensamiento y prácticas culturales.

**Palabras clave:** el costumbre, evangelización, deidades, idolatría, catolicismo.

**Abstract:** This article proposes a comparison between the time of the spiritual conquest and present times, with regards to Christian evangelization in Mexico. The work begins with a general panorama of the responses of some Nahua communities to the new religion during idolatry proceedings in the 1530s. In contrast with the beginning of this historical process that entailed evangelization and discipline, we analyze the cultural practices of two Nahua communities in the municipality of Chicontepec in the Huasteca region in Veracruz. We explore the opinions of Catholics catechists, who assumed the role of indoctrinators in their own communities from the 1980s onwards. Today, Nahuas express their fondness for two religions--one of them known as *el costumbre*, the other one being Christianity. Due to the most recent evangelization wave, Nahuas are able to put together or set apart both systems, according to what suits them best, and in agreement with their worldview and cultural practices.

**Keywords:** *el costumbre*, evangelization, Nahua deities, idolatry, Catholic Church.

## Introducción

Al estudiar el diálogo entre la religión nahua y el cristianismo, que inició en el siglo XVI y continúa hasta ahora, podemos acercarnos a una mejor comprensión de la continuidad, transformación y respuestas que la cultura indígena ha tenido con el paso del tiempo, y al valor que los nahuas de hoy dan a su religión. El presente trabajo es el resultado de un estudio sobre la valoración de la religión local entre los indígenas nahuas de la Huasteca veracruzana de hoy, especialmente de los catequistas, quienes se encargaron de llevar a cabo la catequización cristiana, y a partir de ello, conocer cuál es la actitud actual de los pobladores frente a sus creencias y al cristianismo.

El primer encuentro de las dos religiones se remonta al periodo novohispano temprano, entre los años 1523-1524 cuando llegaron a México los primeros franciscanos. Fray Bernardino de Sahagún, en sus *Coloquios y Doctrina Cristiana* escritos cuatro décadas más tarde, nos presenta un relato sobre la fase inicial de este proceso recreando la confrontación o diálogo entre los frailes y los sabios indígenas nahuas acerca de la implantación del cristianismo en el mundo indígena. También se recogen datos sobre casos inquisitoriales que el Santo Oficio realizó en contra de las idolatrías en los inicios de la temprana evangelización, empezando con la edición y transcripción de algunos casos del obispo fray Juan de Zumárraga por Luis González Obregón en *Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros*, publicada en 1912 y varios estudios posteriores, tales como *Zumarraga and the Mexican Inquisition 1536-1543* de Richard Greenleaf, varias obras de Serge Gruzinski que incluyen al libro *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Patricia Lopes Don con su obra *Bonfires of Culture, Las guerras invisibles*, por David Tavárez; y Sonia Corcuera de Mancera, *De picaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*

Partiendo del estado de conocimiento basado sobre todo en la época colonial, el presente estudio abarca la perspectiva contemporánea de las respuestas indígenas frente a la evangelización, con el enfoque en las comunidades nahuas de la Huasteca. La denominada “conquista espiritual” (Ricard, 1933) fue en realidad un proceso lento, prolongado y nunca completo, especialmente en las áreas periféricas del mundo nahua, como la Huasteca Veracruzana donde los miembros de las comunidades indígenas continúan practicando su religiosidad conocido popularmente *el costumbre*. Para ilustrar este caso, se estudian las comunidades de Chapictla y Tepoxteco, ubicadas en la sierra de Chicontepec, y a partir de datos antropológicos modernos derivados de entrevistas realizadas en lengua náhuatl con los catequistas y rezanderos, se demuestra que la política de implementar el cristianismo no ha sido capaz de erradicar las creencias locales, debido a la fuerte supervivencia de rasgos religiosos nativos.

## El encuentro de dos religiones

“Desde el momento en que Hernán Cortés y sus compañeros pisan tierras mexicanas, el 26 de abril de 1519, trataron de implantar, de modo precipitado, la doctrina cristiana, a los naturales. El teólogo mercedario, fray Bartolomé de Olmedo, se encargó de moderar el ardor de Cortés para que la evangelización se llevara con orden y prudencia” (Ricard, 1986, p. 77). Aún no terminada la conquista, llegaron a Tenochtitlan el mercedario fray Juan de las Varillas y los franciscanos fray Pedro Melgarejo y fray Diego de Altamirano, con el ánimo de servir en la evangelización. En 1523, tres religiosos franciscanos de nacionalidad flamenca siguieron a estos: los sacerdotes Johann Van den Auwera y Johann Dekkers, conocidos con los nombres españolizados de fray Juan de Aora y fray Juan de Tecto, y un lego, Peter van der Moer, conocido con el nombre de fray Pedro de Gante. Los intentos de conversión a los naturales de estas tierras novohispanas, en la ausencia de planes y métodos, hicieron que la obra evangelizadora fuera aún incipiente. Según el académico francés, Ricard (1986 [1933]) estos primeros intentos sólo “esparcieron en puntos aislados toda obra

evangelizadora, por ello era preciso organizar la cristianización de la colonia, con la ayuda de más religiosos” (1986 [1933], p. 65).

En 1524, por mandato del papa Adriano VI y el emperador Carlos V, arriban en la Nueva España los doce frailes franciscanos, encabezados por fray Martín de Valencia, con el propósito de convertir a los naturales de estas tierras al cristianismo. Una vez instalados en el centro del virreinato, buscan establecer contactos con personas destacadas de la cultura nahua. Reúnen a varios señores principales para presentarles la religión cristiana, los cuales al escuchar acerca del nuevo dios y los agravios que mencionan a sus dioses locales, acuden a los sacerdotes y otros miembros de la nobleza para que escuchen el discurso del grupo de los doce. El encuentro con los frailes mendicantes se sostiene a “manera de diálogo sobre la nueva religión” (Dehouve, 2000, p. 186) para presentar, adoctrinar y adoptar. A partir 1524 se da el contacto religioso crucial en el Nuevo Mundo, espacio de dos culturas con sistemas de pensamiento y creencias distintas: la nahua y la española. Este encuentro entre frailes y diversos individuos de la cultura nahua se recoge supuestamente en un documento fechado en 1564, atribuido a fray Bernardino de Sahagún, “el llamado Libro de los Colloquios” (León Portilla, 1986, p. 15). En este documento se recoge este fragmento con las primeras palabras que articularon los evangelizadores. Ahora expongo una nueva transcripción al náhuatl bajo el sistema ortográfico ACK (Andrews, 1975; Campbell y Karttunen, 1989; Karttunen, 1993) y ofrezco mi propia traducción al español en referencia al texto ofrecido por León Portilla (1986, pp. 100-102).

Tla xichualoncaquiltican, totlazohuane, in nican ammonolhtihoqueh, in nican oanmocenquixticoh in ammexihcah in antenochcah in anteteuctin, in antlahtoheh: ma huel nican xichualitztimotlalican, ma huel amoyollocaltitlan xictlalican (in ye tocontenquixtizqueh in ic toconihzoqueh) in netitlaniztlahtolli.

Ma tamechtlapololitin, ma itlah ipan antechittatih, ca in tehuantin zan no tamohuampohuan zan no timacehualtin, no titlacah in anihqueh amehhuantin, ahmo ma? titeteoh, no tlalticpac tichanehqueh, no tlalli, no titlacuah, no ticecmiquih, no titlemiquih, no timiquinih, no tipolihuinih. Ca zan tititlantin zan otihualihualoqueh in nican amochantzincó, in amauh, in amotepeuh ipan: tichualitquitiyahqueh iihiyotzin itlahtoltzin in nohuiyan cemanahuac, tlalticpac huei tlahtoani teoyotica in itocatzin Sancto P. Papa, ca amocatzinco monentlamachitia, quimihtalhua.

Señores principales de México, mexicas y tenochcas –que aquí están reunidos- oír tranquilos con atención, y notar lo que les queremos decir, que es decirles sobre este envío.

Ante todas cosas les rogamos que si nos ven no se turben ni espanten de nosotros, ni piensen que somos más que hombres mortales y pasibles como ustedes las personas indígenas; no somos dioses ni hemos descendido del cielo, en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos mortales como ustedes; no somos más que mensajeros enviados a esta su casa y tierra; les traemos la palabra del que tiene jurisdicción espiritual sobre todos cuantos viven en el mundo, el cual se llama Santo Padre, el cual está congogado y por la salud de nuestras almas; vean aquí lo que dice.

“Los franciscanos una vez que hubieron reunido a las autoridades religiosas nativas, proclamaron la existencia de su Dios y la falsedad y la perversidad de las deidades nativas a las que de hecho consideraron demonios” (Lockhart, 1999, p. 294). En el diálogo recogido por Sahagún se introduce el concepto idolatría calificándose a la religión nahua como el rendimiento de culto a falsos dioses y a las prácticas ceremoniales como idolátricos y que provocaba la ira de Dios. Los sacerdotes mexicas rechazan esta idea: “que estos dioses que adoramos nos dan todas las cosas necesarias a nuestra vida corporal: el maíz, los frijoles, la chía, etc.; a éstos demandamos la lluvia para que se críen las cosas de la tierra” (León Portilla, 1986, p. 88). Posteriormente los sacerdotes indígenas dicen que aceptan la religión cristiana siempre y cuando pudiesen conservar sus propios dioses, es decir, no desafían a la nueva religión, pero insisten en la necesidad de retener el núcleo de sus propias tradiciones. Por la parte contraria, “los franciscanos deciden hacer caso omiso a la argumentación

de los señores y sacerdotes indígenas” (Lockhart, 1999, p. 294) porque iba en contra de su misión en el Nuevo Mundo

El diálogo recogido por Sahagún hace testimonio de una detallada relación de los postulados básicos de la cristiandad que los frailes transmiten a sus interlocutores nahuas. Sin embargo, no puede tratarse el libro de los Colloquios como registro de un diálogo real, debido a que es una producción literaria hecho a manera de diálogo, muy popular en aquella época del siglo XVI, para emprender el discurso y presentar varios puntos de vista. Si bien esta obra muestra el contacto entre los nahuas y los evangelizadores y se refiere que estos últimos no se pararon a pensar en la postura indígena ante la nueva religión, no obstante, esta obra no refleja una conversación real entre ambas partes, debido que los frailes representan a los vencedores y los indígenas a los abatidos.

Los frailes iniciaron los bautizos masivos para la conversión de los indígenas, con la esperanza de que olvidasen y dejaran atrás las costumbres y tradiciones de sus antepasados. Sin embargo, no ocurrió como se esperaba, ya que la conversión no fue de manera total, como el propio fray Bernardino de Sahagún señalaba en sus obras tituladas *Adiciones, apéndice, a la postilla y ejercicio cotidiano* al exponer los motivos que le llevaron a su investigación sobre el mundo prehispánico, “que concibiera su investigación histórico-etnográfica para conocer la cultura indígena y hacer así posible la cristianización de quienes habían vivido en ella” (Anderson, 1993, p. 9). A continuación, muestro en qué momento se dan cuenta que no existía una conversión plena porque los indígenas persistían con sus creencias antiguas.

Desde la época colonial temprana, hubo casos de procesos inquisitoriales en que los indígenas convertidos al cristianismo eran juzgados por idolatría, ya sea por sus participaciones en ceremonias ofrecidas a sus deidades, en continuar con las creencias de sus antepasados, o bien, en algunos casos desconocer el cristianismo. En la obra titulada, *Procesos de indios idólatras y hechiceros* (1912), se recogen datos sobre lo sucedido a varios nahuas recién convertidos en el centro de México, Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl, quienes fueron procesados por continuar creyendo y practicando las creencias de sus antepasados a pesar de identificarse como cristianos. El 21 de noviembre de 1536, el inquisidor apostólico fray Juan de Zumárraga mantuvo en prisión a Martín Ocelotl bajo el cargo de adivino y hechicero. “Ocelotl predecía los años de pocas cosechas y las esperanzas de vida, propiciaba a divinidades de la lluvia, mantenía objetos de culto dedicados a la deidad de Camaxtli, hablaba contra las enseñanzas de los frailes” (González Obregón, 1912). El proceso concluye el 10 de febrero de 1537, “tras considerarse como pernicioso, fue sentenciado a la pérdida de todos sus bienes y condenado a cárcel perpetua en Sevilla” (Tavárez, 2012, p. 82). Un año después, el 10 de julio de 1537, fue detenido un seguidor de Martín Ocelotl, de nombre Andrés Mixcoatl, procesado también bajo el cargo de hechicería junto con su socio Tlaloc. Mixcoatl quien se consideraba como cristiano, fue estimado por los pobladores de Tepehualco “como Dios por practicar hechicería para hacer llover” (Lopes Don, 2010, p. 83). El proceso llega a su etapa final y Mixcoatl y Tlaloc fueron condenados a la pena y al azote público y a la pérdida de todos sus bienes; también por todo un año fueron recluidos en el monasterio de Tulancingo, oyendo la doctrina y haciendo penitencia por sus delitos y errores (González Obregón, 1912). Otro proceso es el de don Carlos Chichimecatecutzin, condenado en el actual zócalo “quemado vivo por disposición del obispo Juan de Zumárraga en la Plaza Mayor de la ciudad el 30 de noviembre de 1539 (...) acusado de haber exhortado a sus allegados y parientes a desconocer la religión y el gobierno (...) de los españoles” (González Obregón, 1910, p. 7). Los castigos que se les aplicaba a los nahuas recién convertidos al cristianismo llegaron a su máximo esplendor a través de estos procesos inquisitoriales que, para esa época, “los nahuas al estar en contacto con el cristianismo, vuelven las miradas en sus antiguas deidades, que terminaron por cuestionar en la práctica y con acciones concretas su presunta conversión” (Corcuera de Mancera, 2009, p. 18) cayendo en manos de la inquisición y siendo parte de la disciplina ejemplar pública. En otras regiones de Nueva España, más alejadas de la autoridad central y todavía peor provistas de religiosos y sacerdotes, según Fafaye (1977) “los adivinos indígenas aparecieron frecuentemente y las antiguas creencias no perdieron su vigor” (Lafaye, 1977, p. 59) y ante la amenaza y el miedo a padecer la misma situación de los procesados Ocelotl y

Mixcoatl, los nahuas de la Nueva España como de la periferia, actuaron con más cautela, maniobrando su religiosidad ante la imposición religiosa.

En la década de 1540, en la Mixteca Alta, surge otro proceso inquisitorial importante en Yanhuitlan y Coatlan. En las comunidades mixtecas de principios del periodo colonial, evangelizados por los dominicos, se presenta una serie de respuestas en torno al avance que se tenía del cristianismo. El inquisidor Tello de Sandoval inicia una serie de investigaciones en contra de los caciques del pueblo de Yanhuitlan y Coatlan. En 1544, tres caciques mixtecos, don Domingo, don Francisco y don Juan, son arrestados por cargos de idolatría y sacrificios a pesar de estar bautizados, lo que significaba que continuaban con sus prácticas rituales tradicionales de su antigua devoción. La investigación continuó hasta en 1547 cuando finalmente, el Santo Oficio amonesta a los caciques de continuar con sus creencias antiguas y multas monetarias. Aparentemente en las comunidades de la Mixteca Alta, mucha gente había aceptado a la nueva deidad traída por los frailes dominicos, según Terraciano (2013) “la aceptación no conducía forzosamente a la exclusión de todas las otras, ni la continuación de las prácticas y creencias significaba el rechazo del cristianismo” (Terraciano, 2013, p. 433).

En el área central de México, los nahuas continuaron practicando algunas de sus propias creencias “bajo la cobertura del cristianismo, modificando y adaptando lo ajeno a su propia tradición” (Gibson, 1981, p. 105). El resultado con el paso de los años fue un sincretismo religioso que en muchos casos era difícil de detectar. Los nahuas oficialmente convertidos al cristianismo, “eligieron el camino de la adaptación y de la clandestinidad por tratar de conservar las costumbres de sus antepasados” (Gruzinski, 1991, p. 24). Así, por ejemplo, el culto a los santos se relacionó con ciertos rituales prehispánicos destinados a los dioses protectores de pueblos, barrios, grupos profesionales y sociales, “por lo menos en la mente de algunos, al parecer santos y santas se les daba el papel de propietarios formales o ceremoniales de la tierra de la vivienda doméstica” (Lockhart, 1999, p. 345). Actualmente todavía se practica en muchas poblaciones del centro de México una forma sincrética de catolicismo, sin embargo, en las zonas periféricas como la Huasteca Veracruzana, donde el contacto con la doctrina cristiana fue menor, y en mayor medida en las comunidades de Chicontepec, la religión nahua se compone hasta la fecha en deidades tradicionales. Los efectos del cristianismo son débiles en el pensamiento de las personas originarias de las comunidades de Tepoxteco y Chapiactla, debido que los pobladores continúan dialogando con la doctrina cristiana, y mientras tanto, llevan a cabo todas las prácticas de su religión local sin obstáculo alguno. En estas comunidades la religión nahua de hoy no ha sido posible su erradicación, por el contrario, se mantiene con un gran valor.

En el siglo XVI, una de las tantas acusaciones de que eran objeto los nahuas, era bajo la categoría de supersticiones, “como era la magia, la adivinación, los sortilegios y la idolatría (Chuchiak, 2012, p. 10). En esta categoría, las supersticiones continuaron su vigencia a través de los años, pero con cambio de significado como lo son en las comunidades de Chicontepec. Las supersticiones pronostican el futuro de la vida de una persona o bien para el bienestar de los pueblos de la región. En el sistema religioso “El costumbre”, las llamadas “supersticiones” son un componente esencial. Las prácticas rituales, para las personas externas a la comunidad, son cuestiones supersticiosas, sin embargo, para los nahuas, son una fuente que regula la vida, como normas religiosas que regulan la religión local. Los catequistas nahuas también tienen intromisión en las supersticiones y por ello son muy valorados, pero los más apegados al catolicismo consideran a las practicas ceremoniales como supersticiones idolátricas, calificadas como cosas falsas.

## **La Huasteca y las comunidades nahuas de Chicontepec**

La Huasteca se debe entender como una región cultural. Está compuesta de varios espacios territoriales de varios estados, debido a que no está delimitado con total exactitud. En la obra *De la*

*costa a la sierra, las huastecas 1750-1900* (Escobar Ohmstede, 1998) se propone definir a la Huasteca, a partir de tres componentes esenciales: “el entorno natural, la conformación del territorio y del paisaje humano” (Escobar Ohmstede, 1998, pp. 27-52). El primero se compone de diversas zonas naturales y se encuentra en una región intertropical. El segundo, el territorio que comprende la Huasteca no es muy explícito, debido a que siglos atrás las ciudades más importantes han pertenecido a diferentes jurisdicciones estatales. De manera general, el territorio se conforma por el sur de Tamaulipas, el este de San Luis Potosí e Hidalgo y el noroeste de Veracruz. El tercer componente, si bien la región ha sido llamada como Huasteca, debe decirse que no sólo es habitada por el grupo étnico de los huastecos, sino también por los nahuas, totonacos y tepehuas.

La Huasteca es una zona cultural pluriétnica. La región se compone de varias cabeceras municipales que integran cientos de comunidades cuya lengua materna tiende a variar. El municipio de Chicontepec está ubicado al noroeste de la entidad veracruzana [ii] y se caracteriza por el predominio de vida indígena nahua. La mayoría de la población se dedica principalmente a la agricultura y la ganadería. En todo el año, hay abundancia en alimentos de origen natural, no obstante, “cuando el clima llega a ser extremo, las cosechas llegan a escasear y es cuando se pueden apreciar pomposas ceremonias a las deidades que resguardan los elementos de la naturaleza” (Stresser-Péan, 2008, pp. 2011).

Enfocar el trabajo de campo en las comunidades de la sierra de Chicontepec constituye un reto ante la interesante diversidad de pueblos que se pueden visitar. No obstante, decidí enfocarme en dos comunidades que se encuentran ubicadas en lo más recóndito de la cabecera municipal, debido a que fueron las últimas a las que llegaron las campañas de evangelización de 1970, y es por ello por lo que sus ceremonias religiosas se alcanzan a apreciar con ligeros sincretismos. La primera de ellas, Chapictla, se encuentra entre las faldas de dos cerros, dividida por un arroyo que abastece de agua dulce. [iii] En los inicios del contacto religioso, a principios de los años ochenta del siglo XX se construyó una capilla con el nombre de Cristo Rey y posteriormente por problemas internos se construyó otra capilla que se llama Santa María de Guadalupe. Lo interesante de esta comunidad, es que aquí se practica el rezanderismo, un ritual que consiste en rezarle a un difunto en el que convergen elementos nahuas y cristianos.

La siguiente comunidad se llama Tepoxteco [iv], de la cual soy originario, lo que permite desarrollar mi investigación desde una perspectiva étnica. En lo que se refiere a la religiosidad de los habitantes, se logran apreciar dos tipos de prácticas religiosas: *el costumbre* [v] y la religión cristiana. Los nahuas devotos de la iglesia católica cuentan con una capilla en el centro de la comunidad con la advocación de Espíritu Santo y por su parte los devotos de la religión local tienen su centro ceremonial más conocido como *Xochicalli* en un área periférica de la comunidad. Los habitantes de Tepoxteco, al principio mostraban más inclinación sólo en *el costumbre*, sin embargo, en el transcurso de los años han aceptado en sus prácticas religiosas elementos del cristianismo como en el rezanderismo, (siguiendo a García Valencia, 2010) un tema poco estudiado a la fecha.

En ambas comunidades nahuas, aunque crean en una de las dos religiones o hasta incluso en ambos, debido a que hay personas que participan en ambas religiones. Probablemente parezcan comunidades divididas internamente que viven en conflicto constante, sin embargo, a través de las actitudes y por la reciente evangelización, las personas han sabido sobrellevar el contacto de estas dos religiones hasta la fecha actual, ya que se encuentran en armonía en cada uno de los pueblos. Para entender por qué la religión nahua aún se conserva tan resistente, es necesario expresar cuándo y cómo fue la llegada del cristianismo en las comunidades de Chicontepec.

En las décadas de 1970 y 1980, la religión cristiana aún no se había esparcido de manera total en las comunidades indígenas de la sierra de Chicontepec. A los miembros de la diócesis de Tuxpan, Veracruz, les causaba bastante preocupación porque después de casi cinco siglos de labor evangelizadora aún quedaban pueblos por incorporar a la iglesia católica, por ello era necesario realizar una nueva evangelización. De acuerdo con Miguel León Portilla (2002) las comunidades indígenas de la Huasteca tuvieron contacto con el cristianismo desde el siglo XVI cuando “fray

Andrés de Olmos recorrió la Huasteca Veracruzana, para establecerse en la región de Pánuco y Tampico” (León-Portilla, 2002, p. 24) y posteriormente los nahuas al acudir a sus cabeceras municipales, mantenían contacto con miembros de la iglesia y así recibían los sacramentos. Los pueblos nahuas adoptaron sacramentos como el bautizo y el matrimonio eclesiástico principalmente, dando como resultado que en la actualidad predominen los apellidos de la Cruz y Bautista, en vez de conservar los apellidos en lengua náhuatl, tal como usan los nahuas del centro de México. Actualmente en las comunidades de Chicontepec, es raro que sobrevivan los nombres y los apellidos en náhuatl.

Aparentemente, los nahuas de Chicontepec entraron en contacto con el cristianismo en la época colonial, pero no fue lo suficiente para reemplazar su antigua religión y así atravesó por toda la época colonial e independencia de México, llegando hasta la década de los ochenta del siglo XX, conservando su esencia y valor. En los inicios de 1980, según Arturo Gómez (2002) “un equipo de seminaristas, monjas y mestizos diseñaron el proyecto de catequización para incorporar de manera plena a los indígenas chicontepecanos, apoyándose de catequistas bilingües, quienes recorrieron una a una las comunidades predicando la doctrina cristiana” (Gómez, 2002, p. 143). El plan consistía, primero, en adoctrinar a las personas del pueblo y posteriormente se elegía a un representante quien tendría la tarea de continuar la conversión con los demás del pueblo. Según Alan Sandstrom (2010) “uno de los métodos de comunicación y conseguir llamar la atención de los nahuas para el cambio de creencias fue a través del uso de películas y fotografías. Con ayuda de estos medios, los catequistas les mostraban a los indígenas, concentrados en un centro público, escenas de cómo el cuerpo humano, una vez sin vida, se quemaba en el fuego del infierno como resultado de un castigo divino, por los pecados cometidos durante la vida” (Sandstrom, 2010, p. 450). Las imágenes que se presentaban les causaban desconcierto y aunado a ello originaba miedo en cada espectador y como consecuencia se elegía más la salvación que la condena después de la muerte.

Las labores de catequización de la segunda mitad del siglo XX no alcanzaron el impacto esperado en las comunidades de Tepoxteco y Chapictla. Los habitantes de ambos pueblos, una vez que conocieron la perspectiva cristiana de lo bueno y lo malo, la obligación de desconocer su religión local, y al ver que los ancianos se resistían a la conversión, los nahuas decidieron retornar a su antigua religión para continuar practicando las creencias y evitar el enojo de las deidades, pues abandonarlos ocasionarían escasez de lluvias, falta de alimentos o brotes de enfermedades. Una minoría de nahuas, a quienes les faltaba prestigio o dignidad a los ojos de los vecinos, fueron los primeros que optaron en quedarse en la religión cristiana. Ante el choque de creencias, los nahuas aceptaron la nueva religión, pero también hubo retorno a *el costumbre*. Con el paso del tiempo, ambos sistemas se ponían en contacto, y comenzó a haber transferencias culturales en ambos sistemas y de acuerdo con Báez-Jorge (2015) llegaron incluso a tolerarse ciertas prácticas y creencias cuando no se transgredían los principios reguladores de la religión local.

Los pueblos de Chapictla y Tepoxteco resguardan su religiosidad al mantenerse alejados de la parroquia que se encuentra en la cabecera municipal de Chicontepec. En estas dos comunidades quien organiza los eventos cristianos y dirige a los devotos es el coordinador comunitario y su grupo de catequistas. El sacerdote de la cabecera municipal asiste a las comunidades esporádicamente, como en las fiestas patronales de las capillas, pero en su ausencia es el coordinador quien lleva a cabo las misas únicamente los domingos. Esta catequización parcial y por la lejanía en que se encuentran ubicadas estas comunidades del municipio, a dos horas en vehículo y 4 horas caminando, permitió que los dogmas y los misterios que llevaba consigo la nueva religión fueran acatados sin comprenderlos en su totalidad, ante ello, fue posible que los nahuas continuaran con su religión local. Actualmente se siguen practicando las devociones en honor a las deidades de la naturaleza, así también, se transmite la religiosidad a las nuevas generaciones, sin embargo, también existe una desaceleración cultural en aumento, debido al contacto que se tiene con el mundo global en todas sus manifestaciones.

## El cristianismo y el papel de los catequistas nahuas

En las comunidades nahuas de Chicontepec, quienes han llevado las riendas de la propagación del cristianismo, han sido los catequistas, producto de la conversión en la llegada de la segunda evangelización. Estas personas se dedican a propagar la doctrina cristiana en coordinación con la Iglesia de Chicontepec, pero también mantienen una actitud de tolerancia hacia su pasado religioso. En la comunidad de Tepoxteco, el catequista Fulgencio Martínez Antonia, con más de treinta años de servicio a la iglesia, apoya la conversión cristiana con más firmeza, sin embargo, a pesar de no practicar nada de la religión de *el costumbre*, se muestra tolerante al hecho de que las personas de su comunidad que no asisten a las capillas cristianas, continúen con su religiosidad autóctona:

Quemman na niquitta para macehualmeh yohuih oncac, yohuih ne xochicalli huan yohuih capillah, puez, nimopenzaroa axcanah quenuihqui, nouhquiya yehyectzin, iuhquinon quinpaquiltia inihhuantin, pero nicpensaroa para maz timotemachizceh ipan ni pan tiopan, huan yeca iuhquinon nimoyolillia. Pero, naman miac tohuampoyohuah quiamatih ome tlamantli, nicanica huan nicanica, axcanah quenuihqui, ce huan ce, iyollo quenuihcatzan quinpaquiltia, puez, iuhquinon maz cualli quimachilia inihhuantin itztoqueh yehyectzin puez iuhquinon ma itztocan.

Cuando yo veo que los indígenas van a ambas partes, van a Xochicalli y también van a la capilla, pues, pienso que no tiene nada de malo, también está bonito, así les gusta a ellos, pero yo pienso que deberíamos creer más en la iglesia, y por eso así pienso. Pero, ahora muchos de nuestros compañeros les gustan las dos cosas, aquí y por aquí, no pasa nada, el uno y el otro, su corazón como los hace sentir bien, pues así ellos se sienten que están mejor, pues, que así estén. (Martínez Antonia, 2014).

En la comunidad de Chapictla, la situación de los tres catequistas difiere a comparación de Tepoxteco, debido a que los catequistas nahuas, Cenobio Martínez Rosas, Juan Bautista Martínez y Magdalena Hernández Dolores, conducen algunas prácticas relacionadas con el cristianismo, pero al mismo tiempo, conservan y practican su vieja religión. Esto fue lo que cada uno comentó cuando les pregunté qué opinión tienen del cristianismo y la religión nahua actual, debido que, por su trabajo religioso, las personas de su propia comunidad, en Chapictla, los conciben como líderes religiosos:

Pues, na nechtemoah porque tlen que tohhuantin titequitih pan capillah nopa no ceyoc carrerah huan tlen para ni motiochihuah, miac ayoccanah quinequih quiittazceh ni costumbres, ayoccanah quineltochah, pero para na nochi nineltoca ni costumbres, porque, tlen que, totatahuan techpohuiliyah quenuihqui tiitztozceh nicanin, pan ni mundo nochi ma tineltocan huan yeca nechtemoah porque na nitequiti para nimotiochihtinemi.

Pues a mí me buscan porque, por qué, nosotros trabajamos en la capilla, pero esa es otra carrera y los que rezamos, muchos ya no quieren ver las costumbres, ya no lo creen, pero para mí yo lo creo todo en las costumbres, porque, por qué, nuestros papás nos contaban cómo vamos a estar aquí, en este mundo todo hay que creerlo y por eso me buscan porque yo trabajo rezando. (Martínez Rosas, 2014).

Poz, poz, igual, na niquitta para mero cualli, porque justamente tlen xochicalli tlen quemmantica, quemmantica puez nocca ticlepanittah porque, porque tochicomexochih tlen ticoncahuah millah ica yanopa ti tiviviroah ica yanopa ticmacah, ticmacah, este, alimento tocuerpoh, axcanah tictozceh oh, porque naman nican niitztoc la iglesia, ompeca pan ceyoc totequih axcanah tiquihtozceh tohhuantin ayoccanah ticnequih ne, ne costumbre tohhuantin el costumbre nocca tineltocah.

Pues, pues, igual, yo lo veo muy bien, porque justamente el Xochicalli en el que a veces, a veces pues aún lo respetamos porque, porque nuestro Chicomexochitl el que vamos a dejar en la milpa con eso vivimos, con eso damos, le damos, este, alimento a nuestro cuerpo, digamos que no, oh, porque ahora aquí estoy en la iglesia, por allí en otro trabajo no vamos a decir que nosotros ya no queremos la costumbre, para nosotros el costumbre todavía lo creemos. (Bautista Martínez, 2014).

En estas dos comunidades, los catequistas marcan el modelo de vida en los pueblos, por ello, las personas guían su formación cristiana tal como se los transmiten en las predicaciones, pero lo practican tomando el modelo de vida de sus catequistas. Un caso ejemplar lo ofrece la ceremonia llamada rezanderismo, que consiste en rezar a una persona que ha muerto. Esta ceremonia lo lleva a cabo una persona con formación cristiana, pero con conocimiento de las prácticas mortuorias de *el costumbre*. La práctica de esta ceremonia llama la atención, debido que se logran apreciar los elementos de la religiosidad nahua contemporánea acerca de la concepción de la muerte, en comunidades nahuas cristianizadas.

El catequista Cenobio Martínez Rosas, con 35 años de trabajo en beneficio de su comunidad, enseña la doctrina cristiana a los catecúmenos. Al inicio de su oficio como catequista, participaba como rezandero para despedir a un difunto. El trabajo como rezandero empezó a extenderse hasta que se hizo muy popular en las comunidades vecinas. Actualmente este rezandero atiende a la mayor parte de las familias nahuas cuando padecen de la muerte de un miembro familiar. El trabajo que desempeña es interesante debido que cuando lleva a cabo el rosario cristiano en honor a un difunto, prepare ofrendas como comida y bebidas, así como aguardiente, pero también sacrifica aves, interactuando en lengua náhuatl con las deidades de la muerte, a fin de que reciban el difunto y pueda irse tranquilo de este mundo. Antes de que el difunto sea trasladado al cementerio, Cenobio se encarga de ponerle sus últimas pertenencias en el interior del ataúd, porque se cree que el alma de la persona realizará un largo viaje y transitará por diferentes espacios, en que necesitará de provisiones como agua, comida, ropa, lo indispensable que necesitaba en vida, para luego ser sepultado en un cementerio cercano a una comunidad. En esta ceremonia religiosa donde las prácticas de origen nahua-cristiano colisionan, para finalmente compartirse elementos de cada sistema, y dar lugar a esta nueva ceremonia mejor conocida como rezanderismo. En la temprana evangelización en el centro de México esto no hubiese sido posible así de fácil, tal como aconteció con Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl o en las comunidades de Yanhuitlan, porque hubiera sido motivo de arresto por idolatría o por supersticiosos; sin embargo, hasta la fecha, en las comunidades nahuas de Chicontepec, este tipo de ceremonias de carácter litúrgico, se llevan a cabo sin represión alguna:

Quenni nechtemoah, pues, para ce animah, eli niquintiochihua nopa toteco Dios acquiya nictequipanoa huan nouhquiya, pues, niquntlazcamati tlen nechtemoah, axcanah nimotencahua, nopa nechtemoah para niqunontiochihua nopa animas.

Así me buscan, pues, para un ánima, siempre les rezo con nuestro Dios a quien le trabajo y también, pues, les agradezco a los que me buscan, no me ofrezco, me buscan para que les vaya a rezar a las ánimas. (Martínez Rosas, 2014).

Quitlaliah ce tlaxcalli, ce tlenhueli, tlayehcatzin tlen quiahxiliah, ce pantzin, ce refrescoh, pues melahuac neliya animas ayoccanah quicuah, pero yanopa ica tlacuayaya, yanopa ica yoltoya porque tlan axtlacuaz, axtitlacuazceh, axcanah ticpiyah tonemiliz, entonces, yeca nopa costumbreh quitlatlaluiliah, para quinon, quitechpohuiliah, pues, para ininanimas huan yeca na nechtemoah porque na axniquinprohibirhuilia nopa costumbres.

Ponen comida, una cosa, algo contado, lo que alcancen, un pan, un refresco, pues en verdad las ánimas ya no comen, pero eso es lo que comía, con eso estaba vivo porque si no va a comer, nosotros no vamos a comer, no tenemos vida, entonces, por eso en la costumbre le ofrendan, para así, le damos algo en honor, para sus ánimas y por eso a mí me buscan porque yo no les prohíbo aquellas costumbres. (Martínez Rosas, 2014).

Por su parte, Juan Bautista es uno de los catequistas que fue convertido hacia la religión cristiana en los ochenta, en Chapictla, su comunidad de residencia. En el año de 1990 se integra como catequista al lado de Cenobio Martínez Rosas. Posteriormente, en el año 2000 ingresa en las labores de rezandero, asistiendo a las ceremonias luctuosas, pero en los rezos involucró desde su inicio a su esposa Magdalena Hernández. Juan comentó en la entrevista que es muy buscado para hacer su trabajo de rezandero porque se entrega con afecto en llevar a cabo lo mejor posible una ceremonia fúnebre, “*Na tlan nechtlatlahiah, na niyauh, na nicchihua rozarioh, axcanah porque zan ce rozarioh huan cualliya* (Si me vienen a buscar, yo voy, yo hago el rosario, para mí no basta con sólo un rosario y ya estuvo)” (Bautista Martínez, 2014). Ambos esposos asisten a los domicilios particulares cuando son contratados; rezan, cantan y ofrendan a los númenes de la muerte, cuando realizan ceremonias en honor al fallecido. Así como Cenobio Martínez Rosas comparte su opinión, Juan Bautista comenta que la religión de sus antepasados no tiene por ningún motivo dejarse de creer y practicar, a pesar de considerarse como cristianos. Por ello, en los rezos funerarios, los catequistas de estas comunidades combinan elementos religiosos de ambas creencias porque los hace sentir en convivencia con su religiosidad nahua, debido que tienen fe en el bienestar del *ánima pos mortem*:

Entonces na quemman nicpehualtia ce rozarioh niquinillia: naman xictlalicen ce ofrendah pan ne inmotaixpan, ce cafentzin, o ce pilpantzin, tlen inquiahcizceh o no xictlalicen ce vasitoh atl porque quemman itztoya pan ni tlaltepactli, pues, no, tlen toanimah, pues, amiqui, no amiqui, quemmantica tlenhueli quiahci, piltlacua.

Entonces yo cuando empiezo un rosario les digo: ahora pongan una ofrenda en su altar, un cafecito, o un panecito, lo que encuentren o también pongan un vasito con agua porque cuando el difunto estaba en este mundo, pues, nuestra ánima, pues, tenía sed, también tenía sed, a veces encontraba algo y se lo comía. (Bautista Martínez, 2014).

Magdalena Hernández acompaña a su esposo en los rezos, pero ella aparte realiza otras actividades donde cumple la función de dirigir uno de los rituales más complejos, conocido como *tlatliquixtiliztli* (apagar el fuego). Después de que una persona fallece, ella se encarga de llevar a cabo esta ceremonia, que consiste en *apagar el fuego doméstico* de donde se preparan los alimentos, que se encuentra en la cocina familiar. En esta ceremonia se le ofrecen viandas y sacrificios de aves de corral a *Xihuantzin* (la deidad del fuego) para luego agradecerle y solicitarle su marcha a lado de la persona fallecida; pasado lo anterior, se enciende el fuego nuevo, y esto significa el descanso eterno de una persona nahua. Esta ceremonia representa que el difunto lleva consigo el fuego con el que vino al mundo. Las personas aún con apego al cristianismo y menor simpatía en el costumbre, llevan a la práctica esta ceremonia, cuando fallece algún familiar cercano:

Quehuac timactilizceh nochi izcozaz, icomidah, icafen, iauh, nopa quitlhuiliah huan, puez, na nicchiuhua rozarioh, de nopeya zampa tlamia el rozarioh, ticcehuiah tliitl, huan zampa titlatlicuiltiah tlen nuevo huan zampa ticbendeciroah nopa el nuevo fuego.

Como si le entregásemos todas sus cosas, su comida, su café, su agua, eso se lo ponen y, pues, yo hago ya el rosario, de allí otra vez termina el rosario, apagamos el fuego y otra vez encendemos el fuego nuevo y otra vez bendicimos aquel fuego nuevo. (Bautista Martínez, 2014).

Juan Bautista (2014) describe en qué consiste el trabajo que realiza cuando una persona fallece, desde cómo lo inicia hasta cómo lo concluye “*Para ce difuntoh son nueve rozarios, ucho rozarios ticchihuaz pan campa tilintoc huan ce rozarioh ticcahuaz hazta cementerioh, hazta nopeyoh tiquizah tocompromizoh* (Para un difunto son nueve rosarios, ocho rosarios los vas a hacer donde está tendido y un rosario vas a hacerlo hasta el cementerio, hasta allí sacamos nuestro compromiso)” (Bautista Martínez, 2014). El rezanderismo que se practica por los catequistas es uno de los oficios que llama más la atención en la comunidad de Chapictla, ya que se nota la mezcla y el valor que se le tienen a ambas religiones. El trabajo que desempeñan los catequistas, siendo tolerantes con las creencias de la religión local, y practicando también los oficios del rezanderismo, con su ejemplo hacen que las demás personas desarrollen actitudes similares. Ante ello, los miembros de la comunidad de Chapictla desarrollan una religiosidad dual, que es más difícil de detectar y alcanzar a apreciar cuando se celebran las ceremonias mortuorias. Por el contrario, los habitantes continúan creyendo en la deidad del maíz, quien les provee de alimento. Tal como lo expresa Magdalena Hernández Dolores (2014) “*Yanopa techmaca la vida, como alimento tocuerpoh* (Eso es lo que nos da la vida, como alimento para nuestro cuerpo)” (Hernández Dolores, 2014). De manera similar Juan Bautista Martínez expresa su creencia frente a Chicomexochitl, la deidad del maíz, explicando su respeto:

Quena, yeca puez tohhuantin, yeca como quen tictoah tohhuantin ticseguiroah nopa Chicomexochitl porque tochicomexochih ica yanopa titlacuahticateh, ica yanopa timayanticateh, luego quen tiquihtoz, quen tictozceh tohhuantin axcanah ticnequih para puez ma, ma tlami nopa costumbre, tohhuantin ticnequih ma quiseguiro nopa costumbre, porque los antiguos, los ahueloz quiitzteuhtoqueh nopa.

Sí, por eso pues nosotros, por eso como decimos nosotros seguimos a Chicomexochitl porque nuestro Chicomexochitl con eso estamos comiendo, con eso estamos teniendo hambre, luego como dirás, como diremos nosotros no queremos para que, que se termine esa costumbre, nosotros queremos esa costumbre, porque los antiguos, los abuelos han dejado visto eso. (Bautista Martínez, 2014).

Por otro lado, en la comunidad de Tepoxteco la religiosidad se ve principalmente a través de las prácticas culturales que se realizan y en virtud de la creencia vital que se mantiene hacia Chicomexochitl. Incluso el catequista Fulgencio Martínez con bastante apego en las creencias cristianas, expresa un comentario muy favorable hacia las creencias de los habitantes con respecto a la deidad Chicomexochitl. Explica el respeto que se le guarda a las prácticas enfocadas al dios del maíz en el centro ceremonial Xochicalli:

Quena, na nictlepanitta ome tlallamiqiliztli nepa xochicalli, quena nineltoca porque toicnihuan, tohuampoyohuan quichihuah ce campeca para ma tlaahuetz, zantequitl mochihua inon, tlan iuhqui axihqui totiotzin quinitta para quena momaihtoah, tlan monelchihuiliah para ma tlaahuetz, puez, quena cualli.

Sí, yo respeto las dos formas de pensar, el Xochicalli, sí creo en él porque nuestros hermanos, nuestros compañeros hacen una ceremonia para que llueva, por si acaso se hace eso, no es seguro, si está bien o no está bien el Dios los ve que sí hacen oración, si en verdad se esfuerzan para que llueva, pues, sí es bueno. (Martínez Antonia, 2014).

## La religión nahua y el cristianismo en contacto

Desde la llegada del grupo de los doce en 1524, y durante los procesos de evangelización pacíficos y violentos, ha ocurrido un proceso de larga duración al cabo del cual en los pueblos actuales y cercanos al centro de México aún suelen detectarse ciertos elementos de la antigua religión. Por el contrario, en los pueblos más alejados, puede verse que hasta hoy en día no existe un modelo claro de integración total entre el cristianismo y la religión local. La religión nahua tradicional de Chicontepec ha evolucionado, pero mantiene la esencia vital, que otorga integridad y permanencia a la relación hombre-naturaleza. Los nahuas de esta zona serrana llevan consigo un pensamiento y prácticas religiosas, que no deberían ser reducidas a una simple resistencia religiosa al cristianismo o a una conquista espiritual incompleta. Los nahuas han sabido interactuar y negociar el desarrollo de una religiosidad dual, con el fin de preservar su propia religión, aunque parezca que actúan como cristianos “verdaderos”. Esta estrategia ha sido posible porque las prácticas ceremoniales ya no son consideradas como cultos idolátricos y las personas no sufren recriminación o persecución por la acusación de idolatría y supersticiones. En el espacio religioso de las dos comunidades ha sido posible lograr una interacción pacífica de las dos religiones, promoviendo mejor la convivencia armoniosa en ambos.

El trabajo que aquí se explora, es uno de los primeros intentos que se trata de explicar, a través de un estudio antropológico realizado por uno de los hablantes originario de la misma comunidad. Este trabajo que aquí expongo es producto del conocimiento de estas dos comunidades y las prácticas religiosas que se llevan a cabo hoy día, vistas con un sentido propio y único para los miembros de nuestras comunidades. En este trabajo, considero que las comunidades de Chicontepec deben ser vistas como depositarias de una cosmovisión todavía conservada a comparación de otras regiones de México. También el trabajo que hacen los catequistas nahuas, quienes enseñan la doctrina católica a los nahuas de hoy, consienten con quienes no creen a totalidad en esta nueva religión y guardan culto a las deidades contemporáneas, que son dueñas de las cosas de la tierra. Por otro lado, el cristianismo en las zonas más apartadas de México se practica como una religiosidad dual. Frente a la apertura de las comunidades al mundo global, los habitantes de los pueblos nahuas hacen todo lo imposible por conservar su religiosidad, debido que están conscientes que las nuevas generaciones miran hacia el exterior, y el pensamiento religioso nahua se vislumbra que poco a poco empieza a perder vigor, pero lo que sí es un hecho es que en estas comunidades han traído la religión indígena hasta la actualidad.

¿Cuál ha sido la actitud nahua en Chapictla y Tepoxteco respecto a la religión local frente al cristianismo desde la “segunda cristianización” en los 1980s? La introducción de la fe cristiana como una verdadera religión, que implicaba la erradicación de otras creencias y prácticas indígenas consideradas como paganas, no ha tenido éxito en estas comunidades. En los últimos intentos de conversión, en las últimas décadas del siglo XX, mayormente de manera pacífica, en la religión local se contempla la presencia del sincretismo religioso, dado el contacto entre ambos sistemas, el cual lleva a las transferencias culturales, y a la transformación de ambos sistemas religiosos. Los habitantes de los *altepetl* de Tepoxteco y Chapictla viven y conviven con ambas tradiciones religiosas y las vinculan según sus necesidades y de acuerdo con las reglas fundamentales de su cultura. Los catequistas y rezanderos, a través de la práctica de sus oficios, y al reconocer el valor y la importancia de las prácticas de la religión nahua, contribuyen a que la religiosidad local se transmita conservando la validez de las dos tradiciones.

## Referencias bibliográficas

Andrews, J. Richard. (1975). *Introduction to Classical Nahuatl, revised edition*. Norman: University of Oklahoma Press.

Báez-Jorge, Félix. (2015). "Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena". En Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Campbell, R. Joe y Karttunen, Frances. (1989). *Foundation Course in Nahuatl Grammar*. Missoula: University of Montana.

Chuchiak IV, John F. (2012). *The inquisition in New Spain, 1536-1820. A documentary story*. Trad. John F. Chuchiak IV. Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press.

Corcuera de Mancera, Sonia. (2009). *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Fondo de Cultura Económica.

Dehouve, Danièle. (2000). "Un diálogo de sordos: los coloquios de Sahagún". *Estudios de Cultural Nahuatl*, 33.

Escobar Ohmstede, Antonio. (1998). *De la costa a la Sierra. Las huastecas 1750-1900*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

García Valencia, Enrique Hugo, y otros. (2010). "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas en Veracruz". En Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer, *Los dioses del evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Icazbalceta, Joaquín. (1988). *Don Fray Juan de Zumárraga*. Tomo III, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal. México: Editorial Porrúa.

Gómez Martínez, Arturo. (2002). *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Programa de desarrollo cultural de la huasteca.

González Obregón, Luis. (1910). *Proceso inquisitorial del cacique del Tetzco*. México: Congreso Internacional de Americanistas A. C.

Gruzinski, Serge. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Trad. de Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1989). *Man-Gods in the Mexican highlands. Indian power and colonial society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press.

Inquisición, México. (1912). *Procesos de indios idolatras y hechiceros*. 1ª reimpresión. México: Archivo General de la Nación.

Karttunen, Frances. (1992). *An analytical dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press.

Lafaye, Jacques. (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, prefacio de Octavio Paz. México: Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, Ascensión de y León-Portilla, Miguel. (2002). *El arte de la lengua mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

León-Portilla, Miguel. (1986). *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.

Lockhart, James. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Trad. de Roberto Ramón Reyes Mazzone. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lopes Don, Patricia. (2010). *Bonfires of culture. Franciscans, indigenous leaders, and the Inquisition in early Mexico, 1524-1540*. Estados Unidos: University of Oklahoma Press.

Ricard, Robert. (1986) [1933]. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reyes García, Luis. (1960). *Pasión y muerte del Cristo Sol. Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec*. México: Universidad Veracruzana.

Sandstrom, Alan R. (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. Trad. Sofía Aneta Piotrowska, William H. Klemme, y David L. Oberstar. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Stresser-Péan, Guy. (2011). *El sol-dios Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (2008). *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tavárez Bermúdez, David. (2012). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Trad. de David Tavárez Bermúdez. México: Universidad Autónoma de Benito Juárez de Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Colegio de Michoacán A. C. y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Todorov, Tzvetan. (1987). *La conquista de América*. México: Siglo XXI editores.

Terraciano, Kevin. (2013). *Los Mixtecos de la Oaxaca Colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. Trad. de Pablo Escalante Gonzalbo. México: Fondo de Cultura Económica.

## Notas

[i] Agradecimientos: Sinceramente quiero agradecer a los colegas *ixtlamatinih* con quienes empecé las primeras interacciones y más tarde recibí sabios consejos sobre este proyecto, particularmente a Justyna Olko, Miguel Ángel Ruz Barrio y David Tavárez. Con inmensa gratitud a los *tlatinih* y catequistas nahuas, Cenobio Martínez Rosas y Juan Bautista Martínez. Con afecto especial a Fulgencio Martínez Antonia y Magdalena Hernández Dolores, quienes partieron dejando el testimonio de su trabajo.

[ii] Colinda con la parte norte con los municipios de Tantoyuca, Ixcatepec, y Tepetzintla; al este con Álamo, Temapache; al oeste con Huautla, Estado de Hidalgo; y al sur con Ixhuatlan de Madero y Benito Juárez. Tiene una superficie de 978 kilómetros cuadrados. El territorio municipal está dividido en 350 comunidades indígenas, las que destacan Ixcacuatitlan, Tlacolula, Tecomate, con altos niveles de población. (Gómez, 2002, p. 17).

[iii] El trabajo agrícola y la ganadería son las principales ocupaciones de los padres de familia. Se cuenta con el servicio de escuela básica y para los estudios superiores, los jóvenes tienden a ir a la comunidad más cercana de Tecomate. La atención es escasa en cuanto al servicio de salud; para un caso no grave las personas acuden a la comunidad vecina, Tepoxteco, a una hora caminando, y para un caso especial acuden al Municipio, a una hora en camioneta.

[iv] La ocupación principal de las personas es la misma que en Chapictla, no obstante, la comunidad cuenta hasta con educación media superior y con un centro de salud que brinda atención médica a varias comunidades.

[v] Es el concepto con que los habitantes de Chicontepec denominan a su sistema religioso local.