



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

**SABER VER, SABER SOÑAR:
EL PROCESO DE INICIACIÓN Y APRENDIZAJE
DE LOS CURANDEROS NAHUAS DE
SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC, PUEBLA**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A :
LAURA ELENA ROMERO LÓPEZ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. ANTONELLA FAGETTI



MÉXICO

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi abuelo,
In memoriam

A los *ixtlamatkeh*
de San Sebastián Tlacotepec

Nadie puede saber
sin antes haber estado con los espíritus.
Existe un momento preciso para hacer ese viaje.
Cuando llegue el momento,
partirás para ese viaje
sin tu esposa, sin tu madre, sin tu antorcha.
Sólo te precederá el Señor del Camino.
Las palabras de la noche son un Señor del Camino.
El sueño es otro Señor del Camino.
Avanza en la oscuridad y se detiene cuando el sol aparece,
y aunque ves gente, ves casas, ves animales,
no sabes dónde estás.
Es el sendero que sigue el Señor del Camino.
Y este camino y el sufrimiento son inseparables
a causa de las piedras que hieren tus pies.
Pero es el único sendero que lleva a conocer la verdad.

Paroles très anciennes
Sory Cámara

AGRADECIMIENTOS

Estoy convencida de que la mejor forma de terminar la redacción de una tesis es escribiendo los agradecimientos, pues estas últimas líneas resumen los esfuerzos conjuntos que fueron necesarios para llevar a buen fin esta investigación.

En primer lugar, quiero agradecerle a mi familia el apoyo que he recibido de ellos. Gracias a Mary y Alberto por la paciencia que han tenido al acompañarme en el camino que elegí: la Antropología. A Valentina, por enseñarme que la vida se tiene que tomar de la mejor manera, siempre y a pesar de todo. Para toda la familia Romero, gracias también.

Para los oídos incondicionales de mis amigos las palabras nunca serán suficientes. Cada uno de ellos, a su manera, ha aportado algo para la realización de esta tesis, pero sobre todo a mi vida. Miguel, Juan y Carlos gracias, simplemente, por estar siempre juntos sin importar la hora o el día. A Luciano por abrazar la casualidad y ya no dejarla ir. A Armando, Gilberto e Itsi por continuar juntos, pese a que cada día parecemos más diferentes. A Mauricio, quiero agradecerle las veces que me acompañó a la Sierra pero, especialmente, todo lo demás. A Beatriz, Mario y Araceli por todo lo que han hecho por mí, por los buenos momentos y por brindarme su apoyo y amistad. A Guido y Chayo por las largas conversaciones en Erazo. A Iván y Alejandra, por ser no sólo colegas sino buenos amigos. A todos mis compañeros del Seminario de Chamanismo por lo que aprendí de ellos.

Mi particular agradecimiento a Antonella Fagetti sin cuyo respaldo esta investigación no hubiera sido posible, por la paciencia que tuvo durante los altibajos que se presentaron en la realización de esta tesis, así como por todo lo que de ella aprendí en los años que trabajamos juntas. Por la amistad y el cariño que durante esos años se gestó.

A mis maestros, Alfredo López Austin, Leopoldo Valiñas y Johannes Neurath por la generosidad con la que compartieron conmigo sus conocimientos y por su ayuda desinteresada; a Laura Rodríguez y Alfonso Torres con quienes siempre estaré agradecida.

Al Posgrado en Estudios Mesoamericanos y al Proyecto CONACYT: “*Sueños, iniciación y curación: El Chamanismo en México*”, de quienes obtuve el apoyo financiero para poder realizar el trabajo de campo imprescindible para la elaboración de esta investigación.

Finalmente, pero principalmente, a los *ixtlamatkeh* de San Sebastián Tlacotepec quienes me dedicaron parte de su tiempo, me confiaron sus sueños y sus conocimientos. Especialmente a don P. Trujillo y a la familia Medrano, quienes me otorgaron la posibilidad de vivir una de las mejores experiencias de mi vida, no sólo como antropóloga sino como persona. A los niños y niñas de Tlacotepec de Díaz porque siempre han sido una luz en mis estancias en el campo. A Chano porque a pesar de que ahora ya es un joven, sigue conservando la ternura en su mirada. A doña J. Lezama y su familia, por recibirme siempre como un miembro más de ella. Y, en general, a todos los tlaqueños quienes me hicieron el honor de no llamarme más *xinolla*...

A todos ustedes, mil gracias por todo.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

LA REGIÓN DE LA SIERRA NEGRA

SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC DE PORFIRIO DÍAZ

La época prehispánica

La época colonial

II. PUEBLO DIURNO, PUEBLO NOCTURNO: UMBRALES DE TIEMPO Y ESPACIO EN SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

LA COSMOVISIÓN

DEL CAOS AL MUNDO:

LA EXPLICACIÓN MÍTICA DE LAS CATEGORÍAS ESPACIO-TEMPORALES

Xantilmeh y *ehekameh*: la personificación del caos

LA NOCHE: ESPEJO DEL TIEMPO MÍTICO

La noche y los sueños

III. SER HUMANO EN SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC: LA NOCIÓN DE PERSONA EN LA COSMOVISIÓN DE LOS NAHUAS

CUERPO Y PERSONA

LA PERSONA

LA IMAGEN DEL CUERPO HUMANO

Los componentes materiales de la persona

Los componentes inmateriales de la persona

Las entidades anímicas

Toanima

Totonal

LOS LÍMITES DE LA PERSONA: LA PERSONALIDAD EXTENSA

Totonaliknih: el *alter ego* animal

El nombre

Personas especiales: brujos y curanderos

NAGUALISMO

El nagualismo en San Sebastián Tlacotepec

Los *Xihkovameh*

IV. SABER VER, SABER SOÑAR: EL PROCESO DE INICIACIÓN Y APRENDIZAJE DE LOS IXTLAMATKEH DE SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

EL CHAMANISMO: UNA PROBLEMÁTICA CONCEPTUAL

LOS MANIPULADORES DEL INFORTUNIO: BRUJOS Y CURANDEROS

LOS IXTLAMATKEH: ESPECIALISTAS DE LAS ENFERMEDADES DEL ALMA

EL PROCESO DE INICIACIÓN

El itinerario del iniciado

La señal de la elección: embarazos y nacimientos diferentes

Los primeros sueños y el inicio de la etapa de instrucción

La importancia de los sueños en la actividad de los *ixtlamatkeh*

“Saber soñar...”

Niños que aprenden a soñar:

El significado de los sueños en la infancia de un *ixtlamatki*

La entrega del *xochitlalli*

Los ritos de separación: la purificación del novicio y la búsqueda del *xochitlalli*

Los ritos liminales: la entrega del *xochitlalli*

Los ritos de agregación: la convalecencia ritual y la restauración de la vida social

“Cuando Dios dice que agarres el trabajo”: El sueño confirmatorio y el fin del proceso de iniciación

LA NEGACIÓN

V. EL SABER DIVINO: LA LABOR TERAPÉUTICA DE LOS *IXTLAMATKEH*

LOS MÉTODOS DIAGNÓSTICOS

La limpia

Los sueños

EL PRONÓSTICO

EL TRATAMIENTO DE LA ENFERMEDAD

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Cuando en junio de 2002 inicié el trabajo de campo en Tlacotepec de Díaz, llegué buscando respuestas sobre la concepción que los nahuas tenían sobre la enfermedad. Conforme fui avanzando en la investigación, pude percatarme que existía un conjunto de “curanderos” especialistas en el “espanto”, tema que me ocupaba en aquellos años.

Al trabajar con algunos de ellos, entrevistarlos, observar los rituales curativos y dialogar con los enfermos, me percaté que los sueños ocupaban un papel central en la terapéutica. Los rituales eran fundamentales para recuperar el espíritu que había perdido la persona enferma y el uso del tabaco imprescindible. También, de manera paulatina, pude advertir que no sólo atendían a las personas “espantadas” sino que, ocasionalmente, llegaban a buscarlos con la intención de conocer el paradero de animales o cosas perdidas. Asimismo, la causa de la enfermedad no siempre remitía a la pérdida del *tonal*, sino a la brujería, la envidia o el daño al animal compañero. La complejidad en las nociones sobre la enfermedad y el proceso curativo se hacía cada vez mayor.

Con el paso del tiempo fui acercándome más a la población de la comunidad, de tal manera que, a veces, la entrevistada era yo. No sólo me preguntaban sobre mi vida personal, sino el porqué de mi interés en el “espanto” y, en general, sobre la medicina tradicional. Nunca antes de la llegada de algunas antropólogas, pertenecientes al equipo de investigación de la Dra. Fagetti, alguien se había interesado en escuchar cómo era que ellos atendían sus enfermedades, sólo los médicos de la clínica y su personal de “capacitación” se habían acercado, no para conocer su sistema médico sino para “enseñarles” otro. Sabían que mi principal tema de interés era el “espanto”, las narraciones míticas y “cómo era el *tonal*”. La gente aceptaba de manera gustosa dialogar conmigo. Las mujeres aprovechaban el tiempo que empleaban en preparar los alimentos para “platicar un rato”, los hombres lo hacían mientras descansaban del trabajo en la milpa y los niños siempre estaban dispuestos a conversar. Todos podían hablarme sobre el pueblo, las historias que sus abuelos les

contaban y sobre sus propias enfermedades, pero siempre me advertían, “para las cosas que tú quieres saber, debes de ir con los curanderos, ellos son ‘los que saben’”.

Y, efectivamente, los curanderos no sólo respondían mis preguntas sobre la enfermedad, la curación y las propiedades curativas de las plantas, sino me otorgaban las narraciones míticas más completas, los más finos detalles sobre cómo eran los cerros “por dentro”, sobre la naturaleza humana y sus componentes. Cuando el tema central de la conversación era su labor terapéutica, siempre sobresalía un detalle: la afirmación de que ellos no habían aprendido, sino que habían nacido con el don de curar que la Virgen y Jesucristo les había otorgado.

Al finalizar mi investigación sobre el “espanto”, las dudas sobre el tema más o menos habían quedado resueltas, pero habían surgido muchas más. Quedaban registrados en la libreta de campo y en los cassettes valiosos datos, principalmente, sobre la forma en que los curanderos habían nacido, crecido y empezado a curar, los cuales no podía analizar en la investigación que me ocupaba hasta ese momento.

Así fue como en 2003 al iniciar los estudios de maestría decidí, gracias a las recomendaciones de la Dra. Antonella Fagetti, analizar dichos datos. Las temporadas de campo realizadas durante los meses de julio y diciembre de 2004 y julio de 2005, fueron financiadas por la Dirección General de Estudios de Posgrado (DGEP) de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación del Posgrado en Estudios Mesoamericanos, en ese entonces a cargo de la Dra. Martha Iliá Nájera Coronado. Asimismo, en junio de 2004 me incorporé al proyecto CONACyT: “Iniciación, sueños y curación: El chamanismo en México”, coordinado por la Dra. Fagetti, con los recursos de dicho proyecto se financiaron las temporadas realizadas de enero a junio y de septiembre a diciembre de 2005. Expreso mi agradecimiento también por las becas que me otorgaron la DGEP de enero de 2004 a julio de 2005 y el proyecto a cargo de la Dra. Fagetti de julio a diciembre de 2005, gracias a los recursos económicos concedidos por ambas partes puede recabar los datos necesarios sin los cuales la realización de esta investigación no hubiera sido posible.

El primer paso para llevar a cabo la investigación fue determinar con qué tipo de curanderos iba a trabajar, puesto que mi experiencia previa en el campo me había permitido percatarme de que existían diferencias sustanciales entre ellos. Los miembros de la

comunidad distinguían entre las parteras, los hueseros y los curanderos. Poco a poco me di cuenta de lo que para mí era un apelativo genérico para todos los terapeutas tradicionales, en realidad estaba haciendo referencia a un grupo particular de especialistas, los *ixtlamatkeh*, “los que saben”.¹ Ellos eran los que atendían las enfermedades cuyo origen se consideraba sobrenatural –espanto, daño al animal compañero, brujería y envidia–, quienes realizaban las limpiezas, entregaban las ofrendas necesarias en el ritual terapéutico, empleaban el tabaco y diagnosticaban y curaban durante sus sueños. Quienes habían nacido con su “ropita”, considerada una de las señales del don, habían aprendido en sueños y habían tenido que ser “preparados” para poder iniciar su labor terapéutica.

Siete fueron los *ixtlamatkeh* que colaboraron conmigo. De Tlacotepec de Díaz, Doña Socorro² de 70 años de edad, doña Francisca de 63 años, don Miguel de 79 años y don Ángel de 70 años; de San Martín Mazateopan, don Luís de 84 años; de Zacatilihuic doña Esperanza de 90 años y de Macuiltepec, municipio de Eloxochitlán, don Pablo de 70 años. Asimismo, pude entrevistar a las madres de tres niños que se serán curanderos: Rosa, de 24 años, madre de Héctor de 1 año y Diana de 8 años y a doña Sofía, de 42 años, madre de Pedro, de 15 años. A excepción de doña Francisca, doña Socorro y doña Esperanza, todos son bilingües, sólo en su caso fue necesario poner en marcha mis moderados conocimientos de la lengua náhuatl, apoyada, generalmente cuando las palabras ya no me alcanzaban, por la traducción de Rosa o Pedro.

La ortografía empleada para la transcripción de las palabras en náhuatl, así como las oraciones que forman el corpus del capítulo cuatro, se basa en el siguiente cuadro fonológico, esto con el fin de facilitar la lectura y estandarizar la escritura de la variante dialectal de la zona de estudio. Para el náhuatl clásico utilicé la ortografía establecida para éste, de igual forma, respeto la manera en que los diversos autores escriben los términos en lengua náhuatl.

¹ En el capítulo cuatro de esta tesis hago un análisis más profundo de la traducción de este término.

² Por los detalles que brindan de su trabajo y de su vida se emplearon seudónimos en esta investigación.

h					Glotal
m		n			Nasales
k	p	t			Oclusivas
kw		ts	ch	tl	
w/v		s	x	l	Durativas
		y			Sonora
Graves		Agudas			
o		i			
a		e			

Los sonidos *f* son resultado de la secuencia *hv*.

Existe una alternancia entre *w* y *v*, así como entre *w* y *h*, en final de palabra o sílaba.

El objetivo central de la investigación fue determinar cuál era el proceso de formación e iniciación por medio del cual este grupo de especialistas adquiría los conocimientos médicos y rituales necesarios para poder combatir las enfermedades sobrenaturales y su relación con la cosmovisión. La investigación estaba guiada, además, por los objetivos generales del proyecto CONACyT, el cual propone construir una teoría explicativa del chamanismo en México, a partir del estudio de los diferentes sistemas médicos tradicionales de los pueblos indígenas del país.

Dadas las dificultades que aún plantea para la Antropología el concepto de chamanismo por la imprecisión y deficiencias en cuanto al concepto, elegí la postura teórica propuesta por Michel Perrin³ para determinar si subyacente a la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec existía una “lógica chamánica” y si los *ixtlamatkeh* podían ser considerados, o no, chamanes.

Para Perrin:

El chamanismo es un sistema destinado ante todo a tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos o políticos; reveses en la caza, plagas, hambre, desastres naturales, conflictos guerreros, etc. Es una concepción particular del mundo y del hombre asociada a una función –o mejor dicho constreñida por una función: la del chamán, el cual tiene que explicar cualquier desgracia y prevenirla o remediarla. Entender el chamanismo

³ Véase: Perrin, M., “La lógica chamánica” y *Los practicantes del sueño. Chamanismo wayuu*.

es entonces analizar a la misma vez una lógica de las representaciones y una lógica de las prácticas.⁴

Para esto, el autor propone analizar los grandes principios asociados al chamanismo: una concepción dualista del mundo y la persona; considerarlo un tipo de comunicación, la cual se da entre este mundo y el otro (el de lo sobrenatural) y reconocer la función social del chamán.

Lo observado en el campo me permitía seguir la propuesta teórica del autor francés, pero consideré primordial centrar la investigación en la figura del *ixtlamatki*. Al analizar cada etapa de su vida, desde el momento de la gestación cuando las primeras manifestaciones del don se hacen evidentes, el momento del nacimiento, la infancia, la iniciación y el sueño confirmatorio, se evidenciaban elementos esenciales no sólo para asumir la presencia de una lógica chamánica en la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, sino para definir a estos especialistas como chamanes.

Para una mejor comprensión de la temática central de la investigación consideré que los resultados debían ser presentados en cinco capítulos. El primero de ellos es una aproximación etnográfica, en donde se reseña brevemente la historia y la ubicación de la zona de estudio. En el segundo capítulo se analizan las concepciones de los nahuas sobre el cosmos, la simbolización de la naturaleza y los seres que la habitan. Se analizaron las nociones sobre la noche y el vínculo de ésta con el tiempo mítico, esto resultaba necesario, dado que gran parte del actuar de los *ixtlamatkeh*, se lleva a cabo durante los sueños, era necesario plantear qué sucede por la noche, qué fuerzas se desencadenan y cuáles son las reglas que la rigen, para poder comprender el porqué de los sueños.

En el tercer capítulo se analiza la noción de persona. El fin de éste es, por un lado, señalar la existencia de una concepción dual de la persona, una de las premisas que Perrin propone como característica del pensamiento chamánico, y por el otro, comprender qué cualidades poseen los *ixtlamatkeh* como seres humanos. Asimismo, se abordan dos temas fundamentales para la investigación en su conjunto: el tonalismo y el nagualismo.

El cuarto capítulo, aborda la temática central de la investigación. En primer lugar, se discute el concepto de chamanismo y chamán y su posible aplicación al caso particular de estudio. Se analiza todo el proceso de formación, iniciación y aprendizaje de los

⁴ Perrin, M., “La lógica chamánica”, 1.

ixtlamatkeh. Las señales de la elección divina, la infancia, el papel de los sueños en su formación, el rito y el sueño iniciático. En el último capítulo se aborda la actividad terapéutica de los “curanderos”. Las formas de diagnóstico y pronóstico, el uso ritual del tabaco y un conjunto de plantas sagradas, denominadas, “las doce hierbas del Cerro, así como el papel de los sueños en su actividad terapéutica. Y, por último, las Conclusiones Finales.

SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

LA REGIÓN DE LA SIERRA NEGRA

La región de la Sierra Negra se localiza al sureste del estado de Puebla. Fisiográficamente se ubica en la provincia Sierra Madre del Sur, subprovincia, Sierra oriental y de cumbres. La región comprende nueve municipios: Ajalpan, Cozcatlán, Coyomeapan, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Sebastián Tlacotepec, San Sebastián Zinacatepec, Vicente Guerrero y Zoquitlán, y se encuentran dentro de la microregión denominada Valle de Tehuacán, en donde se incluyen, además, los municipios de Altepexi, Caltepec, Chapulco, San Antonio Cañada, San Gabriel Chilac, San José Miahuatlán, Tepanco, Zapotitlán Salinas y Tehuacán (Fig. 1).

La Sierra está habitada mayoritariamente por grupos nahuas, quienes comparten el territorio con popolocas, cerca de Tehuacán, y en los límites con Oaxaca con pueblos de origen mazateco. San Sebastián Tlacotepec forma parte de esta región.

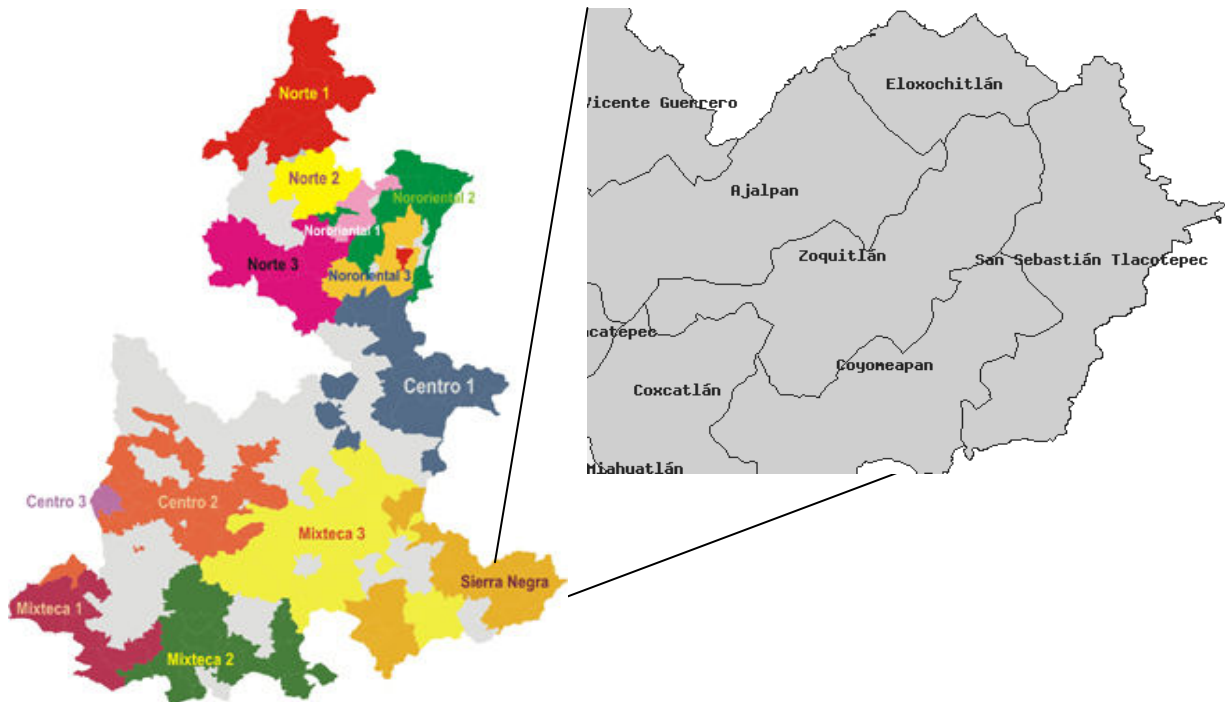


Fig. 1.
El estado de Puebla y la región de la Sierra Negra
(Tomado de González, 2004)

SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC DE PORFIRIO DÍAZ

El municipio se localiza en la parte Sureste del estado de Puebla. Sus coordenadas geográficas son los paralelos 18°, 14'12'' y 18°, 31'00'' de latitud norte y los meridianos 96°, 43'00'' y 96°, 55'24'' de longitud occidental. Sus colindancias son al Norte con el estado de Veracruz y Eloxochitlán, al Sur con el estado de Oaxaca, al Oriente con el estado de Veracruz y Oaxaca y al Poniente con Coyomeapan, Eloxochitlán y Zoquitlán.

Su territorio pertenece en su mayor parte a la Sierra del Axusco; sólo a partir de la cota 1500, hacia el sureste forma parte de la Sierra de Zongolica. El relieve es bastante abrupto, pues en distancias menores de 9 kilómetros el relieve desciende 3,000 metros; presenta un declive orientado en general de oeste a este, y al extremo centro oriental el relieve es plano formando propiamente parte de la planicie costera. La parte media-alta del municipio esta compuesta por una sierra de cumbres tendidas con colinas, la zona baja esta conformada por lomeríos con cañadas y un valle de laderas tendidas con lomeríos.¹

¹ González, I., *Diagnóstico municipal de San Sebastián Tlacotepec*.

Los grandes ríos que lo caracterizan, pertenecen a la cuenca del Papaloapan. Éstos son el río Tonto, proveniente de la Sierra de Zongolica y uno de los principales formadores del Papaloapan, baña todo el noroeste, recorriendo más de 15 kilómetros dentro del municipio; el río Coyolapa, que nace en la Sierra de Zongolica, y se une al río Tonto en la confluencia de los municipios de Eloxochitlán, San Sebastián Tlacotepec y el estado de Veracruz; recorre el centro-oeste y noroeste por más de 17 kilómetros y le sirve de límite con Zoquitlán y Eloxochitlán y el río Petlapa, proviene de la Sierra Mazateca y de Zongolica; recorre el sur y el oriente del municipio por más de 27 kilómetros, sirviendo en algunos tramos como límite con el estado de Oaxaca.

De acuerdo al Censo de Población INEGI 2000, el municipio cuenta con 13,219 habitantes, siendo 5,544 hombres y 6,675 mujeres. Del total de la población municipio 98 % son indígenas. 66.97% son nahuas, residentes en 30 comunidades y 32.97% mazatecos, quienes habitan en 16 comunidades de la zona alta, en los límites con Oaxaca.

Las comunidades en donde se realizó la investigación fueron Tlacotepec de Díaz, cabecera municipal, San Martín Mazateopan, ubicada en la zona baja del municipio y Zacatilihuic en la zona alta (Fig. 2).

San Sebastián Tlacotepec

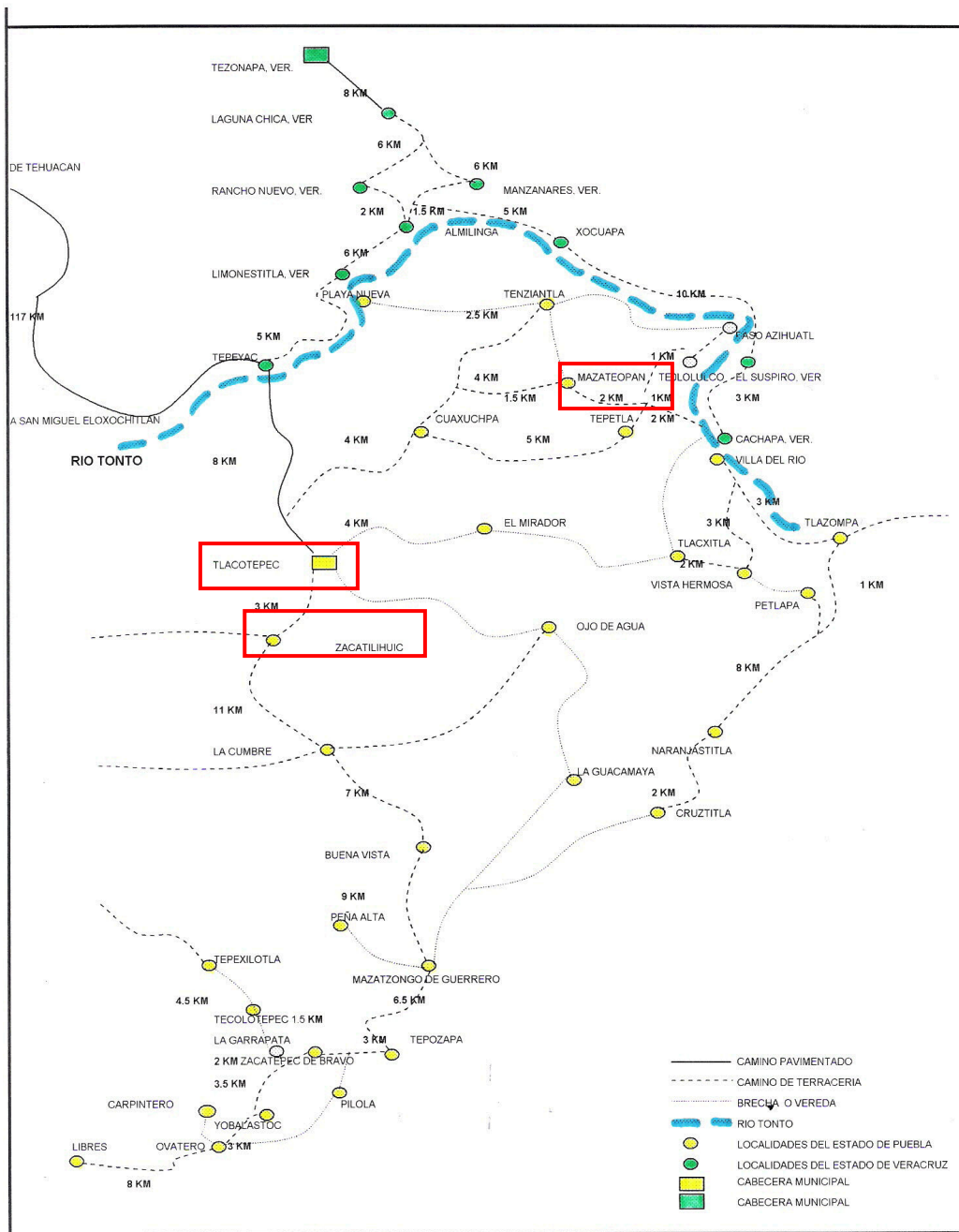


Fig. 2
Ubicación de las localidades de San Sebastián Tlacotepec
(Las comunidades de estudio están resaltadas en rojo)

San Sebastián Tlacotepec fue reconocido como municipio en 1903. El resto de los municipios de la Sierra Negra fueron reconocidos como tales en el año de 1837, es decir que hasta 66 años después se otorga el reconocimiento de municipalidad a San Sebastián

Tlacotepec.² Lo cual puede estar relacionado con el hecho de que el territorio que hoy ocupa el municipio de San Sebastián Tlacotepec originalmente correspondía a monte virgen, formando parte las zonas bajas, de bienes comunales, lo que ha sido confirmado por la población indígena.

A pesar del constante contacto que la población de la zona mantiene con las comunidades mestizas de ciudades como Córdoba, Tehuacán y Puebla, de la presencia, cada vez más intensa, de servicios médicos, de la migración, de los medios de comunicación y de la educación oficial, sus habitantes poseen una rica cosmovisión. Continúan considerando que el “mundo-otro” es la fuente originaria del infortunio y el bienestar humano, que cada persona posee un animal compañero que habita en la Montaña Sagrada, que la enfermedad puede ser ocasionada por la pérdida del espíritu, por lo que el papel de los *ixtlamatkeh*, sigue siendo fundamental. La cultura no se petrifica, no es inmune al paso del tiempo, pero tampoco se desarticula en un parpadeo.

LA ÉPOCA PREHISPÁNICA³

No es posible saber a ciencia cierta cuál es el origen de los actuales asentamientos nahuas que pueblan el sureste del territorio poblano, sin embargo, gracias a las relaciones y documentos de los cronistas y misioneros podemos saber que los nahuas de la región se consideran originarios del mítico Chicomoztoc, tal como se asienta en la Relación de Cozcatlán, en la que se menciona que:

[...] y fue llamado Cuzcatlan porque en el tiempo antiguo según declararon, habían oído a sus antepasados que una cueva que ellos llamaban Chicomoztoc, que en lengua española quiere decir <<siete cabeceras>>, salieron cinco señores llamados Xelhuan, Tuzpan, Huetzin, Suchitl, Xictla y con ellos una mujer llamada Cihuacoatl, a quien ellos adoraban y tenían por su diosa de quien entendían valerse en sus tribulaciones y aflicciones y en sus batallas, suertes y casos buenos[...]. Estos cinco principales eran todos tan queridos y tenidos en igual de los macehuales, y entre ellos, que no se conocía ventaja alguna en el señorío, tanto que no sabían a cual de los cinco se daría la gobernación, tanto que ordenaron entre ellos de que echasen suerte entre los cinco, y al que le cupiese que aquel quedase por señor y gobernador de ellos; y estando en este acuerdo fueron echadas las suertes y le cupo al Xelhuan la suerte, y al tiempo que le reconocieron y alzaron por su Rey y señor le echaron al cuello muchas joyas y piedras de diferentes colores, todas ensartadas

² INEGI, *Anuario estadístico...*, 99-117.

³ Los datos referidos a la época prehispánica y colonial son retomados de Romero 2003c.

y puestas al cuello a manera de cadena, que es lo que ellos llaman *cuzcatl*, de donde resultó y quedo por nombre del dicho pueblo de Cuzcatlan.⁴

Las migraciones que ocuparon esta región de Puebla se registraron en otras fuentes históricas como el Códice Ríos, donde se representan las cuevas de las cuales salen siete personas con los siguientes nombres: chichimeca, nonoalca, michuacca, couixca, totonaca, cuexteca y olmeca-xicalanca.⁵

A partir de la segunda mitad del siglo XII, los migrantes que abandonaron Tula llegan al centro de Puebla y continuaron al sureste de los actuales límites del estado, pasando por Tehuacán y Coxcatlán para seguir el camino y asentarse en algunas regiones que hoy conforman el norte de Oaxaca y el oriente de Veracruz.

El Códice Chimalpopoca señala:

Se fueron los nonoalcas a pasar por Cohuatluyopan; a pasar por Atepecatlalpan; a pasar por Tepetlayacác; a pasar por la antigua Cuauhtitlán, donde aguardaron un poco a un natural de Temacolac, que era ahí guardián, nombrado Atonal, quien luego con otros llevó a sus vasallos. Partieron enseguida los toltecas, y fueron a pasar por Nepopoalco, Temacalco, Acatitlán, Tenamitlyacác, Azcapotzalco, Teltollican, cuando ahí reinaba Tzehuatlatonac, ahí dejaron a dos ancianos toltecas, Xochiolotzin y Coyotzin que dieron al rey un comal de plata, por quedarse a su lado. Se fueron los toltecas a pasar por Chapoltepéc, Huitzlopolco, y Colhuacan; ya pasan por Tlapechucan y Cauauhtenco. Al irse y entrar en los pueblos se establecieron algunos en Cholullan, Teohuacan, Cozcatlan, Nonualco, Teotitlan, Coyxtlahuaca, Tamacólac [...] hasta que se asentaron en todas partes de la tierra de Anáhuac.⁶

Los nonoalca-chichimeca se dividieron en tres grupos: cozcatecas, teouaque y tzoncolihque,⁷ además de los chalchicalca, los teotitlantlaca, nanauaticpa y los de Nextepec.⁸

Cozcatlán fue un importante señorío durante la época prehispánica, las referencias que de él se hacen indican que ocupaba un papel fundamental en la historia de la región. Se encuentra mencionado en documentos que se refieren a otras áreas cercanas, lo que da muestra de su importancia regional. Encontramos un ejemplo en el “Lienzo mixteco de

⁴ Paso y Troncoso, F., “Relación de Cuzcatlán”, 47-48.

⁵ Kingsborough, *Antigüedades de México*, 197-197.

⁶ *Códice Chimalpopoca*, 15. Los nonoalca-chichimecas se dividieron en varios grupos, los tres principales fueron cozcatecas, teouaque y tzoncolihque. Además de los chalchicalca, los teotitlantlaca, los nanauaticpa y los de Nextepec. Cf. *Historia Tolteca-Chichimeca*, 138-140.

⁷ Cozcatlán y Tehuacán en Puebla y Zongolica en Veracruz.

⁸ *Historia Tolteca Chichimeca*, 138-140.

Ihuitlán” que se refiere a una gran parte de la zona Mixteca, abarcando, además, el sur de Puebla, mencionando, entre otros lugares, Tehuacán y Coixtlahuaca. Alfonso Caso señala que en el lienzo “no se ve ningún detalle español ni en los edificios ni en los vestidos de los personajes”,⁹ lo que permite considerar la importancia del lugar desde antes de la llegada de los españoles.

El señorío de Cozcatlán controlaba las regiones de Teteltitlán (Otontepec), en el área popoloca, y Mazateopan y Petlapan, en el área nahua y mazateca. Al este de la Sierra Madre estaban Eloxochitlán (Ayahualco) y Tzoquitlán, poblados también por los descendientes de los nonoalca y los mazatecos. En la “Doctrina de clérigos de Mizantla y Cuzcatlán”, recopilada por Francisco del Paso y Troncoso, a pesar de referirse al siglo XVI,¹⁰ sirve de guía para establecer qué espacio controlaba Cozcatlán, ésta menciona que:

El partido de Cuzcatlan tiene tres cabeceras, las dos de su Majestad que son Cuzcatlan y Zoquitlan y la otra cabecera es Elojuchitlan, encomendada a doña Luisa de Frías; tiene todos estos pueblos como mil tributarios escasos repartidos en veinte estancuelas, y son mexicanos, y el Bicario que los tiene a cargo es de lengua mexicana; tendrá sólo de lengua matzateca, como ciento y diez indios, y la distancia que hay de pueblo a pueblo y como se hace la visita es la siguiente[...]. Y a una legua de este pueblo está Zoquitlan pueblo cabecera del Rey, tiene por abogado a San Pablo [...]; y a dos leguas tiene un sujeto que llaman Cohollopan,¹¹ y la advocación es la Magdalena, [...] y de este sujeto a otro hay tres leguas y llámase Cuauhtla¹² y tiene doce vecinos mexicanos; hay de aquí a otro sujeto seis leguas que se llama Matzatzongo¹³ y la advocación es la Concepción de Nuestra Señora, hay ocho vecinos en el mazatecos; hay de aquí a otro sujeto seis leguas y llamase Guacapa¹⁴ y la advocación es San Sebastián, tiene setenta vecinos mazatecos; estas son estancias de Zoquitlan, [...] de esta estancia de Guacapa van a otras dos estancias de Cuzcatlan, que a la otra ay tres leguas y llamase Matzateopan y la advocación es San Martín: hay diez vecinos mexicanos; y de aquí a la otra hay cuatro leguas que se llama Petlapa y la advocación es San Jusephe, tiene veinte indios mazatecos: vuelven de aquí a Guacapa sujeto de Tzoquitlán y van media legua de Guacapa a otro sujeto de Zoquitlan que se llama Atzala y por abogado tiene a San Bartolomé, tiene ocho o diez vecinos mexicanos.¹⁵

⁹ Caso, A., “Los lienzos mixtecos...”, 241.

¹⁰ Esta memoria no está fechada y es anónima.

¹¹ Se refiere al actual municipio de Coyomeapan.

¹² San Juan Cuautla, comunidad perteneciente al municipio de Coyomeapan.

¹³ Actualmente Matzatzongo es una localidad mazateca que pertenece al municipio de San Sebastián Tlacotepec.

¹⁴ Según Peter Gerhard, *Guacapa* era el nombre que San Sebastián Tlacotepec recibía en 1570. Véase *Geografía histórica ...*, 271.

¹⁵ Paso y Troncoso, F., *op. cit.*, 205-206.

En la obra de Francisco del Paso y Troncoso encontramos referencias más cercanas a Tlacotepec, lo que nos permiten inferir que éste también mantenía una relación de dependencia con la Triple Alianza. El autor dice:

Y también otros pueblos y provincias que sus tributos eran tres, repartidos de estos tres Señores de México, Tezcuco y Tlacopán: Soscatlán, Teteltitlán, *Maçateopan*, *Petlaapan*,¹⁶ Quauhtochco, Tlatlactelco, Matlatlan, Tenexapan, Teouacan, Tzapotitlan, Eztepec, [...].¹⁷

LA ÉPOCA COLONIAL

Así como las referencias sobre la época prehispánica, las relacionadas con la época colonial se tienen que reconstruir siguiendo el mismo criterio de abarcar una zona mayor que la comprendida por Tlacotepec.

Siguiendo a Gerhard, para 1520 había cuatro unidades principales: Cozcatlán, Chapulco, Zapotitlán y Tehuacan. Este último, menciona el autor, era una importante ruta de comercio y de conquista. Subordinados a Cozcatlán estaban Mazateopan y Petlapan, lugares que como se mencionó más arriba pertenecen actualmente al municipio de San Sebastián Tlacotepec. El mismo autor señala que para esta fecha el Valle de Tehuacán fue atravesado por exploradores españoles y que junto con Zapotitlán y Cozcatlán enviaron representantes que se rindieron a Cortés a fines del mismo año.¹⁸ La Relación de Cozcatlán confirma lo anterior:

dijeron que nunca ellos ni sus antepasados fueron conquistados del Marqués de Valle ni de alguno de sus capitanes ni soldados, antes sabiendo que el dicho don Hernando Cortés, Marqués del Valle, estaba en la provincia de la ciudad de Tepeaca, veinte leguas de este dicho pueblo de Cuzcatlan, todos los principales o la mayor parte de ellos le fueron a ver y reconocer por señor, llevándole en un cajón de madera gran cantidad de barras de oro y joyas y piedras preciosas, y así le reconocieron y tuvieron por señor.¹⁹

Los cambios que se impusieron con las nuevas políticas coloniales afectaron poco a poco la zona referida, teniendo como base las antiguas relaciones de poder establecidas por el dominio de la Triple Alianza. Cozcatlán tuvo su primer corregidor para 1534, en 1545 se

¹⁶ Las cursivas son mías y señalan las actuales comunidades de San Martín Mazateopan y San José Petlapan pertenecientes al municipio de San Sebastián Tlacotepec.

¹⁷ Paso y Troncoso, F., "Memorial de los pueblos sujetos...", 118.

¹⁸ Gerhard, P., *Geografía histórica*, 268.

¹⁹ Paso y Troncoso, F., "Relación de Cuzcatlán", 48.

nombra al corregidor de Zoquitlán y a finales del siglo XVI es incorporado al corregimiento de Cozcatlán.²⁰

Otro aspecto importante a considerar, que puede darnos una idea de la conformación de la región, es la labor evangelizadora. En esta área fueron los franciscanos quienes se encargaron de la evangelización de los conquistados, modificando no sólo las costumbres religiosas de la población sino, además, el orden territorial y las relaciones de los pobladores originales. La visita franciscana de Juan Evangelista de Cuzcatlán estaba conformada en 1548 por veintidós barrios. En 1560 se realiza una congregación que modifica la relación de Mazateopan y Petlapa con Cozcatlán, pasando a formar parte, por su cercanía, a Zoquitlán,²¹ lo mismo sucede en 1570 con Atzala, Matzatzongo y Guacapa. Según Gerhard, entre 1791 y 1792 estos últimos tres poblados se consolidan como pueblos, lo que coincide con un documento encontrado en el Archivo General de la Nación, fechado en 1792, donde los indios de San Sebastián Tlacotepec reclaman a los de Zoquitlán las seiscientas varas de fundo legal:

Se manda se midan y pongan en posesión de los indios del pueblo de San Sebastián Tlacotepec jurisdicción de Tehuacán las seiscientas varas de fundo legal para que las disfruten como todo pueblo.²²

Aun conformado como pueblo ante las autoridades coloniales, Tlacotepec siguió formando parte, desde el punto de vista religioso, de San Pablo Zoquitlán y posteriormente a Magdalena Coyomeapan al que perteneció hasta hace treinta y cinco años, cuando se establece formalmente un sacerdote en el pueblo de Tlacotepec. Las referencias anteriores nos permiten inferir que Mazateopan, mencionado en los textos del siglo XVI, es una comunidad mucho más antigua. Esto se confirma con la historia local que asegura que antes de que Tlacotepec fuera declarado municipio, Mazateopan controlaba política y comercialmente la zona.

La iglesia de San Martín Mazateopan (Fig.3) es más antigua que la de San Sebastián Tlacotepec, la cual según la fecha grabada en las campanas fue fundada en 1799, siete años después de que le otorga el fundo legal. (Fig. 4).

²⁰ Gerhard, P., *op.cit.*, 269.

²¹ *Ibid.*, 271.

²² AGN 1792: f.90.

Según don Eпитacio, el nombre de San Sebastián se debe a que el Santo Patrón llegó al pueblo buscando en dónde establecerse:

Si no fuera cierto lo que te voy a contar no tuviera el nombre de Tlacotepec aquí, porque el decreto salió *Tlahcotepetl*: “está en medio del cerro”, por eso le dicen Tlacotepec (Fig. 5).²³ Como Coyomeapan también tiene su decreto, todos. Entonces, según dicen, el santo patrón traía todos los documentos para hacer el pueblo. Él venía investigando dónde quedaba Tlacotepec, entonces no se nombraba Tlacotepec, sino *Tlahcotepetl*. Vino de por acá por Tezonapa, Cozolapa, y dicen que todo era un solo terreno ya después es que hubo división política, ya cada quien su estado, antes no tenía esa forma. Venía por Tezonapa, Barranca Seca, hasta llegar a un lugar que se llamaba La Luisa²⁴. Después se vino de La Unión a Pueblo Nuevo, de Pueblo Nuevo a Manzanares, y luego de Manzanares para acá, a Almilanga, de Almilanga a Xinicuila, luego a Limones y de ahí a Tepipilco y de Tepipilco hasta llegar a Santiago, donde hoy es puente. Antes no había puente, puro río. Él venía haciendo su plano. Luego de Xochicuica, y de ahí a Yohualapa, ya venía para acá. De Yohualapa llega a Teopancingo, y luego ya va allá abajo, en San Agustín y de ahí ya llegó acá San Sebastián. Aquí estuvo unos años y toda la gente lo veía. Aquí vivían unos cuantos. No estaba grande el pueblo éste, se hizo así después de la revolución. Todo rodeaba desde Atzala más para allá se hizo un solo pueblo, hasta Zacatilihuic ya era un solo pueblo. Luego San Sebastián pidió una iglesia y se la hicieron, pero de zacate. Ahí estuvo varios años y luego los rebeldes llegaron y le quemaron su casa. Todos vieron que se subió. El santo patrón se fue, como lo persiguieron mejor se fue. Se subió. Dicen que llevaba la señal de dónde se quemó el pie... Ya no volvió, ahora sólo queda su retrato porque el mero milagroso se fue a quedar a Zinacatepec. El patrón ya no quiso volver. Por eso aquí le nombraron San Sebastián Tlacotepec. Pero cuando pasó Porfirio Díaz, que era presidente de la República, fue cuando le pusieron San Sebastián Tlacotepec de Porfirio Díaz. Éste era una junta auxiliar, pero Porfirio Díaz hizo el decreto, por eso nombró aquí Tlacotepec, San Sebastián Tlacotepec de Porfirio Díaz.



Fig. 5
Glifo de San Sebastián Tlacotepec
(Facilitado por Israel González)

²³ En el glifo del municipio aparecen representadas tres varas decoradas (*tlacotl*) sobre un cerro (*tepetl*), la lectura que de éste se desprendería sería “En el cerro de varas”, lo que no coincide con lo que es referido por don Eпитacio.

²⁴ Esta comunidad pertenece al municipio de Eloxochitlán, quizá, el nombre derive de Luisa de Frías, encomendera de dicho lugar durante la Colonia. Cf. Paso y Troncoso, F., *op.cit.*, 205.

PUEBLO DIURNO, PUEBLO NOCTURNO: UMBRALES DE TIEMPO Y ESPACIO EN SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

LA COSMOVISIÓN

La forma como los seres humanos interpretan la realidad, que es percibida a través de la experimentación y la observación, les permite crear un conjunto de representaciones y acciones según las cuales actúan frente a ella, es su forma de entender y actuar en el mundo. Estos actos y representaciones constituyen la cosmovisión.

Los principios que la integran dan orden a los elementos que rodean a los seres humanos, es una justificación y explicación de la realidad, de lo que se ve y no se ve, de cómo son las cosas, de por qué no son. La cosmovisión se articula de tal manera que ordena las acciones de los individuos frente al mundo natural, social y sobrenatural. Un aspecto fundamental para entenderla es considerar su aspecto procesual, es decir, reflexionar sobre su dinamismo, sobre la resemantización constante que los practicantes de ella realizan de elementos nuevos, integrándolos a la lógica interna que la constituye y que responde –básicamente– al desarrollo de una historia propia. En el caso de los pueblos mesoamericanos, ésta se define, en gran medida, por la herencia de la tradición religiosa mesoamericana,¹ la cual se constituyó a partir del contacto de los pueblos originarios con la cultura traída por los españoles conquistadores.

La construcción de la cosmovisión no puede concebirse más que como proceso colectivo y –en su gran mayoría– inconsciente. Uno de los ejes centrales de este proceso sería la distinción y clasificación que se hace de los seres y las cosas del mundo. Como señala Alfredo López Austin,² es en el ámbito de las clasificaciones en donde se abre uno de los problemas más interesantes para el antropólogo y el historiador: la comprensión de lo

¹ Para un análisis más puntual sobre la temática, véase López Austin (2002).

² “La cosmovisión en Mesoamérica”, 477.

que para los participantes de la cosmovisión constituye lo sagrado y lo profano; lo natural y lo sobrenatural, aspectos que a los ojos del investigador pueden constituir ámbitos totalmente diferentes, pero que en la práctica y en los discursos de los miembros de una sociedad conforman un todo.

La concepción humana sobre la existencia de un ámbito sagrado, de acceso restringido a unos cuantos miembros de la sociedad, invisible y misterioso es una de las principales características del pensamiento de los pueblos indígenas actuales. Éste se sustenta en la idea de que la realidad no se agota en aquello que perciben nuestros sentidos. En la perspectiva de los pueblos tradicionales, el cosmos está constituido por el ámbito de lo sobrenatural, que se complementa con el de la vida ordinaria, ámbito profano en el que transcurre la cotidianidad humana. Ambos, de manera conjunta y simultánea, conforman la realidad, realidad que se construye socialmente y sobre la cual se formulan los planteamientos de la cosmovisión.

La división entre los “dos mundos” –el de lo sobrenatural y el de la vida ordinaria– es una herramienta conceptual con la que se pretende explicar la imagen que del mundo tienen otras culturas. Evidentemente, los miembros de estos pueblos no realizan tácitamente esta separación, más bien, los conciben como parte de un todo y sólo así es que entienden el cosmos.

El mundo sobrenatural rige los procesos “naturales” que se llevan a cabo en el mundo ordinario. El “mundo-otro”³ es una proyección del mundo social, está poblado de seres comparables a los humanos, en tanto poseedores de emociones y necesidades, pero superiores en cuanto poder y clarividencia. Las concepciones y representaciones sobre el “mundo-otro” rigen las prácticas y pensamientos con respecto al medio ambiente y a las relaciones sociales.⁴

La “otredad” con la que Perrin define al mundo tradicionalmente llamado sobrenatural no apela, desde mi perspectiva, a la lejanía con el mundo humano, sino que

³ Con el concepto acuñado por Perrin, haré referencia al espacio del cosmos en el que se albergan las fuerzas y los entes potencialmente superiores a los seres humanos, en tanto, cualidades y atributos. Sea éste el mundo de los muertos, las divinidades católicas, los seres que habitan y poseen la naturaleza o todo aquél espacio considerado no-humano. Al hablar de las cualidades de estos espacios emplearé el término sobrenatural, esto sólo como una convención personal que me permite un mejor análisis de la temática de esta investigación. Véase Perrin, M., “La lógica chamánica”, 4.

⁴ *Ibid.*

refiere a las diferencias cualitativas que lo definen. Los dos ámbitos, que definen la realidad, coexisten y están en contacto constante. Los seres humanos ponen en marcha prácticas culturales para estar en perfecto equilibrio con aquel mundo y no alterar el orden ideal que debe existir entre ambos para que la vida humana se lleve a cabo “normalmente”.

Al “mundo-otro” lo definen los seres que en él habitan y los espacios en los que éstos actúan. La diferencia se centra en la noción de que el cosmos está regulado y constituido –fundamentalmente– por dos clases de materia: “una materia sutil, imperceptible o casi imperceptible por el ser humano en condiciones normales de vigilia, y una materia pesada que el hombre puede percibir normalmente a través de sus sentidos”.⁵ Uno de los aspectos en donde esta dualidad de materia se objetiva, es en las nociones sobre el medio ambiente en el que habita el ser humano. El medio ambiente –visible y tangible– es considerado como un espacio vivo que se encuentra habitado por seres que poseen una materia sutil, ligera. Los elementos del paisaje natural se interpretan culturalmente al ser simbolizados. La geografía se sacraliza y se definen sitios privilegiados en los que los individuos, a través del ritual y la ofrenda, entran en contacto con el espacio sagrado.

El acercamiento antropológico a este ámbito de la cosmovisión es vertebral para tener una mejor comprensión sobre las prácticas y pensamientos de los miembros de una sociedad. Al entender cómo es que ellos conceptúan el mundo, cuáles son las atribuciones que otorgan a cada ámbito de éste y a los seres que lo pueblan, podemos comprender por qué se comportan de tal o cual manera frente a ciertos espacios de la naturaleza, tales como los cerros, las cuevas, los manantiales y determinados animales y vegetales. Cuál es el sentido de las ofrendas, de los rituales propiciatorios, de la concepción de la enfermedad y los procesos curativos, entre otras cosas.

Los planteamientos sobre la bipolaridad del cosmos pueden observarse en la numerosa bibliografía etnográfica sobre los pueblos indígenas que ocupan el territorio mexicano.⁶ Sin embargo, es gracias al estudio de caso que se puede aportar el material etnográfico necesario para, a partir de él, realizar un análisis detallado de los datos

⁵ López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, 22.

⁶ Específicamente sobre el tema no se cuenta con una amplia bibliografía, pero pueden consultarse las obras etnográficas más importantes para los pueblos indígenas del país, véase: Albores (1997), Broda (2001), Dow (1986,1990), Galinier (1990), García (1969), Glockner (1996, 2000), Guiteras (1996), Heyden (1991), Holland (1990), Ichon (1990), Knab (1976, 1991), Lupo (1995, 2001), Olavarrieta (1990), Pitarch (1996), Sandstrom (1991), Signorini (1989) y Vogt (1993).

recolectados en el campo, mismos que permitan, a su vez, compararlos con los obtenidos por otros investigadores.

Las principales categorías de ordenamiento en el pensamiento humano son las de tiempo y espacio. Ambas les permiten a los individuos ubicarse y actuar en su mundo de acuerdo con los planteamientos centrales de la cosmovisión. Para los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, el espacio se conceptúa a partir de una serie de círculos concéntricos que inician en el centro del pueblo, el espacio plenamente humano, y terminan en los límites del paisaje, determinados por el cerro y la selva virgen, en donde las actividades humanas son menos intensas o desaparecen en su totalidad. El tiempo está determinado por el transcurso del Sol en el cielo, lo que configura la categoría central que divide el tiempo cotidiano en el día y la noche. Ambas categorías tienen un referente mítico, el cual explica el porqué del ordenamiento espacio-temporal actual.

Desde mi perspectiva, iniciar el análisis de los datos etnográficos con estos puntos se debe a que es gracias a ellos que se puede entender lo que constituye el tema central de esta investigación: el proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Como veremos en los capítulos siguientes, los puntos ya mencionados no pueden ser abordados si no se comprende antes, cómo es que los miembros de esta comunidad definen las categorías de espacio y tiempo. El actuar nocturno de los curanderos, vinculado con la experiencia onírica, no es entendido sino hasta que nos acercamos a la concepción que de la noche y el día, que del espacio habitado y del no habitado tienen los nahuas de este municipio.

DEL CAOS AL MUNDO: LA EXPLICACIÓN MÍTICA DE LAS CATEGORÍAS ESPACIO-TEMPORALES

La explicación de la diferencia de cualidades que definen el espacio y el tiempo en el que se lleva a cabo la vida diaria y ritual, se halla principalmente en las narraciones míticas de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec.

Actualmente, el “capital mítico”, como lo llama Ichon,⁷ está constituido por fragmentos de lo que seguramente constituyeron narraciones más largas y complejas sobre la creación del mundo y de lo que en él existe en su forma actual.

Según algunos autores, como Campbell,⁸ la función principal del mito cosmogónico es describir el paso de lo informe –el caos original concebido como el momento de la indiferencia total– a la forma –lo que constituye actualmente el mundo y en la que el orden es el principal calificador–. En el mito cosmogónico se parte de una situación original dentro de la cual el hecho a narrarse no existía o era diferente a como es en la actualidad. El mito sienta las bases, como señala Eliade,⁹ para los comportamientos humanos y las instituciones sociales y culturales. Los seres humanos, y todo aquello con lo que comparte el espacio, son lo que son porque en los albores de los tiempos les sucedieron ciertas cosas que determinaron su forma actual.

La narración sobre la primera aparición del Sol, y en consecuencia la Luna, es ejemplar, pues con ella se ordena, definitivamente, el caos primordial. Una vez que el Sol secó el universo –húmedo e indiferenciado– se inició el tiempo y con él se dio paso al advenimiento de la “verdadera humanidad”.

El punto central que se desprende de las narraciones sobre la primera aparición del Sol explica una de las categorías básicas del pensamiento de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, la oposición complementaria entre lo *xantil*¹⁰ y lo *cristiano*. Asimismo, se concedió paso al devenir del día y la noche, categorías que determinan el actuar cotidiano de los seres humanos con relación a los espacios habitados y a aquellos que no lo están.

En el tiempo mítico Sol y Luna son concebidos con atributos humanizados, que como señala Blixen:

atañen a su estructura física, a su comportamiento y a las expresiones espirituales, traducidas en deseos, intenciones y sentimientos que el mito les atribuye. Esto no puede extrañar si se parte de la comprobación de que los dos astros han tenido una vida terrena como criaturas específicamente humanas.¹¹

⁷ Ichon, A., *Loa religión de los totonacos...*, 5.

⁸ Campbell, J., *El héroe de las mil caras...*, 246.

⁹ Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, 11.

¹⁰ *Xantilme* (pl.). Nahuatlización de la palabra gentil.

¹¹ Blixen, O., “La luz y las tinieblas...”, 49.

Con la salida del Sol y su transcurso diario por el cielo, durante el día, y el inframundo, durante la noche, se pone fin a la larga noche en la que se desarrollaba la historia de los antepasados.

Lo anterior se ejemplifica claramente en el siguiente mito:

En aquel tiempo, cuando estaba oscuro, cuando no había luz, no había día ni noche. Me contaba mi abuela que una señora tenía dos hijos: un niño y una niña, pero no eran sus hijos, sino sus entenados. No los quería, les pegaba. Entonces un día se fueron los dos. Se salieron y se fueron llorando. Se fueron lejos y dicen que el niño ya tenía sed y le dijo a su hermanita: –Yo tengo sed, ¿a dónde vamos tomar agua? Y su hermanita le contestó: –Tú espérame. Yo voy a buscar el agüita y te la vas a tomar.

Entonces se fue la chiquilla, se fue lejos y dejó a su hermanito. Luego regresó y le dijo: – Ya encontré el agüita, ¡vente! nos la vamos a tomar allá.

Y ahí iban, ahí iban y cuando llegaron había agüita, poquita, en la tierra. El niño la tomó. Se fueron caminando hasta llegar a donde encontraron a una señora, ya viejita. Esa señora se los llevó lejos, cuando llegaron hasta allá, le dijo al niño: –Tú, te vas a quedar aquí, te vas a ir por este camino y tu hermanita por este otro. Tú, vas a caminar en el día y tu hermanita va a caminar en la noche, y así fue.

Dicen que el niño se quedó allá y la niña aparte. Cuando ya llegó el tiempo en que viene amaneciendo el niño se volvió el Sol y la niña se volvió la Luna. Por eso, la Luna es muy fresca, porque es niña, por eso encontró el agua. El niño es como nosotros [los hombres] que somos fuertes, por eso está vivo. Por eso el niño fue el Sol, por eso es caliente.

Y ahí terminó y hasta ahorita así es. La Luna es fría porque es una niña. El Sol es caliente porque es un niño.¹²

La transformación señalada en el mito determinó el orden del ciclo diario: el día y la noche, finalizándose así el tiempo de la oscuridad, el de la humedad propia de la noche mítica, de la ausencia del Sol. Con la aparición diaria del Sol se demarca el ámbito temporal en el que se llevaran a cabo las actividades de los seres humanos.

La secuencia entre los distintos mitos que hacen referencia al orden actual de las cosas no es lineal, un mito no antecede a otro. La lógica de la historia mítica es la de hechos que pertenecen a un tiempo lejano. Los personajes míticos son seres que dejaron su impronta para que el mundo actual sea como es.

También en las narraciones míticas se señala una diferencia fundamental, aquella que existe entre los seres humanos, los “cistianos” y los antepasados, los *xantilmeh* quienes vivieron antes del primer amanecer, en el tiempo de la oscuridad mítica por lo que son seres caóticos en sí mismos. Son lo opuesto al orden actual, aún quedan en los pueblos vestigios de ellos mismos y de su presencia. Prueba de la vida cotidiana de éstos son los metates, las

¹² Don Ángel, *ixtlamatki*. Tlacotepec de Díaz, abril 2003.

ollas y los tepalcates que hallan los campesinos al hacer milpa o al adentrarse en el interior de las cuevas. La ubicación de estos restos en las afueras del pueblo da muestra de que los *xantilmeh* ocupaban los espacios que, actualmente, no habitan los seres humanos y que son altamente peligrosos para éstos.

Doña Socorro narra lo siguiente:

Cuando todavía no había Sol, antes de que amaneciera, cuando estábamos en la oscuridad, que no había calor, ni Sol, ni Luna. Había personas: señores y señoras que se comían entre ellos, *xantilmeh* les dicen. Cuando ya vino el amanecer, como [estamos] ahorita nosotros, esas personas se entiesaron. Ellos estaban siempre en la oscuridad. No eran como nosotros que somos bautizados, que ya conocemos a Dios.¹³ Ellos se comían entre hermanos. Si un niño nacía, chiquito se lo comían en tamal. Se comían su carne y sus huesitos. Para ellos no había Dios. Los arreglaban y los hacían tamales, decían: “Comadre, ya nació su hijo. ¡Préstemelo para hacer unos tamales!” Y se lo prestaban y ya cuando esa señora tenía su hijo se lo devolvía. Cuando vino Dios a esta tierra se dio cuenta que se habían comido a un niño. Vio que venía la mamá del niño que se habían comido, venía buscándolo, ¡qué dónde se había quedado! Entonces al niño ya se lo habían comido y cuando vino Dios lo “compuso” para que fuera de nuevo niño, pero lo hizo de barro. Le puso un maicito en la boca y comenzó a vivir.¹⁴ Lo renovaron y lo bautizaron para que fuera cristiano y entonces cuando vino Dios es como nos hicimos personas. Entonces ya amaneció y ya nacieron las personas como nosotros. Fue que nuestro Dios nos hizo con el barro. Hizo nuestro cuerpo, la boca, los ojos, todo. Ellos, como no eran bautizados, se comían a los niños, comían sin sal, comían cosas cimarronas, hierbas del monte, no comían cosas buenas como nosotros.¹⁵ Dios se enojó por lo que hacían y se hicieron piedras, así como los agarró se quedaron. Por eso en el cerro se ven piedras que parecen personas, a unos los agarró casándose,¹⁶ pero no se casaban frente a Dios, quién sabe cómo. Ya luego amaneció y ahí se quedaron. Otros se ven así como personas nomás que chiquitos, de esos había muchos en el cerro, ahora ya casi no hay.¹⁷

En una siguiente narración agrega:

¹³ Esta es la idead definitoria de “lo *cristiano*”.

¹⁴ Según los informantes esto explica que las personas tengamos en el labio superior una pequeña hendidura, que en realidad es la marca que dejó la semilla en el barro fresco.

¹⁵ Se dice que los *xantilme* se alimentaban, principalmente, de *xolochi*. Se trata de una especie de tepejilote, (*Chamaedorea tepejilote*) que crece en el monte. El fruto es parecido al jilote del maíz. De hecho, a pesar de que el maíz es considerado un alimento caliente, el elote es considerado frío, por lo que se prohíbe en la dieta de las mujeres púerperas y de los niños muy pequeños. Las cualidades frías y acuosas del jilote y del elote, vinculan al *xolochi* con estos aspectos, de ahí que los *xantilme*, dada su naturaleza se alimentaran de éste. Otra posibilidad es que la palabra *xolochi* sea una modificación de *xolotzin*, lo que pudiera aludir al dios *Xolotl*, “tradicionalmente descrito como un dios ‘monstruo’, y pareado con Quetzalcóatl en la cosmogonía del altiplano de México. La instancia más conocida de sus transformaciones es la del mito de los soles, cuando al huir de Teotihuacan para evitar la muerte, se transforma en diversas entidades dobles hasta finalmente convertirse en la estrella vespertina, gemela de la serpiente emplumada Quetzalcóatl” (Dakin, K., “El xólotl mesoamericano”, 193).

¹⁶ Es bien conocido por los tlaqueños un afloramiento rocoso que se halla rumbo al *Kovatepetl*, conformado por dos monolitos a los cuales se considera la pareja que estaba por contraer matrimonio cuando fueron sorprendidos por la salida prístina del Sol.

¹⁷ Se refiere a los *teyome xantil* de los que hablaré más adelante.

Pero después otra vez se enojó Dios. Vino aquí y lo anduvieron correteando, querían desaparecer al Señor. Nació así, chiquito, bebé y creció, a los cuarenta años se bautizó. Y no es cierto que eran cuarenta años, sino que eran cuarenta días, pero entonces eran cuarenta años, entonces se bautizó Papá Dios.¹⁸ Era carpintero y jimaba.¹⁹ Luego le dijeron que lo querían matar, ¿de dónde vino su inteligencia para pasarnos²⁰ a nosotros? Entonces fue cuando a nuestro Dios lo andaban buscando ya lo querían matar y lo iban a matar. Entonces se fue y le preguntaron: "¿Por qué te quieren matar?". "Me quieren matar porque sembré y les enseñé el maíz, el frijol, el chile y la caña".²¹ Él sólo pasó para bendecir todas estas cosas. Dios, Nuestro Padre, ya iba corriendo, ya se había escapado. Pero mejor se fue y cuando se entregó fue cuando lo mataron. Lo colgaron y le pusieron la cruz. Lo crucificaron, por eso es que aquí estamos, nosotros lo matamos.

Después se volvió a enojar, pero ya estaba en el cielo. Mandó que se llenara todo de agua. Llenó hasta que ya no nos vio. Todo, todo el mundo se llenó de agua. Fue por esas personas, las personas que no entienden, los que no creen en Dios, ni siquiera quieren verlo, ni oírlo, entonces por eso creció el río, subió, subió...

Entonces él le mandó a unos a que hicieran una caja grande para que ahí llevaran su comida, su tortilla, su frijol. Todo se fue en una caja grande. Ahí se metió Noé, San Pedro y San Pablo, Adán y Eva. Cuando ya no llovió Dios mandó a Noé, a San Pedro y San Pablo al cielo y a Adán y Eva los dejó aquí. Ya no había agua, pero ya las personas de antes se habían muerto. Adán y Eva tenían hambre, entonces prendieron la lumbre porque querían comer. Dios quería saber qué estaban haciendo aquí, por qué habían prendido la lumbre. Porque cuando ellos hacían lumbre lo que él estaba escribiendo en la Biblia se le borraba. Entonces mandó al zopilote y le dijo: "Ve a ver adónde se quedaron las personas que no se murieron. Ve a ver por qué están haciendo lumbre". Entonces vino el zopilote, pero se comió a las personas que estaban muertas, por eso Dios lo castigo y 'ora nomás come animales que ya se murieron.

Luego mandó a la palomita, pero esa metió las patas en el mole que estaban haciendo, por eso sus patitas le quedaron pintadas de rojo.

Luego vino el chupamirto. Ese nomás vino a ver, no agarró nada, luego fue a regresar. Entonces ya le dijo a Dios que estaban Adán y Eva. Y de ahí nacimos nosotros.²²

La historia mítica está compuesta por varios momentos hito. El primero de ellos, el que determina la primera marca ordenadora, es el surgimiento de Sol y Luna, quienes con su ascenso al cielo y su andar en el espacio celeste ponen fin a la larga noche, dando paso a una secuencia ordenada: el día y la noche.

¹⁸ La medición temporal durante el tiempo mítico nada tiene que ver con el transcurrir del tiempo cotidiano de este mundo. Esto se observa claramente en las narraciones sobre gente que, por accidente o voluntad propia, penetra en el "mundo-otro", en la inmortalidad de los seres que son atrapados por el Señor del Monte y en la posibilidad de conocer el tiempo pasado y futuro durante los sueños.

¹⁹ Se deriva de *Xima*, afeitar, raspar con navaja o cepillar la madera.

²⁰ Se refiere a traer al mundo.

²¹ Todos, productos básicos en la alimentación de los tlaqueños. A excepción de la caña que se dejó de cultivar en el municipio hace ya algunos años.

²² Tlacotepec de Díaz, junio 2003.

El segundo momento es el fin del tiempo regido por los *xantilmeh*, consecuencia de la llegada de Jesucristo al mundo, quien, al bendecirlo, petrifica a estos seres y crea, a partir del barro –materia prima indiferenciada por ser tierra y agua– al primer ser humano, al primer cristiano, quien adquiere esta categoría al colocar sobre su boca el alimento por excelencia: el maíz. Con este acto, el ser primigenio se endurece, habla, camina, piensa, adquiere un cuerpo continente de un conjunto de esencias espirituales de las cuales carecían los *xantilmeh*. La luz que otorga la bendición al mundo y al ser humano, lo provee de calor, principal cualidad que lo diferencia de los *xantilmeh*.

La “bendición” se torna un acto creador y ordenador, equiparable a la primera salida del Sol. Antes de la llegada de Jesucristo al mundo, habitado por los gentiles, las cualidades definitorias de los seres humanos actuales eran compartidas por todos los seres y cosas de aquél proto-mundo. La principal diferencia establecida fue la capacidad del lenguaje. En aquél tiempo mítico todas las cosas y los seres hablaban. Retomo una narración recopilada por Antonella Fagetti en Tlacotepec de Díaz: “Antes de que amaneciera, cuando estaba oscuro, cualquiera hablaba: hablaba el *metlapil*, la olla, los *temaztles*,²³ los petates[...].”²⁴

Al finalizar el acto creador de Jesucristo se establecieron dos categorías: por un lado los *xantilmeh*, quienes quedaron relegados al espacio del monte, las barrancas y las cuevas, los límites más lejanos del pueblo. Los grandes monolitos que se observan en algunas partes del espacio no habitado dan cuenta de su existencia, son los *xantilmeh*, que se endurecieron al no aceptar la bendición de Cristo. Por otro lado, aquellos que aceptaron la bendición se convirtieron en los “verdaderos cristianos”. Ellos recibieron la “luz del Señor”, como explica don Miguel, fueron bautizados y, posteriormente, se les entregó el maíz.

Desde entonces, no sólo quedó establecida la secuencia ordenada, y, por tanto, óptima para la vida humana, del día y la noche, si no, además, se delimitó el espacio humano (*ergo: cristiano/pueblo*) del no humano (*ergo: xantil/monte*).

Sin embargo, la furia de la divinidad, originada por la inadecuada actitud “humana”, ocasiona otra tragedia cósmica: el diluvio. Nuevamente, los límites entre lo húmedo y lo seco, el arriba y el abajo se indiferencian, retornando el caos. Sólo se resguardan seres

²³ Tal vez se refiera al *tenamastle*, las tres piedras del fogón.

²⁴ Fagetti, A., “Carmen Castro Montalvo...”, 71.

ejemplares,²⁵ los adecuados para procrear una generación de individuos mejores que los anteriores, “más cristianos”. Al descender las aguas, nuevamente surge el mundo y los límites se imponen de vuelta.

XANTILMEH Y EHEKAMEH: LA PERSONIFICACIÓN DEL CAOS

En el imaginario de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec el concepto de *ehekameh* sirve para clasificar a todos los seres que pertenecen al ámbito no-humano: los *xantilmeh*, los dueños, los “duendes” y los “aires de muerto”.

El origen de los *ehekameh* se remonta al origen de la Tierra misma. “El primer día que salió el Sol, todos lo fueron a encontrar y los bendijeron como personas, los que no lo fueron a encontrar los hicieron animales. Los que creyeron son hijos de Dios, por eso ahora salen malos y salen buenos”.²⁶

Las diferencias entre estos seres se difuminan en el pensamiento de los participantes de la cosmovisión que es objeto de este estudio. Se considera que los *xantilmeh* son “aire”, pues son seres incorpóreos, etéreos, aunque eventualmente se apropien de un continente material para hacerse presentes y visibles a los seres humanos, pero no es esto la cualidad que los define. Del mismo modo, los *ehekameh* son *xantilmeh* sólo por oposición al concepto de “cristiano”, lo humano por antonomasia, es decir, no fueron bendecidos, no están bautizados, son incorpóreos, fríos y habitan fuera del pueblo. Aunque tienen la capacidad del lenguaje, pues se comunican con los seres humanos, al mismo tiempo que escuchan las peticiones de éstos, no conocen la palabra ejemplar: las oraciones y plegarias con las que los seres humanos pueden comunicarse con Dios, Jesucristo, la Virgen o los santos católicos.

Al ser Jesucristo el principal ordenador, permitió que estos seres siguieran existiendo. Son los poseedores de los lugares que habitan, “son sus dueños, porque ahí es donde viven y donde ejercen su dominio y autoridad. Por esto, se cree que todo en la naturaleza tiene vida, o sea, que los aires son el alma de los mismo objetos o lugares que

²⁵ Adán y Eva, San Pedro, San Pablo y Noé.

²⁶Fagetti A., *op. cit.*, 72.

ellos habitan”.²⁷ Lo que existió antes del Sol, o del paso de Jesucristo por el mundo, permaneció sobre él, sólo que confinado a ciertos espacios y momentos, en los que ocasionalmente, continúan entrando en contacto con los seres humanos.

Los principales seres que corresponden a la categoría de *ehekame* son los Dueños. Destaca el *Tepechaneh*, dueño del cerro, y la *Achaneh*,²⁸ dueña del Agua.

Dentro de la cosmovisión nahua este mundo y el “otro” forman parte del mismo universo, pero son dos ámbitos de acción diferente. Ambos mundos se ligan por espacios que sirven de puerta de entrada, por umbrales, espacios diferenciados que “hacen las veces de límite, de zona de transición, su paso está sometido a un código. Es un lugar de circulación de fuerzas”.²⁹ Son espacios “marginales” quienquiera que los pasa se halla en una situación especial “flota entre dos mundos”.³⁰ Del otro lado del umbral está lo desconocido y lo peligroso. Es un espacio inhabitado, en apariencia, un espacio no ordenado por los cánones de la cultura.

Dentro del paisaje hay, entonces, ciertos lugares que la sociedad reconoce como diferentes. En San Sebastián Tlacotepec los cerros ocupan un lugar primordial, tres de ellos en particular: El *Kovatepetl*, el *Tsintsintepetl* y el *Kwixtepetl*. Al interior de ellos transcurre una vida muy similar a la del pueblo, sólo que allá todo es mejor.

Dentro del *Kovatepetl*, “Cerro de la víbora”, hay siete puertas, “siete cabezas”, dicen algunos informantes, cada una de las cuales pertenece a un pueblo en particular. Antes de que amaneciera por primera vez, el *Kovatepetl* crecía diariamente, su cima estaba congelada “porque casi tocaba el cielo”, por lo que los *xantilmeh* decidieron partirlo. Fue entonces que su cabeza se separó del cuerpo y éste a su vez se dividió en dos. La cabeza de aquél cerro es el actual *Kovatepetl*, el resto del cuerpo lo conforman el *Tsintsintepetl* y el Pico de Orizaba.

²⁷ Álvarez, L., *La enfermedad y la cosmovisión...*, 122.

²⁸ Lit. “Habitante del Cerro” y “Habitante del Agua”, respectivamente.

²⁹ Galinier, J., *La mitad del mundo...*, 145.

³⁰ Van Gennep, A., *Los ritos de paso...*, 28.

El interior del *Kovatepetl* es un mundo de riquezas, los caminos están contruidos con monedas de oro, incluso algunas noches de profundo silencio, comunes en el pueblo, hay quien asegura haber escuchado el sonar de éstas cuando el Señor del Monte camina sobre ellas, verificando que todo transcurra con normalidad. Pero no sólo hay oro, también alberga en su interior costales de semillas, las mejores por supuesto, maíz de todos los colores: rojo, negro, blanco y amarillo, frijól, arroz, frutas, todo lo que en el pueblo se come proviene de allá, de aquel tiempo cuando la *tlaltusa*³¹ junto con el *atekwisi*³² entraron al *Tlalokan*³³ y robaron una semilla de cada especie. También hay ollas que contienen el agua, las nubes y los rayos, mismas que son vigiladas por los “soldados”³⁴ del Señor del Monte, unos pequeños seres cuya armadura es de color verde y que sólo distribuyen los preciados bienes de las ollas cuando así se les ordena. También se pueden encontrar en su interior autos de lujo, caminos de concreto, televisiones, radios, teléfonos celulares, e incluso, un billar. El interior de los cerros es el corazón del “mundo-otro”, por fuera muestran una forma pero: “El *Tlalokan* es el cerro, allá dentro está el Mandatario, aquí se ve el cerro limpio, pero adentro... adentro está lo bueno”.³⁵

El dueño de todo esto es el *Tepechaneh*, no se sabe con seguridad cómo es, pero la gran mayoría coincide en decir que es un *quixtiano*,³⁶ es decir, un mestizo. Viste buena ropa, usa zapatos, siempre anda limpio y elegante. El *Tepechaneh*, llamado también *Tlalokan Tetah*³⁷ pone a disposición de la gente del pueblo su riqueza y poder. Según don Epitacio, con el *Tepechaneh* se puede llevar a cabo un “contrato” mediante el cual él otorga dinero y suerte en la caza. Éste se firma en la oficina del *Tepechaneh*, la cual es de una elegancia inaudita, el escritorio, la silla y las paredes son de oro, pero para llevarlo acabo:

Hay que conseguir un gallo negro e ir a comer allá con ellos. Entierra uno el gallo, vivo, y ya allá adentro, en la mera lengua te meten la pluma fuente y con tu sangre ellos escriben. ¿No ves que es una pluma como picuda? Pero tu sangre tiene que estar limpia.

³¹ Tuza de tierra (*Orthogeomys grandis*).

³² “Cangrejo de agua”.

³³ Sobre el mito de origen del maíz, véase Romero, L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*, 38-39.

³⁴ *Tlatlatsinimeh*, “los relámpagos”.

³⁵ Don Epitacio, ex-Presidente municipal y cazador. Tlacotepec de Díaz, noviembre 2002.

³⁶ *Quixtiano* (pl. *quixtianome*). Es la nahuatlización de la palabra cristiano. Cabe mencionar que existe una diferencia semántica entre dos palabras que parecieran iguales. Mientras que con “cristiano”, los nahuas de la zona se refieren a lo humano por antonomasia, con la palabra *quixtiano* hacen referencia a los mestizos.

³⁷ “Padre *tlalokan*”.

Es como un contrato. Ya cuando te mueres allá te vas a ir, ¡pero no es cierto que te van a enterrar! Nomás se queda el cuerpo pero te vas para allá. Para siempre vas a vivir allá. Los que se van es como si estuvieran vivos. Ahí trabajan, pero nunca se mueren, si te meten a *Tlalokan* nunca te vas a morir. ¡Ahí vas a vivir millones de años!

El “contrato” tiene un alto costo, es una metáfora de cómo se establecen las relaciones de reciprocidad con la Tierra. El *Tepechaneh* necesita su “pago”,³⁸ así como la Tierra cobra con la muerte el alimento que ha dado a los individuos durante toda su vida, así como Cipactli necesitaba ser regada con la sangre de los hombres para, después de haber sido mutilada, poder producir sus frutos.

Pero el *Tepechaneh* no vive solo, “tiene su mujer”, *Achaneh* o *Tlalokan Tenah*, ella es dueña de las aguas terrestres y de los animales acuáticos. Su dominio es el de los ríos, los manantiales y los arroyos. Es una *xinola*³⁹ de singular belleza, algunas veces de larga cabellera rubia. Aunque *Achaneh* puede ser encontrada caminando por el cerro, lo que significa que tiene pies, es más bien una Sirena. Su cuerpo, de la cintura para arriba, es como el de cualquier mujer, pero de la cintura para abajo tiene una larga cola de pescado. Se le puede escuchar al medio día en los nacimientos de agua, esa es la hora en la que visita este mundo.

La belleza de *Achaneh* seduce a los hombres quienes, atraídos por sus atributos, deciden seguirla buscando una aventura con ella. Los adentra a la espesura de la selva y los lleva al interior del cerro en donde trabajarán como “peones” del *Tepechaneh*. También le gusta ahogar a los hombres quienes “como encantados” se lanzan, sin voluntad alguna, a las caudalosas aguas de los ríos, maravillados por una imagen cautivadora.

Ella regula también que no sean cometidos excesos en sus dominios. Controla los abusos de los humanos. Se dice que hace algunos años los ríos estaban llenos de peces a los cuales los pescadores mataban indiscriminadamente al dinamitar los ríos. Después de eso, ella tomó a todos sus peces, caracoles y camarones de río y les indicó que la siguieran, así, con ella al frente, todos se fueron al mar. Ahora, son pocos los animales que quedan en los ríos, la gente los consume sólo en Semana Santa, porque no pueden olvidar que *Achaneh* les advirtió que los ríos se secarían si de ellos sacaban a los pocos peces que ahora quedan.

³⁸ *Tlapatkayotl*, en náhuatl.

³⁹ (pl.) *Xinolame*. Se refiere a las mujeres mestizas.

También pertenecen al “mundo-otro” una serie de entes, de menor jerarquía, que están igualmente en constante interacción con el ser humano. Algunas veces obedeciendo los mandatos del *Tepechaneh* o de la *Achaneh*, algunas otras actuando por voluntad propia. Éstos seres acechan constantemente a los individuos para apoderarse de “su calor”, de su *tonal*, una de las entidades anímicas que conforman al ser humano y de la cual ellos carecen y buscan constantemente para disminuir su frialdad inherente, pues estos seres “no disponen ilimitadamente de las diferentes y complementarias energías que animan el cosmos (la caliente seca y luminosa de valor masculino, y la húmeda, fría y oscura de valor femenino), pues éstas se agotan si no están en constante circulación”.⁴⁰ Por ello buscan un momento, un descuido, una caída, un susto, para poder apoderarse de la energía de la que carecen.

Estos seres son llamados *mendes kwahkoyo*,⁴¹ *kovokichtli*⁴² y *teyome xantil*.⁴³ Ellos “moran en espacios inhabitados, los cuales se oponen, a los campos o a los pueblos donde todo está gobernado”.⁴⁴ Todos ellos son seres tramposos y mal intencionados. Pueden tomar forma humana aunque hay ciertas particularidades que permiten diferenciarlos de los verdaderos seres humanos. Los *mendes* tienen la cabeza agujerada, justo en la coronilla, los *kovokichtli* los pies chuecos, el izquierdo en la derecha y viceversa mientras que los *teyome* son particularmente diminutos. Se puede encontrar con ellos en el cerro, en los manantiales, en el río o en las cuevas, generalmente durante el medio día o por la noche. Todos tienen la capacidad de transformarse y engañar a las personas.

Los *mendes* habitan en el monte, en las cuevas y en los manantiales. El encuentro con ellos ocasiona que la persona se asuste y enferme. Quien tiene “espíritu fuerte”, y es valiente, puede hacerlos desaparecer al introducirles el puño en el hoyo de su cabeza. Algunos informantes dicen que son ellos los encargados de controlar el agua y las nubes de los cerros. Los *mendes* pueden robarse a las personas y llevarlas al interior de los cerros, algunas veces ahogan a las personas haciéndolas ver cosas sobre la superficie del agua que no son ciertas, pero que los “encantan” y los hacen perder la voluntad y lanzarse precipitadamente al agua.

⁴⁰ Lupo, A., “La cosmovisión de los nahuas...”, 368-69.

⁴¹ “Duendes con cabeza agujerada”.

⁴² “El joven-árbol”.

⁴³ “*Xantil* de piedra”.

⁴⁴ Brelich, A., “Prolegómenos...”, 44.

Al habitar el “mundo-otro” los *mendes* son seres de naturaleza fría, nos son *cristianos*. Sus costumbres culinarias difieren mucho de las de los seres humanos: no hacen lumbre y no comen sal. No están bautizados, viven en un mundo oscuro y húmedo. Le temen a las oraciones, pero sobre todo al tabaco. Para no encontrarse con ellos es suficiente ir fumando un cigarro, “el tabaco está bendito, los apóstoles lo bendijeron, le dieron su palabra”, explica don Miguel, “el tabaco es San Pedro”. Desde la época prehispánica éste ha ocupado un lugar importante en la cosmovisión, Jacinto de la Serna menciona que “llámanlo <<pardo siete veces aporreado>>, por las veces que entre las manos lo restriegan, para untarlo a los dolientes, o para refregarlos con él: al el *Tenegiete*⁴⁵ (sic) llaman el verde espiritado, que aderezan con cal, para dar fortaleza a la boca, teniéndole como si fuera Ángel de [la] guarda de los caminantes”.⁴⁶ Pero la potencia del tabaco no sólo depende de su “fuerza” inherente, ni de la combinación con la cal, depende, además, de la fuerza que le confiere “la palabra” de los especialistas que lo preparan.

Como los *mendes*, el *kovokichtli* trabaja para el Dueño del Cerro. Ellos pueden tomar forma humana, pero sea cual sea la forma que adquieran siempre tendrán los pies volteados. Es un *transforming trickster*, “que explota sus propias dotes sobrenaturales al objeto de mofarse de las personas”.⁴⁷ “Es el mal aire que vive en el amate”. Generalmente toma la forma de un familiar o un conocido, buscando, así, asegurarse que la persona se acercará sin temor. Les ofrece aguardiente, y a los niños frutas y golosinas. Cuando son inteligentes, y saben de quién se trata, corren lejos de él para protegerse en el interior del pueblo, donde durante el día no pueden entrar, “porque Dios ya bendijo el pueblo”.

Gustan de abusar de las mujeres casadas engañándolas, pues al tomar la apariencia de sus esposos acceden a comer con ellos, lo que se ha interpretado como una metáfora del acto sexual, e incluso a tener relaciones sexuales con ellos. Al darse cuenta las mujeres de que no se trata de sus esposos, les comentan que han sido víctimas del *kovokichtli*, ellos, al verse engañados, machetean los amates en los que viven, terminando con él.

En cuanto a los *teyomeh xantilmeh*, estos son los *xantilmeh* de los que he hablado líneas arriba, pero representan a aquellos seres que quedaron confinados a vivir debajo de las grandes rocas, diminutos seres pre-cósmicos, a los cuales la primera aparición del Sol

⁴⁵ *Tenexietl*.

⁴⁶ Serna, J., *Manual de ministro de indios...*, 239.

⁴⁷ Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida...*, 86.

sorprendió. Ellos, al igual que los *xantilmeh* representados por los grandes afloramientos rocosos del monte, nunca “ven la claridad”. En ellos, la ambivalencia no tiene lugar, son malos en sí mismos. A diferencia de *Achaneh* o *Tepechaneh* que proveen a los hombres de los bienes necesarios para vivir al mismo tiempo que los controlan y castigan los excesos, los *teyome* no representan ningún beneficio para los seres humanos, es por ello que durante mucho tiempo se convirtieron en cómplices de los brujos, quienes –a cambio de sus favores– los alimentaban con grandes cantidades de huevos de gallina.

Todas estas entidades forman parte del “mundo-otro”, de la visión que del mundo han construido los nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Son parte del imaginario colectivo, de su realidad. Son los seres con los que interactúan cotidianamente, son quienes habitan y poseen la naturaleza, una naturaleza que ante nuestros ojos no es más que lo que podemos ver, pero que para ellos es más, mucho más, que eso.

En lo individual el esquema se reproduce de la misma manera. Los niños que no han sido bautizados son *xantilmeh*, porque no han recibido la luz y el calor del bautizo.⁴⁸ Como menciona Gossen, “muchos aspectos simbólicos de la ontogenia –el ciclo vital del individuo– resumen la filogenia mitológica”.⁴⁹ Pero, la importancia del bautizo va más allá. Al proveer al individuo de un nombre propio se le otorgan cualidades que complementan su humanización. Adquieren una personalidad al interior de la familia y del grupo social. Asimismo, es en el momento del bautizo que una vela se prende en el cielo, ésta se irá consumiendo a lo largo de los años hasta apagarse totalmente en el momento de la muerte.

Antes del bautizo el individuo es un ser frío como los *xantilmeh*. A partir de ese momento su comida estará preparada con sal, tiene ya un nombre, es un ser caliente y, entre otras cosas, conoce la claridad. A lo largo de la vida el ser humano va adquiriendo cada vez más calor, mismo que va decreciendo con los años. A diferencia de la concepción maya que atribuye a los ancianos más calor, los nahuas de San Sebastián Tlacotepec consideran que éste se pierde con los años, la cercanía con la muerte significa, evidentemente, una decadencia calórica.

⁴⁸ Ideas similares encontramos en otras regiones del territorio mesoamericano, entre los teenek “a los niños no bautizados se los llama *uut’* (tlacuache) por su condición transitoria que precede a su entrada al mundo de los cristianos[...]”, Ariel de Vidas, A., *El trueno ya no vive aquí...*, 231. De igual manera, entre los chamulas, a los niños antes del bautizo se les denomina *max* (mono), personajes que en el mito poseen las mismas características que los judíos, esto es, seres no-humanos, Gossen, G., *Los chamulas en el mundo del sol...*, 46.

⁴⁹ Gossen, G., *op. cit.*, 46.

Una categoría más corresponde a los “aires de muerto” (*mikki ehekame*). Estos entes no son más que las almas (*toanima*)⁵⁰ de aquellos que murieron asesinados o en un accidente, así como de quienes, a pesar de haber muerto por causas naturales, han dejado rastro sobre la tierra de su maldad. Se trata, principalmente, de los brujos-nagual y los *yolchichik*, personas de “corazón amargo”, apelativo que se otorga a los envidiosos o egoístas.

El alma de los muertos “vaga” durante un mes sobre la tierra. Después de este periodo, mismo que finaliza con el “levantamiento de la cruz”,⁵¹ el alma parte hacia su destino post-mortem. Sólo las almas de las personas “buenas” aceptan que ya no pertenecen al mundo de los vivos y se marchan. Permanecen sobre la tierra solamente las almas hostiles, quienes ocasionan daños a los seres vivos por su nueva calidad fría y sutil, su carencia de calor –cualidad compartida con el resto de los seres que he mencionado– los convierte en seres codiciosos de las prerrogativas de las que gozan los vivos.

Esto nos plantea una idea fundamental para entender el papel del sueño en la vida humana, pero, principalmente, en la de los curanderos. Debido a la composición múltiple de los seres humanos, una parte de sus constituyentes es de la misma naturaleza etérea y sutil que la de los *ehekame*. Ésta, como veremos en el capítulo siguiente es el alma-*tonalli*. Aunque no es evidentemente fría, basándonos únicamente en el aspecto semántico de la palabra, actúa en el ámbito oscuro y nocturno del universo. Es ella la responsable de los sueños, pues al desprenderse del cuerpo experimenta una serie de vivencias que constituyen las imágenes oníricas. Así, el ser humano, aún vivo, actúa durante la noche en este ámbito. Al perder la pesadez propia del cuerpo, se mueve como espíritu y accede a los espacios propios de éstos.

⁵⁰ Para un acercamiento más profundo sobre la concepción de la persona en Tlacotepec de Díaz, véase Romero, L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*, 77-103 y 2004.

⁵¹ Los ritos mortuorios en la comunidad no han sido estudiados aún. Sin embargo, se puede mencionar brevemente que se realizan una serie de ritos que sirven para ayudar al alma a arribar a su destino, así como persuadirla de que no vuelva a la tierra. El levantamiento de la cruz se realiza al mes de la muerte. Los padrinos de cruz, que preferentemente deben ser los padrinos de bautizo, mandan elaborar una cruz de madera en la que se tallan, o pintan, el nombre y la fecha de nacimiento y muerte del difunto. Esta cruz es “velada” en casa de los dolientes hasta la media noche, cuando se “levanta”, pues ha entrado a la casa acostada, “como el muerto tendido”. En este momento va cargada del alma del difunto. Al día siguiente, al medio día preferentemente, es colocada a la cabeza del sepulcro, que mira al este, en este momento el muerto no deberá volver a la tierra, más que en la Fiesta de Muertos.

Todos los seres del “mundo-otro” –*ehekameh* y *xantilmeh*– comparten la misma naturaleza. Son, en ocasiones, fuerzas dañinas, lo que depende de:

su naturaleza totalmente fría, capaz de apagar por oposición ‘térmica’, como si fuera su antimateria, toda chispa vital en el cuerpo de los vivos. Por ello se las define genéricamente como *ehekame*, aires, subrayando su cualidad imperceptible, etérea, y su pertenencia a la dimensión del inframundo, caracterizada por la polaridad fría y oscura.⁵²

El resultado del proceso creativo narrado en los mitos, nos permite comprender que esas grandes unidades míticas se reproducen en modelos a menor escala que acontecen cotidianamente. Espacialmente, del centro del pueblo a la periferia de éste. Temporalmente, durante el día y la noche.

LA NOCHE: ESPEJO DEL TIEMPO MÍTICO

Lo sucedido antes y después de la salida prístina del Sol se reproduce cotidianamente al ocultarse, cada noche, el Sol. La noche se asemeja al tiempo primordial, oscuro y húmedo, durante el cual alumbra la Luna. Astro, similar al Sol, pero frío y femenino.

La noche es “considerada como un dominio diferente en el mismo sentido que el bosque o los pastizales.[...] Es el tiempo en que los seres de la “otra tierra” se levantan y vagan a través del mundo de los hombres”.⁵³

Las acciones cotidianas de las mujeres llevadas a cabo antes de ir a dormir, reflejan precauciones para que durante la ausencia del Sol, mientras éste “está en Roma”,⁵⁴ es decir, mientras está en otro espacio, los atributos de los *xantilmeh* no contaminen el espacio habitado. Se procura tener una luz encendida sea ésta la de una veladora colocada frente al altar doméstico, o la serie de luces navideñas que, junto con la música, adornan una imagen de la virgen de Guadalupe que custodia la entrada al espacio familiar.

Doña María explica:

⁵² Lupo, A., “La cosmovisión de los nahuas...”, 356.

⁵³ Wright, P., “Dream, shamanism and power...”, 154.

⁵⁴ Para doña Socorro, Roma está debajo de México. Es entendida como un espacio diferente, en donde habita el Papa, de ahí su carácter sagrado. Don Ángel, curandero de Tlacotepec de Díaz, relata que en Roma fue donde recibió, de manos del Papa, el don de curar. Véase Capítulo IV.

En la noche ya no debemos hacer nada, los *xantilmeh* entran a la casa y agarran nuestras cosas, por eso tapo mi metate, bajo las ollas [del fogón], quito las sillas, ya no lavo los platos y si hay basura,⁵⁵ ahí que esté, en la mañana lo arreglo todo, en la noche no es bueno. Si dejas la hamaca en la que duerme el niño [refiriéndose a su bisnieto] le agarra Mal Aire, porque ahí se acuestan los *xantilme*, ocupan nuestras cosas y entonces nos enfermamos.⁵⁶

Los *xantilmeh* durante la noche recuperan el movimiento, lo que explica que puedan nuevamente actuar en el mundo. La ausencia del Sol permite que el tiempo pre-solar se repita, sólo que a menor escala. Al amanecer, todo vuelve a su orden normal.

La noche es un espacio etéreo en el que actúan las sustancias ligeras e incorpóreas del cosmos y la persona, por eso ésta sueña. El cuerpo, continente pesado y material de las entidades anímicas humanas, es el que permanece inmóvil, como el de los *xantilmeh* durante el día. Se produce una inversión entre los actores del mundo.

Asimismo, durante los momentos de crisis del Sol, es decir, el amanecer (*tlanesi*), el medio día (*tlahkotonal*), el crepúsculo (*tlapoyavi*) y la media noche (*tlahkoyuvak*), las potencias etéreas actúan en el mundo de los seres humanos. Estos momentos son considerados críticos pues es cuando el Sol cruza los límites entre dos ámbitos distintos. Tanto en el amanecer como en el anochecer, el astro solar cambia de espacio, en el primero emerge del espacio-otro, mientras que en el segundo se sumerge en él. Durante el medio día, hace una pausa en su andar por la bóveda celeste, deteniéndose, inmovilidad caótica que “abre” las puertas a las acciones de los seres no humanos. Lo mismo sucede durante la media noche.

La claridad lograda por la luz iluminando el espacio, permite que se distinga lo que hay en él. Los sentidos, particularmente la vista y el oído, perciben más claramente el entorno. En cambio, durante la noche el espacio y el tiempo se vuelven inciertos e ignotos, por lo tanto los límites se desdibujan y se vuelven incontrolables al ser humano.

LA NOCHE Y LOS SUEÑOS

La lógica que controla el mundo durante la noche ya no es la del Sol y la luz, sino de la lobreguez. Ha arribado de vuelta el caos y con él sus normas y sus potencias. El aspecto a

⁵⁵ Se considera, además, que el barrer en la noche ocasiona falta de dinero y suerte.

⁵⁶ Tlacotepec de Díaz, enero 2005.

destacar, por la temática abordada en esta investigación, es la relación de la noche con la capacidad humana de soñar.

Las mutaciones que se presentan en el espacio y en el tiempo con la aparición de la noche, se manifiestan también en los seres humanos. Los elementos que lo conforman,⁵⁷ contenidos los más de ellos en el cuerpo, se disipan durante la noche. “El espacio en el que se mueve el conjunto que llamamos “persona” se encuentra totalmente dilatado”.⁵⁸ Se alteran las coordenadas espacio-temporales y entonces los seres etéreos convergen. Los seres humanos se encuentran con los *xantilmeh*, con los Dueños, con los duendes, los muertos o las entidades anímicas de los demás durmientes. La multiplicidad del ser humano se explicita, así como la multiplicidad de seres que habitan en el universo. Las fronteras que en el día son prácticamente infranqueables, durante la noche se vuelven transitables, pero no por ello menos peligrosas. “La noche impone una distinción entre un espacio del interior y un espacio del exterior, entre el cuerpo o el alma, entre el espacio limitado y el espacio sin límites del sueño”.⁵⁹

La noche es el espacio y el tiempo en el que los seres humanos sueñan. En ambos, se rompen las reglas, la realidad no se limita a la materialidad y la paradoja toma sentido porque se altera la lógica diurna, ordenada, pero limitada a las capacidades humanas. “En el corazón de la noche, el dormir y el soñar abrirán las puertas de un espacio dilatado, abierto e incluso permeable, que la ausencia de la materialidad del mundo onírico torna infinito, no por ser concebido como irreal, sino porque sólo el alma se desplaza en él”.⁶⁰

Durante la noche, el durmiente entra en contacto con el aspecto complementario de la realidad de la vigilia. Conoce el lado etéreo del universo, y es a través de estas experiencias que lo reproduce al narrarlo a su familia, a sus parientes rituales o a sus amistades. Se recrea colectivamente la forma y estructura del mundo.

En el caso de los curanderos y brujos no sólo se desprende una de sus entidades anímicas para realizar sus actividades, sino que se da la transformación en nagueles de distintas clases. Ellos son una categoría particular de seres humanos, actúan en el ámbito

⁵⁷ Como ser verá más claramente en el siguiente capítulo, el ser humano está conformado por una serie de entidades anímicas: *totonal* y *toanima*. Asimismo, el *alter ego* animal, aunque éste se halla fuera del continente material del cuerpo.

⁵⁸ Rouillet, J., “Espacio ordenado, espacio dilatado...”, 313.

⁵⁹ *Ibid.*:312.

⁶⁰ *Ibid.*: 314.

sagrado del universo, por ello su función como restauradores del infortunio: enfermedad y brujería, principalmente, se da durante su actividad onírica. En ese momento reestablecen el equilibrio que ha perdido el individuo o la sociedad. Conocen el lado velado de la realidad, en donde se hallan las verdaderas respuestas.

Durante la noche, se pondera una de las principales cualidades de los curanderos, su capacidad de “ver”. El don de la visión, como veremos con más detalle, se pone en evidencia durante los sueños, acceden a un saber vedado para los demás, lo saben poner en marcha y utilizarlo para el bienestar del individuo o la comunidad.

El curandero se torna, entonces, como una figura nocturna por excelencia. Asociado a algunos de los principales tópicos de la noche, como los animales nocturnos en los que se nagualiza, así como por su capacidad de abandonar su cobertura material y actuar en el espacio y tiempo etéreo y sagrado del universo. Por ello don Miguel dice: “nosotros somos *cristianos*, pero nuestro don es que somos del Monte, somos también puro espíritu. Nuestro cuerpo trabaja con el día, nuestro espíritu es con lo que trabajamos en la noche, cuando soñamos”.

La homología simbólica que se presenta entre el tiempo mítico, la noche y el soñar, permiten entender el conjunto simbólico que nos acerca a la explicación del último de estos elementos en los procesos de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec. El sueño, la organización del espacio y tiempo nocturno, las cualidades atribuidas a éste y las categorías definatorias del curandero como persona, son la puerta de entrada a la comprensión de los procesos que tienen lugar en la vida de un individuo que ha sido elegido por la divinidad.

SER HUMANO EN SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC: LA NOCIÓN DE PERSONA EN LA COSMOVISIÓN DE LOS NAHUAS

CUERPO Y PERSONA

Hemos considerado ya, que la cosmovisión es un conjunto de acciones y pensamientos mediante los cuales los miembros de una cultura dan cuenta del porqué de los fenómenos, seres y cosas que conforman su entorno. Uno de los elementos primarios que constituyen la cosmovisión es, sin duda, la noción sobre la persona. De la misma manera que los fenómenos de la naturaleza se interpretan, el cuerpo ha sido objeto de una labor de interpretación y simbolización que da como resultado un conjunto de elementos para dar cuenta de las funciones biológicas y sociales de los seres humanos.

Los procesos biológicos se simbolizan y es entonces que detrás del nacimiento, la reproducción, la muerte, el dolor y la enfermedad hay una explicación de acuerdo a los planteamientos que cada cultura elabora como resultado de esta reflexión. Pero no todo se agota ahí, la observación humana se extiende a otros ámbitos. ¿Cómo explicar que, pese a las similitudes entre los individuos, existan personas con facultades distintas al del resto?

Las diferencias de personalidad, carácter y temperamento tienen una explicación simbólica. Éstas se explican de acuerdo a la lógica de la cosmovisión.

Para los nahuas de San Sebastián, así como para muchas otras culturas, los seres humanos están conformados por los mismos elementos, a saber, un cuerpo material, una serie de órganos con funciones específicas y un conjunto de elementos inmateriales que lo dotan de características particulares. Algunos de ellos contenidos dentro de la envoltura material, otros fuera de ésta. Sin embargo, es evidente que a pesar de esto no todos los individuos son iguales. En el mismo seno familiar, algunos miembros son más iracundos que otros, más enfermizos, más inteligentes. Algunos son más virtuosos para las labores del

campo que otros, algunas mujeres son más “pegadas a su casa” que otras. Mientras que unas realizan con “pesadez” sus labores, otras muestran, desde pequeñas, mayor interés por las labores domésticas. Y ni que decir de aquellos miembros de la sociedad encargados de la salud: las parteras, los hierberos, los hueseros y los curanderos. Asimismo, sus antagonistas: los brujos.

En el caso de curanderos y brujos-naguales la reflexión de los miembros de la cosmovisión lleva a considerarlos como individuos particulares, diferentes. Algo en su persona los ha dotado de las cualidades precisas para llevar a cabo funciones antitéticas: el bien y el mal, pero que son, sin duda, los polos necesarios para el equilibrio del cosmos.

A lo largo de este capítulo observaremos qué se considera una persona en San Sebastián Tlacotepec, y cuáles son las características que poseen las personas “especiales”.

LA PERSONA

La noción de persona la constituyen dos elementos fundamentales, por un lado la imagen del cuerpo humano; por otro, el conjunto de atributos que van más allá de la explicación de las funciones fisiológicas y anatómicas, mismas que definen la diferencia de atributos, capacidades y personalidad evidente entre los seres humanos.

El conjunto de atributos con los que una sociedad define a un ser humano son, siempre, hechos culturales. Las diferentes explicaciones que encontramos a lo largo del mundo sobre este tema son resultado de diferencias en las visiones del mundo. Como señala Le Breton,¹ no hay ni verdad ni error en las explicaciones sobre el mundo y los seres que lo componen, sólo universos simbólicos articulados con su entorno.

Las explicaciones sobre la constitución y funciones del cuerpo humano y sobre los atributos de las personas no son unánimes, pero suelen llegar a sorprender por las similitudes entre ellas. Este juego entre la unidad y la diversidad en el pensamiento humano, se presenta “en tanto que en su formación intervienen los diferentes ambientes y la particularización de la historia, productores de ese gran lenguaje que obliga a percibir el

¹ Le Breton, D., “Cuerpo y antropología...”, 89,90.

mundo y actuar en él de una manera propia”.² Las similitudes, por su parte, pueden ser explicadas de la siguiente forma:

No obstante, por diversas y poco científicas que sean esas teorías [refiriéndose a las teorías de la persona], resulta que sólo pueden construirse un reducido número de modelos explicativos para responder a ciertas preguntas centrales, y ello porque la reflexión que conduce a ellas viene obligada a dar cuenta del mismo dato empírico directamente observable, el cual deja pocas posibilidades de elección.³

El ser humano, la persona en un sentido cabal, está conformado por elementos de naturaleza diferente. Al igual que el cosmos, los seres son un conglomerado de componentes “pesados” y “ligeros”. Es difícil hacer una separación tajante entre los elementos materiales y tangibles del ser humano, de aquellos principios anímicos y externos a él, que son fundamentales en el conjunto total. Para los participantes de la cosmovisión, no son éstos polos antitéticos de una idea total. Así como no existe en el pensamiento y explicación del cosmos una división entre los dos ámbitos que lo constituyen, lo mismo sucede con las explicaciones emic sobre la persona. Sin embargo, es necesario para la comprensión de este aspecto, segmentar el *continuum* y una vez entendido poderlo reconstruir.

Con el fin de comprender la forma en que en la comunidad de estudio concibe, define y construye una particular versión de lo que “debe ser” un ser humano he dividido en dos el conjunto total, por una parte se analizarán los componentes materiales de la persona, por otra las ideas referidas a los aspectos inmateriales y extracorpóreos que permiten la existencia de los individuos.

² López Austin, A., “La composición de la persona...”, 30.

³ Hérítier, F., *Masculino, femenino...*, 130. Los corchetes son míos.

LA IMAGEN DEL CUERPO HUMANO

LOS COMPONENTES MATERIALES DE LA PERSONA

En el conjunto total de los elementos que permiten acercarnos a la noción de persona de los nahuas de San Sebastián, ocupan un lugar prominente los conceptos sobre los cuales se basa la imagen, particular de cada cultura, del cuerpo humano.

Siguiendo a Antonella Fagetti:

La experiencia, la observación y la experimentación, el proceso de escudriñamiento, descomposición e individuación de sus componentes, están en la base de las prácticas y concepciones que toda sociedad posee en torno al cuerpo y que dan vida, en su conjunto, a una teoría. Esta labor de interpretación da como resultado la explicación de las propiedades, las funciones y las facultades del cuerpo vivo y del cuerpo privado de vida, y tiene como punto de partida el conjunto finito de elementos constitutivos de nuestro organismo. Cada una de las partes, órganos y fluidos corporales, constituyen al ser humano con las mismas características, los mismos ritmos, el mismo funcionamiento.⁴

Es decir, la imagen del cuerpo “se refiere al conjunto de ideas y nociones específicas que tiene el individuo sobre la estructura y función de las diversas partes de su organismo y de la forma en que influyen en su experiencia fisiológica y psicológica”.⁵

Los elementos perceptibles y tangibles de la persona son el inicio de la reflexión que los individuos hacen sobre su persona. El cuerpo es el centro es el continente que concentra los elementos que constituyen a un individuo, a través de él se manifiesta el equilibrio o desequilibrio entre el resto de los componentes del ser humano, es el intermediario entre los elementos totales de la persona y el mundo exterior.

El cuerpo es el límite⁶ inmediato del individuo, a través de él experimenta el goce de la vida, por medio de él expresa sus sentimientos, le es posible trabajar, alimentarse y reproducirse. Es la parte “pesada” de la persona, la parte finita y corruptible, es la parte que muere.

⁴ Fagetti, A., *Tenzonhuehue...*, 82.

⁵ Villa Rojas, A., “La imagen del cuerpo humano...”, 187.

⁶ Los límites de la persona en el pensamiento de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec no se agotan en el cuerpo. La persona, a diferencia de lo que se expresa en el pensamiento occidental, no se ciñe a ocupar un solo lugar en el espacio y el tiempo. Como se verá más adelante la totalidad de la persona se extiende a espacios y tiempos diferentes. Esta temática es abordada particularmente por Pedro Pitarch (1996, 1998, 2000, 2003).

Los nahuas de San Sebastián Tlacotepec poseen su propia teoría sobre el cuerpo humano. Las explicaciones e interpretaciones sobre lo que lo constituye varían de acuerdo al rol de cada individuo o grupo de ellos. Como sucede en nuestra sociedad, los conocimientos sobre el cuerpo no serán los mismos entre un niño, un anciano o un médico que ha dedicado gran parte de su formación a aprender cómo está constituido el cuerpo y cuáles son las funciones de los órganos y sistemas que lo integran. En la comunidad de estudio son diferentes las percepciones que se tienen sobre el organismo humano. El conocimiento de los curanderos, por su contacto cotidiano con el cuerpo, supera en orden y coherencia al expresado por otros miembros de su sociedad. Los jóvenes que han asistido a la escuela poseen otra forma de interpretar y explicar el cuerpo, ésta se halla permeada por los conceptos de la anatomía moderna, heredera de disciplinas como la biología y la medicina. Sin embargo, éstos se entremezclan con los conocimientos adquiridos durante la infancia, cuando al observar los cuerpos destazados de vacas, cerdos, chivos o pollos, y movidos por la curiosidad, se lanzan a tocar y oler los componentes ocultos bajo la piel. Lo que no logran discernir ellos mismos es consultado a sus familiares, quienes explican cada parte que va apareciendo del interior e interpretan sus funciones.

Es decir, las nociones sobre el cuerpo se van construyendo tradicionalmente, se heredan conceptos y se explican por medio de analogías. El cuerpo de los seres humanos no debe ser tan diferente al de los animales, pues, entre otras cosas, comparten las funciones básicas de nacimiento, reproducción y muerte. Los animales son una referencia inmediata para entender el funcionamiento del cuerpo humano. Desde muy pequeños los niños observan el comportamiento de los animales domésticos, desde cómo se reproducen hasta cómo dan a luz, así que los conocimientos adquiridos en la escuela no dejan su impronta sobre una mente virgen, sino se entremezclan con los saberes adquiridos de manera natural por la dinámica de la cultura en la que ellos han crecido.

En San Sebastián Tlacotepec el cuerpo⁷ (*tonakayo*⁸) está constituido, principalmente, por los huesos (*tomiyó*), la carne (*tonakayo*), las vísceras (*tokuitlaxcal*), las

⁷ Dada la temática de la investigación no considero fundamental hacer un análisis de los componentes materiales de la persona. Sobre las funciones y atributos otorgados a ciertos órganos del cuerpo, véase Romero, L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*, 80-84 y “La concepción del cuerpo humano de los nahuas de la Sierra Negra”.

⁸ Las partes del cuerpo pertenece lingüísticamente a lo que se considera inseparable del ser humano; a la clase de sustantivos que siempre aparecen con un prefijo de posesión y un sufijo que marca la inalienabilidad de

venas y los nervios (ambos, *totalvayo*). En las explicaciones sobre las funciones del organismo humano se privilegian ciertas partes del cuerpo humano, principalmente aquellas que se vinculan con funciones y facultades determinantes para la vida humana: corazón (*toyollo*) y cabeza (*tokwa*), principalmente.

LOS COMPONENTES INMATERIALES DE LA PERSONA

Las entidades anímicas

Aunadas a las descripciones sobre los componentes materiales de la persona existe todo un conjunto de planteamientos que permiten construir la imagen total de lo que constituye a un ser humano los cuales se refieren a los principios inmateriales y externos a la persona. Es decir, no basta sólo con conocer la representación que se hace del cuerpo humano, sino conocer los atributos que hacen de ese cuerpo un ser humano.

La importancia de comprender cómo es que en San Sebastián Tlacotepec se conceptúa a la persona es porque este “cómo” constituye una parte importante de los elementos que sustentan y explican los atributos otorgados a brujos y curanderos, con lo que, en parte, es explicada su condición particular en la sociedad a la cual pertenecen.

La persona, desde el punto de vista de los informantes, es pensada no sólo como un cuerpo físico sino como una multiplicidad de elementos interdependientes. Todo ser humano está conformado por una o más entidades anímicas fuera o dentro de la envoltura material que es el cuerpo. Es un ser de naturaleza compleja, formado por varias partes constitutivas. En el caso de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec son dos los principales componentes inmateriales de la persona: *toanima* y *totonal*. Ambas están íntimamente relacionadas, pues gran parte de la salud y el bienestar de cada individuo depende de ellas. Se encuentran dentro de la envoltura material del cuerpo, el cual las alberga durante toda la vida. Sin embargo, el *tonal* no sólo está dentro del cuerpo, sino que es la entidad que las personas comparten con un animal que habita en el interior de los cerros, el cual es un aspecto esencial para explicar la conducta de los individuos e, incluso, determina sus

éstos. Por ello, las partes del cuerpo serán señaladas en el texto con el prefijo *to-* “nuestro”, para dar un sentido de pertenencia general.

características físicas y su personalidad, se le llama *totonaliknih*, “nuestro *tonal* hermano”. Así, cuerpo, *totonal*, *toanima* y *totonaliknih*, constituyen a un ser humano, a una persona completa.

Desde el punto de vista de Antonella Fagetti, las entidades anímicas pueden ser entendidas como partes del cuerpo sutil, éste:

se concibe, por una parte, como una fuerza vital esparcida en todo el cuerpo, en cada una de sus partes, y por tanto múltiple y divisible. Por otra, como único, porque es también el *alter ego*, el doble de la persona, que se aleja de su receptáculo material, el cuerpo físico, y se sumerge en el “mundo invisible”, al cual accede a través de los sueños o el trance.⁹

La naturaleza compleja de los seres humanos no difiere de la del cosmos mismo. López Austin menciona que éste está conformado por:

una materia sutil, imperceptible o casi imperceptible por el ser humano en condiciones normales de vigilia, y una materia pesada que el hombre puede percibir normalmente a través de sus sentidos. Los dioses están compuestos por la primera clase de materia. Los seres mundanos, en cambio, son una combinación de ambas materias, pues a su constitución pesada, dura, perceptible, agregan una interioridad, un “alma” que no sólo es materia sutil como la de los dioses, sino materia de origen divino.¹⁰

El cuerpo es, entonces, la “vestidura” de los componentes inmateriales. La cubierta pesada necesaria para que éstos puedan manifestarse en el mundo humano, mientras que los componentes inmateriales le permite al ser humano, en ciertas circunstancias como el sueño, acceder y actuar en el “mundo-otro”.

Esto mismo es señalado por Lévy-Bruhl quien, independientemente de la postura etnocéntrica y evolucionista que guió el pensamiento propio de su tiempo, reconoce las diferencias en las concepciones de los “pueblos primitivos”. Él apunta que para ellos el “alma” es concebida como poseedora de:

una especie de cuerpo sutil, una especie de fluido aéreo, por así decirlo, capaz de infinitas transformaciones y que se desplaza de un lugar a otro casi instantáneamente, volviéndose visible e invisible a voluntad, penetrando en otros cuerpos y pasando a través de ellos como si no hubiera obstáculos; en una palabra, poseyendo las cualidades propias de los verdaderos espíritus.¹¹

⁹ Fagetti, A., *El cuerpo sutil...*

¹⁰ López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan...*, 23. Cf. López Austin, A., “La religión, la magia y la cosmovisión”, 431-433, donde el autor también trata la temática.

¹¹ Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva*, 94.

Tanto *toanima* como *totonal*, comparten las características arriba señaladas, sin embargo hay entre ellas diferencias fundamentales, mismas que deben ser abordadas para poder comprender su papel en la construcción de la idea sobre la persona y los atributos que a ésta otorga.

Toanima

Toanima es la entidad anímica que reside en el corazón de la persona, de ahí que otra de las formas para referirse a ella sea *toyollo*, nombre que designa también al órgano que la alberga. Se caracteriza porque es indivisible y no abandona el cuerpo sino hasta el momento de la muerte. El cuerpo muerto es un cuerpo inerte, la principal diferencia con el cuerpo vivo es la presencia o ausencia de movimiento: el corazón deja de palpar, la respiración se detiene, el cuerpo se endurece. Todo alude a la ausencia de la energía que dota de movimiento a los cuerpos vivos.

Esta entidad es el principio vital que transmite al cuerpo la energía necesaria para vivir. Es lo que da vida y movimiento a los seres, su ausencia supone inmovilidad¹² y por tanto, la muerte. De ahí que no sea considerada característica particular de los seres humanos¹³ sino de todos los seres vivos. La Tierra, el Agua, los animales, las plantas y los cerros poseen un corazón, el cual les otorga sus cualidades esenciales. Las plantas curativas, por ejemplo, tienen un corazón “bueno”, el cual fue otorgado por Dios al momento de la creación para que ayudaran al ser humano a hacer frente a la enfermedad. En el caso de los seres humanos, “la entidad anímica de la esencia humana –la del corazón– ubica al hombre como miembro de la humanidad o de los grupos humanos. Le da pertenencia entre sus semejantes y explica los grados de igualdades”.¹⁴

Además de otorgar las cualidades esenciales a los seres, esta entidad es considerada la responsable de originar y regir los sentimientos, el pensamiento y las emociones, así

¹² López Austin y León Portilla han derivado los conceptos de *yolia* y *yollotl* de raíces diferentes. El primero deriva ambos términos de *yol* ‘vida’ y los liga a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento (1996, I: 254). León Portilla deriva *yollotl* de la raíz *ollin* ‘movimiento’ entendiéndolo como la movilidad del viviente o la razón de su movimiento (1983:191,396).

¹³ Es creencia común en Mesoamérica pensar que no sólo los seres humanos poseen un alma sino también los animales, las plantas, los cerros. Véase Fagetti, A., *Tenzonhuehue...*, 97; López Austin, A., “La religión, la magia y la cosmovisión”, 433, Vogt, E., “H’iloletik...”, 361, entre otros.

¹⁴ López Austin, A., “La composición de la persona...”, 33.

como el carácter de cada persona. La gente de “corazón amargo” (*volchichik*) generalmente es envidiosa, posee malos pensamientos y es particularmente propensa a dañar a la gente. Los brujos, por lo general, son considerados como poseedores de un corazón de este tipo. En oposición a ellos están las personas de “corazón dulce” (*tsopelik iyollo*), gente bondadosa, que no siente envidia, “gente limpia”, por supuesto, poseedores de un corazón de este tipo son los curanderos. Entre ellos:

existe una diferencia intrínseca: los primeros son malos, los otros buenos. De hecho, lo dulce es lo bueno, mientras que lo amargo se asocia a la maldad. El corazón y la sangre, por tanto, se presentan como dos componentes vinculados a la calidad del individuo y definen su condición.¹⁵

En el caso de los seres humanos *toanima* está asociada también a la llama de una vela,¹⁶ custodiada en el cielo por San Pedro o Jesucristo, don Miguel dice: “Esas velas están abajo del Papá Dios. Ahí están las velas de todos: del más grande, el más pobre, la de todos, ¡hasta la del más español!”.¹⁷ Ésta se enciende al momento del bautizo y se apaga al morir la persona, pues al pasar los años se va consumiendo lentamente. Este punto es de suma importancia, pues recordemos que este rito católico constituye uno de los cambios fundamentales en el ser humano. Antes del bautismo el pequeño es un *xantil*. Hasta ese momento es sólo un ser frío como los gentiles, después se convierte en un “cristiano” en ser humano.¹⁸

Al morir la persona, *totonal* se dirige a su destino *post-mortem*. Las personas que actuaron correctamente, “que no pecaron”, se dirigen al cielo (*ilhuikatl*), mientras que quienes asesinaron, robaron, mintieron o cometieron actos de brujería se marchan hacia el infierno, al *miktlan*.¹⁹ Los ahogados, las personas que realizaron durante la vida un “pacto”

¹⁵ Fagetti, A., “El bien y el mal...”, 218. Atributos similares son registrados por Fagetti, Antonella, “Carmen Castro Montalvo...”, 66, Laughlin, R., *Zinacantan...*, 396, López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología...*, I, 255-256 y Madsen, W., *The virgin's children...*, 166.

¹⁶ Creencias similares son señaladas por Guiteras, C., *Los peligros del alma...*, 236-237; López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología...*, I, 391), Pitarch, P., *Ch'ulel...*, 82-86; Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida...*, 48-49, entre otros.

¹⁷ Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

¹⁸ En las conversaciones en español con los informantes, la palabra “cristiano” es sinónimo de ser humano. Lo mismo es reportado por Jaime Page (2005:159-160), quien señala: “la palabra persona ha sido reemplazada en *tzotzil* por la palabra *crixchano* o *crisiano*, [...] términos adoptados de la palabra española *cristiano*”.

¹⁹ Aunque durante la época prehispánica el *Mictlan* no era un lugar de castigos y tormentos eternos, actualmente es el nombre con que los nahuas de la zona se refieren al infierno. Seguramente, es una herencia de la evangelización católica.

con el *Tepechaneh* y quienes son robados por él, no mueren, permanecen eternamente vivos dentro de los cerros a las órdenes del Señor del Monte, “se van de cuerpo entero” como explica don Fidencio, un anciano de la comunidad.

Después de la muerte, *Toanima* permanece en la Tierra durante cuarenta días, después de eso debe marcharse definitivamente a su nuevo lugar de residencia, la muerte no significa el fin total de la persona, es sólo un cambio ontológico. Ésta podrá volver cada año a “visitar” a sus deudos, a disfrutar nuevamente los gozos de la vida.

Totonal

La segunda entidad anímica que conforma a la persona es *totonal*. En Tlacotepec los términos *totonal*, *tosanto*, *totlalnamikilis*, *toespiritu* o “pulsos” envuelven las antiguas creencias sobre el *tonalli*.²⁰ En la variante dialectal de la comunidad la raíz *-tona* se utiliza para referirse al sol y al día (*tonalli*), a la entidad anímica (*totonal*) y al *alter ego* animal (*tetonal* o *totonaliknih*).

El *tonal* es otorgado por Dios a los seres humanos y llega al recién nacido una vez que corta el cordón umbilical.²¹ A diferencia de *toanima*, el *tonal* sí es un atributo exclusivo de los seres humanos y le otorga sus características individualizantes.

Esta entidad es, desde mi perspectiva, la parte constitutiva más vulnerable a las influencias del mundo en el que le ha tocado vivir a la persona. No posee una conformación constante, es altamente mutable, lo que explica la madurez intelectual y física de los seres

²⁰ Son muy variadas interpretaciones sobre la etimología de la palabra. Semánticamente los diversos autores coinciden en relacionarla con el calor solar, sin embargo cada uno de ellos destaca aspectos relevantes desde su perspectiva. Para López Austin la raíz del término es *tona* ‘irradiar’ de la que deriva términos como estío, día, signo del día, destino de la persona por el día que nace (1996, I: 223). Molina traduce el término *totonal* como “el signo, en que alguno nace, o el alma y espíritu” y *tetonal* como “cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona”. Andrews y Hassig lo traducen como ser caliente (calentarse), en relación al sol, resplandecer (citados en Signorini y Lupo 1989:41). Rémi Simeón menciona que el verbo *tona*, del que deriva el sustantivo *tonalli*, tiene entre sus principales acepciones: ardor, calor del sol, verano, signo de natividad, ración, parte, porción, lo que destinado a alguien, alma y espíritu (1988:716). Propuestas similares son las de Yólotl González (1976:14) quien menciona que *tona* “era la energía vital, el principio vital, la energía y el calor necesarios para que existiera la vida; era una fuerza caliente íntimamente relacionada con el sol: *Tonatiuh*” y las de Marie-Noelle Chamoux para quien la palabra *tonal*, según el contexto en el que se le emplee, remite al sol, al día, al tiempo en un sentido general, destino, carácter, doble, alma, espíritu, sombra, fuerza vital, corazón e inteligencia (1989:304).

²¹ Cf. Álvarez, L., *La enfermedad y la cosmovisión...*, 100, Fagetti, A., “Carmen Castro Montalvo...2, 67y Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida...*, 60.

humanos al pasar de los años. De las cualidades del *tonal* se derivan también las cualidades de la persona, esta entidad les otorga características individuales “de vigor, crecimiento, carácter, destino, posición social y se va transformando a través de la vida del individuo por las enfermedades, el paso del tiempo, los ritos de paso, etc”.²²

Las cualidades de vigor y carácter de las que el *tonal* dota a los individuos tienen que ver, generalmente, con el día del nacimiento. En San Sebastián Tlacotepec todavía se pueden encontrar personas que aseguran que quienes nacen en martes o viernes tendrá un *tonal* más fuerte, con tendencias a hacer el mal, que quien nace durante cualquier otro día de la semana. Asimismo, quien nazca durante la noche tendrá más valor que quien lo haga durante el día.

De esto se deriva que existan personas de “espíritu fuerte” y de “espíritu débil”. La fuerza o debilidad del *tonal* se expresa también al darle los mismos atributos a la sangre (*toesso*), puesto que se cree que ésta es su vehículo, es el medio por el cual el *tonal* se distribuye por todo el cuerpo, aunque destaca su presencia en los “pulsos”, las doce partes del cuerpo donde el latido del corazón se hace evidente y de donde se deriva, al mismo tiempo, la estrecha vinculación con la sangre: coronilla, boca del estómago, corazón, ombligo, coyunturas de los brazos, muñecas, corvas y tobillos.

Esta idea de la multiplicidad de sitios en los cuales se percibe el *tonal* conduce a concebirlo como una entidad fragmentable, así como la sustancia “ligera” propia de lo que no pertenece al mundo material, tangible y “pesado”, el *tonal* puede dividirse y mantener sus propiedades en cada una de las partes.²³

La principal característica a destacar del *tonal* es que, a diferencia de *toanima*, éste puede abandonar el cuerpo numerosas veces a lo largo de toda la vida. Es el *free soul* o *dream soul*²⁴ que abandona su envoltura corporal cuando la persona está dormida –lo que explica las experiencias oníricas– o como consecuencia de un fuerte impresión, cuando los seres del “mundo-otro” se apoderan de esta fuerza para devorarla aprovechándose de una caída, un susto o, simplemente, sorprendiendo a su víctima. La carencia de esta entidad

²² López Austin, A., “La composición de la persona...”, 34.

²³ Muchos pueblos indígenas que consideran la existencia de una entidad anímica como el *tonal* señalan que se trata de una entidad fragmentable. Véase: Álvarez, L., *La enfermedad y la cosmovisión...*, 99-100; López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, I, 240; Lupo, A., “La cosmovisión de los nahuas...”, 360; Marcos, S., “Mujeres, cosmovisión y medicina”, 371-372; Mysyk, A., “Susto: an illness of the poor” y Sandstrom, A., *Corn is our blood...*, 259.

²⁴ Hultkrantz en Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida...*, 56.

debilita a la persona al perder las facultades de las que la provee: fuerza y calor, llevándola en ocasiones hasta la muerte.²⁵

Por su natural propensión de abandonar el cuerpo, el *tonal* convierte al ser humano en un ser vulnerable, pues su inestabilidad y deambular nocturno ponen en riesgo constantemente la integridad personal.

Con el paso de los años el *tonal* va adquiriendo mayor calor, mismo que gradualmente va mermándose con los años:

Al nacer, el niño es un ser frío que paulatinamente aumenta su calor, al llegar a la madurez el *tonal* alcanza el punto de mayor plenitud: ha dejado la frialdad de la infancia, la inestabilidad propia del *tonal* de los niños pequeños para contar ahora con un *tonal* más caliente y estable, al pasar de los años el enfriamiento del cuerpo se va haciendo evidente, vuelve a ser un *tonal* frío y poco estable, la muerte en los ancianos es más próxima, sus facultades ya no son las mismas, su *tonal* tampoco.²⁶

La madurez física que se alcanza con el paso de los años disminuye las posibilidades de que el *tonal* abandone prolongadamente el cuerpo. Con menos facilidad el *tonal* se marchará de su receptáculo material. Como sucedió con el universo, el cuerpo humano va sufriendo un endurecimiento gradual, mismo que se alcanza gracias a los cambios ontológicos que poco a poco sufre el individuo: el bautismo, la dieta,²⁷ el trabajo físico en la casa o la milpa, las relaciones sexuales, la procreación y la experiencia adquirida con los años. Asimismo, el peligro que corre la persona por las andanzas oníricas del *tonal* van disminuyendo con el paso del tiempo.

De la misma forma que *toanima*, el *tonal* es imaginado como una réplica de la persona, sólo que a diferencia de aquella, que puede tener la forma de una mariposa, un zopilote, o una persona cuando está dentro del corazón, el *tonal* carece de una forma precisa. Según López Austin, una de las características que actualmente es atribuida al *tonalli* “parecer ser su incapacidad para permanecer en el exterior del cuerpo sin una cobertura protectora”,²⁸ los datos etnográficos confirman dicha suposición. Al salir y abandonar su envoltura material el *tonal* adquiere la forma de la persona a la que pertenece,

²⁵ Sobre la pérdida del *tonal* en Tlacotepec de Díaz, véase Romero, L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*

²⁶ Romero, L., *op. cit.*, 92.

²⁷ Entre los mazatecos se considera que para que un niño sea cabalmente humano hace falta un prolongado tiempo de maduración y de crecimiento en el que el maíz y su consumo constituyen una parte decisiva. Véase Penagos, E., “El consumo de maíz...”, 179.

²⁸ López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología...*, I, 240.

o en algunos casos aprovecha el pequeño y alado cuerpo de los insectos para alojarse en ellos.²⁹

El equilibrio de la persona dependerá del bienestar de sus entidades anímicas, de ahí que sea imposible jerarquizarlas, sin embargo, quiero recalcar la importancia del *tonal* en esta investigación, pues es gracias a entender el papel que éste juega en la conformación de los seres humanos que podremos acercarnos a la importancia que tienen los sueños en la vida humana y en la formación de los especialistas rituales, tema que se abordará en el capítulo siguiente.

LOS LÍMITES DE LA PERSONA: LA PERSONALIDAD EXTENSA

Esta complejidad –que he venido apuntando sobre los elementos constitutivos de la persona– no se agota en la distinción hecha entre sus componentes materiales e inmateriales. La reflexión que resulta de los datos obtenidos en el campo y de la revisión de las fuentes etnográficas, lleva a plantear una cuestión fundamental: la persona no se agota en los límites marcados por su cuerpo, por el contrario, los franquea. La persona se extiende en diferentes espacios y tiempos y puede actuar y existir simultáneamente en ellos.

Quizá esto se deba a:

la característica del cuerpo sutil de fragmentarse y conservar en cada parte o en cada objeto su individualidad, que éstos “se contagian” de energía vital y por ello comparten con la persona una relación de consustancialidad y se convierten en su extensión, la sustituyen y la representan en un contexto simbólico en el cual [...] es posible manipularlos para influir en la persona.³⁰

Lévy-Bruhl señala que en la mentalidad primitiva³¹ el individuo está conformado por su cuerpo y “todo lo que crece en él y todo lo que sale de él, tanto las secreciones como

²⁹ Entre los popolocas, Foster señala que en el contexto de la curación, el concepto de espíritu que equivaldría al *tonalli* de los nahuas puede regresar al cuerpo en forma de pequeños insectos (1951:167-168), entre los nahuas García León reporta creencias similares (1969:290).

³⁰ Fagetti, A., *El cuerpo sutil*.

³¹ Retomo algunos planteamientos de este autor a sabiendas de las consideraciones que se han hecho en torno a sus propuestas. Me parece que –considerando el contexto histórico en el que realizó sus obras– pueden rescatarse elementos importantes de ellas. Lo que para él son postulados prelógicos, es decir, estructuras de pensamiento, podemos leerlos como categorías culturales distintas.

las excreciones: cabellos, uñas, lágrimas, orina, excremento, esperma, sudor, etc conforma al individuo mismo, con el mismo título que sus pies, sus manos, su corazón y su cabeza. Le <<pertenecen>> en el sentido más estricto de la palabra”.³² A todos estos elementos, el mismo autor denominó, “pertenencias”.³³

Se consideran pertenencias todo aquello que ha estado en contacto íntimo, frecuente y continuo con el individuo: el vestido, las armas, los restos de comida, las huellas de los pasos, los objetos de uso cotidiano. Las “pertenencias esenciales”³⁴ son todos los fluidos, partes y excreciones corporales, así como el alma y la sombra. Entre la persona y sus “pertenencias” no sólo hay un vínculo de representación sino de identidad, “en ocasiones son consideradas como el doble del individuo y este doble es el individuo mismo al que pueden perfectamente reemplazar”.³⁵

Esto puede ser aplicado a la concepción nahua de la persona. El conjunto total de componentes, materiales e inmateriales, junto con sus pertenencias, conforma la totalidad de lo que se considera un ser humano, una persona cabal, una persona completa.

En el caso particular de Mesoamérica, un elemento fundamental en la noción de persona que refiere a la constitución múltiple de ésta y que enriquece lo señalado por el autor francés, son las ideas en torno a un doble animal, se trata, pues, del tonalismo.

TOTALIKNIH: *EL ALTER EGO ANIMAL*

Una de las discusiones más complejas en la antropología mesoamericana es la que se refiere al “tonalismo” y al “nagualismo”. Ninguno de los dos conceptos ha sido cabalmente delimitado y falta aún mucho por hacer.

Siguiendo a Signorini considero que lo que define al tonalismo “es la relación de consustancialidad entre el *alter ego* y la persona”,³⁶ idea que se enriquece con lo señalado por Alessandro Lupo quien dice:

³² Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva*, 95.

³³ *Ibid.*, 96.

³⁴ *Ibid.*, 117.

³⁵ *Ibid.*, 106.

³⁶ Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida...*, 207.

Por lo que respecta al tonalismo, nos referiremos a la idea de que cada individuo, desde su nacimiento, mantiene una relación de coesencia espiritual con un *alter ego* o “doble” animal (pero también, en algunos casos, con plantas o elementos y fenómenos de la naturaleza como volcanes, piedras, rayos, etc.) que, con base en sus características específicas, determina el carácter, la resistencia física o espiritual, y, en última instancia, el destino de la persona.³⁷

Para el caso de San Sebastián Tlacotepec con el *tonalikni* se comparte una porción del *tonal* que vincula a toda persona con un animal³⁸ desde el nacimiento hasta la muerte. Entre ellos hay una relación de “consustancialidad que une por siempre ese hombre con ese determinado animal”.³⁹ Entre el *tonalikni* y la persona hay una correspondencia de cualidades, por eso los males del *alter ego* se reflejan en la persona hasta el punto en el que la muerte de uno significa también la muerte del otro.

En el momento en que la persona nace su *alter ego* animal “aparece” como un pequeño cachorro en algún cerro, es decir, el animal compañero no nace de una hembra como cualquier otro animal, simplemente “aparece” en el *Kovatepetl* o en algún cerro cercano a él.

A diferencia de lo que se señala en otras regiones de Mesoamérica,⁴⁰ en San Sebastián se considera que cada persona posee sólo un *tonalikni*, la diferencia radica en el tipo de animal que puede ser, lo cual responde a un orden jerárquico. Los animales que ocupan los escaños más altos en la cadena alimenticia están vinculados a personas de poder y conocimiento, así encontramos que para los nahuas de la zona de estudio el *tekwani*⁴¹ es el *alter ego* de brujos y curanderos. Algunos informantes aseguran que todas las personas poseen un felino como *tonalikni*, sólo que el de los curanderos es un *kokocelotl*,⁴² animal que es descrito “como un gato grande y pinto, amarillo con manchas negras”; mientras que el de los brujos es un *tekwani*, felino de color rojo, mucho más feroz y grande que el anterior.

³⁷ Lupo, A., “Nahualismo y tonalismo”, 17.

³⁸ No hay creencias en la zona de estudio que señalen que el *alter ego* de una persona pueda ser un fenómeno meteorológico como sucede entre otros grupos mesoamericanos. Véase Guiteras, C., *Los peligros del alma*; Holland, W., “El tonalismo y el nagualismo...” y *Medicina maya en los altos de Chiapas* y Pitarch, P., *Ch'ulel...*, “En mitad de cielo...” y “Almas y cuerpo...”.

³⁹ Tranfo, L., “Tono y nagual”, 178.

⁴⁰ En la etnografía del área mesoamericana son varias las posturas frente al número de *alter ego* que puede tener una persona. Véase Dow, J., *The shaman's touch...*, Holland, W., “El tonalismo y el nagualismo...” y Page, J., *El mandato de los dioses....*

⁴¹ “Comedor de gente”.

⁴² “Ocelote que lastima/enferma/hiere”.

Esta jerarquización refleja hechos de la vida social comunitaria, la subordinación de determinados *alter ego* frente a otros está presente en el imaginario de los nahuas de Tlacotepec. El *tonalikni* de los brujos y curanderos, sea cual sea la postura de los informantes, es siempre un gran felino.⁴³ Los atributos del *tekwani*, son incorporados a la personalidad de estos miembros del grupo social. El control que por su poder –basado en sus conocimientos y facultades– pueden ejercer los curanderos y brujos se refleja también en el gran temor y respeto que infunde su *tonalikni*.

Cuando nace un individuo que en el futuro será curandero, su pequeño animal compañero es particularmente vulnerable, pues sus antagonistas, los brujos, buscarán a toda costa matarlo. Por eso al nacer son protegidos:

Hasta hace algunas décadas, cuando se sabía que un niño estaba destinado a ser curandero se buscaba a un especialista de mayor edad que protegía al *alter ego* del recién nacido, quien, durante sus sueños, construía un corral en el interior del monte para encerrarlo en él. Una vez ahí, los *tekwani* se veían imposibilitados a atacarlo, el *tonal* del curandero, al cual se le había encargado la construcción del corral, acudía durante los primeros años de vida del futuro curandero a verificar el estado de su *alter ego*, que el corral lo siguiera protegiendo y, sobre todo, a alimentarlo. Con el paso de los años y, una vez que el *tonalikni* había adquirido mayor seguridad para sortear las dificultades que se pueden presentar en el monte, puede salir de su corral y deambular por los alrededores, disminuyendo el riesgo de verse atacado.⁴⁴

El *tekwani* de los brujos es altamente peligroso, pues se alimenta de otros *tonaliknihme*, el *alter ego* de los curanderos y el resto de los individuos se alimenta de “fruta cimarrona”, es decir, no devora de la fuerza anímica de los seres humanos depositada en el animal compañero. Esto puede tener relación con las afirmaciones de los informantes que consideran que el *tekwani* sólo puede ser *alter ego* de los brujos, aseguran también que

⁴³ En muchas sociedades son los felinos los *alter ego* por excelencia de los hombres de poder, sea cual sea la fuente de ésta. Véase Garza, M., *Sueño y alucinación...* y Reichel-Dolmatoff, G., *El chamán y el jaguar*.

⁴⁴ Romero, L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*, 94. Una idea muy similar es señalada por Jaime Page: “Otra medida que Dios tomó para contrarrestar el daño que el Diablo inflige a las personas a través de los *vayijeliltic* [animal compañero entre los tzotziles] fue ordenar que estos fueran acorralados en el interior de las montañas –también se mencionan selvas y estanques de agua y los puso al cuidado de muchos *Anjeletic* denominados “vaqueros” quienes se asisten con unos perros finos que Dios les mandó. Los corrales miden como 40 o 50 hectáreas, y a estos lugares se les denomina *ch'iebal*, (2005:191). Para el caso de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Fagetti (2005) menciona que el corral es utilizado por los brujos para atrapar en él al *alter ego* animal con el fin de que no se pueda alimentar, consiguiendo así que poco a poco muera.

este *alter ego* es de cualidad fría por lo que se puede entender su particular propensión de alimentarse de otros *tonaliknihme*.⁴⁵

Otra diferencia a destacar entre las personas con atributos especiales –curanderos y brujos– del resto de los individuos es su relación con el *alter ego*. El conocimiento de la identidad del animal compañero y la interacción con él son sólo atributos de los primeros.⁴⁶ Otra fuente de poder es la posibilidad de conocer la identidad del *tonalikni* de los demás miembros de su comunidad, lo que los coloca como individuos altamente poderosos, pues tienen, con ello, podrían dañar gravemente a cualquier individuo. Curanderos y brujos pueden entrar en contacto con su *tonalikni* a través de los sueños; su *tonal* se desprende del cuerpo y llega al cerro en el que se aloja su animal compañero, sabe en dónde encontrarlo, para cerciorarse del estado en el que se encuentra, asegurándose de que, al menos, esta parte de su persona se halla en buen estado, garantizando la estabilidad de la totalidad que es el individuo mismo.

EL NOMBRE

Un aspecto que no fue considerado por Lévy-Bruhl como parte de las pertenencias constitutivas del individuo es el nombre, el cual cierra el conjunto de elementos necesarios para entender la complejidad de los seres humanos.

El nombre, como lo define Aguirre Beltrán,

no es, ciertamente, una simple etiqueta que permite distinguir a una persona de otra, pero que no guarda relación substantiva con la personalidad del sujeto. Todo lo contrario, es contraparte de la persona y, en consecuencia, constituye un componente tan íntimo y consubstancialmente conectado con ella que, en muchos casos no es dado a conocer para evitar el daño.⁴⁷

⁴⁵ Cf. Pury-Toumi, S., *De palabras y maravillas...*, 91-124.

⁴⁶ Referencia similar es mencionada por Signorini (1991:197). Entre los tzotziles, por su parte, esto se explica debido a que el Diablo coloca tres cruces en la nuca de la persona, por donde recibe a los animales compañeros, mientras que los especialitas rituales, los reciben de frente, por lo que los ve y sabe quienes acompañan a su persona (Page, J., *El mandato de los dioses...*, 190).

⁴⁷ Aguirre, G., *Medicina y magia...*, 215.

Asignar el nombre a un ser humano significa darle una personalidad,⁴⁸ al nombrar a un individuo éste deja de ser un ser liminar, para convertirse en un ser agregado, en el sentido que Van Gennep⁴⁹ da a estos conceptos. La recepción del nombre individualiza al niño y lo agrega a la sociedad. Con el bautizo el pequeño es separado del mundo anterior al que pertenecía y, sobre todo, no sólo pierde una cualidad, sino que además adquiere otra: la de ser humano.

PERSONAS ESPECIALES: *IXTLAMATKEH* Y BRUJOS-NAGUALES

Los atributos antes mencionados son los elementos constitutivos de todos los seres humanos, sin embargo, existe un conjunto de personas a las que se les atribuyen poderes y conocimientos especiales, los cuales son resultado de cualidades particulares que sólo ellos poseen. Ellos son los curanderos, específicamente los *ixtlamatkeh*, y los brujos. Las cualidades adicionales que se les atribuyen son: poseer de un *tonal* fuerte (*tonalchikavak*) y un *alter ego* animal felino, *tekwani* particularmente. Asimismo, la posibilidad de entrar en contacto –a voluntad– con su propio *alter ego*, y con el de los demás miembros de la comunidad, así como el poder de nagualización.

Algunos miembros de la comunidad poseen alguna de las características mencionadas, generalmente la primera de ellas, lo que los coloca –simplemente– como personas saludables, hábiles o inteligentes, pero sólo es la conjunción de todas ellas la que distingue a las personas especiales, específicamente: brujos y curanderos.

NAGUALISMO

En la literatura etnográfica sobre Mesoamérica existe una profunda disparidad sobre el concepto de nagualismo, resultado de la particularidad con la que el término se utiliza en

⁴⁸ La importancia del nombre es tal que llamar a un recién nacido de la misma manera que a alguno de sus antepasados determina que ambos compartan el mismo destino y la misma personalidad. Cf. Lupo, A., “La cosmovisión de los nahuas...”, 363 y Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes...*, 71-74.

⁴⁹ Van Gennep, A., *Los ritos de paso...*, 74.

los diferentes grupos indígenas y mestizos del país, de las interpretaciones que los cronistas y evangelizadores nos heredaron en sus escritos y de la dificultad de los antropólogos e historiadores para comprender tal concepción. Pese a esto, el problema del nagualismo es uno de los ejes estructurantes de la cosmovisión mesoamericana, pues no sólo explica cómo es concebido el ser humano sino la relación que guarda con el resto de seres –humanos y no humanos– que habitan el universo.

La dificultad más grande para los investigadores es resultado de la estrecha relación que este concepto tiene con lo que se ha denominado tonalismo, indistinción de términos que encontramos tanto en los textos coloniales como en los datos etnográficos. No es posible saber con certeza si tal indistinción surgió de la falsa apreciación de los cronistas, quienes se enfrentaron a categorías ajenas a ellos o si bien es resultado de un complejo prehispánico único, que fue alterado con los embates culturales de la conquista y la evangelización. Si se trataba de un mismo complejo simbólico, puede ser que éste refería por un lado al lazo mencionado entre el individuo y su *alter ego* (tonalismo) y por otro a la capacidad de algunos individuos de utilizar a su animal compañero –o a algún otro animal– como vehículo de transformación (nagualismo).

La idea de transformación no era del todo ajena a los cronistas y evangelizadores españoles. En la brujería europea está bien documentada la creencia en “que ciertas mujeres eran capaces de transformarse a voluntad y transformar a los demás en animales, que podían también realizar vuelos nocturnos y meterse en los sitios más recónditos, haciéndose incorpóreas”.⁵⁰ La similitud de estas creencias con el trasfondo general del nagualismo –la transformación– posiblemente fue lo que llevó a los españoles a denominar así toda relación entre seres humanos y animales, incluyendo el vínculo permanente con un animal (tonalismo), pues éste no tenía un referente inmediato en el bagaje cultural de cronistas y evangelizadores.

Para el caso de los pueblos nahuas, la información de Ruiz de Alarcón constituye quizá la fuente más rica sobre la temática. Para 1629, fecha en la que finaliza su obra, habían transcurrido más de cien años de evangelización. Sin embargo, el Bachiller reconoce la permanencia de las prácticas “idolátricas” de los indios evangelizados, aunque no se puede hablar de una continuidad inalterada, él menciona:

⁵⁰ Caro Baroja, J., *Las brujas y su mundo...*, 62.

Cuando el niño nace, el demonio por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por nahual, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud de este pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte... Y al contrario hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandado del niño, o bien el mismo demonio, usando al animal como de instrumento lo ejecuta. Y de esta manera se excusan las imposibles pensadas transformaciones y otras dificultades.⁵¹

Del párrafo anterior es importante destacar la mención del “hado”, pues es mencionado por el Bachiller como sinónimo de nahual. Si retomamos información posterior, en la que hace alusión a la pérdida del *tonalli*, podemos inferir que éste término (hado) era equivalente de éste último, lo cual nos permite establecer la profunda cercanía entre los conceptos que he estado abordando:

Viendo al niño enfermo atribuían la enfermedad a alguna causa supersticiosa, consultan luego a alguna curandera sortilega de las que llaman ticitl, la cual casi siempre responde que la causa de la enfermedad del niño es faltarle *su hado o fortuna o estrella, que estas tres cosas se comprenden en la lengua mexicana debajo de este nombre tonalli*.⁵²

Evidentemente no hay certeza en tal afirmación, sólo respuestas tentativas. Considero, también, que pese a que no es difícil suponer que las creencias sobre el nahualismo derivan de las concepciones de la Mesoamérica prehispánica, no debemos dejar de lado que los cambios generacionales, de época y los choques culturales llevan a transformaciones en las interpretaciones de la cosmovisión. Por el dinamismo de la cultura los conceptos sufren mutaciones, no esperemos encontrar reflejados cabalmente los preceptos prehispánicos en las prácticas actuales, esperar esto sería condenar a la cultura al estatismo.

El problema de la terminología se refleja, también, en los datos etnográficos, pues en ocasiones, como sucede en las crónicas coloniales, nahual es el término dado tanto al animal compañero como a los individuos con poderes de transformación. Esto se registra en grupos lingüísticamente diferentes a los de habla náhuatl, donde el término no es originario del lugar, por ejemplo, entre los mixtecos de la costa, Veronique Flanet menciona:

El nahual es el doble de la persona; evoluciona en el mundo de la naturaleza; ambos están ligados por el “tono”, especie de sustancia vital que

⁵¹ Ruiz de Alarcón, H., *Tratado de las supersticiones...*, 133.

⁵² *Ibid.*:197. Las cursivas son mías.

les es común. La vida del individuo y la del animal son sincrónicas desde el comienzo de la vida hasta la muerte.⁵³

Varios son los ejemplos que se pueden mencionar en este mismo tenor. Entre los tzotziles de Chamula, Gary Gossen señala:

Los brujos tienen un animal compañero corriente más otro *chanul* de la categoría anómala, es decir, un animal doméstico o silvestre que no es mamífero, o que no tiene cinco dedos en cada pata, o que tiene más bien garras o pezuñas. El brujo simula ser bueno por medio del su *chanul* corriente, mientras que, a la vez, su *chanul* anómalo lo manda a perjudicar el alma de la víctima de su cliente.⁵⁴

Sabemos que a lo largo del territorio mesoamericano no hay un uso unívoco del término nagual, lo que origina que al hacer un estudio comparativo del concepto nos enfrentemos nuevamente al problema de la heterogeneidad con la que éste es utilizado. Lo que se puede afirmar, pese a toda la variedad terminológica, es que el tonalismo es parte de la condición humana, una de sus características básicas, mientras que el nagualismo es una cualidad atribuida a unos cuantos individuos, las más de las veces a aquellos miembros de la comunidad poderosos, sabios o peligrosos. Desde mi punto de vista, existen, entonces, dos fenómenos diferentes que, efectivamente, forman parte del complejo simbólico alrededor de la noción de persona.

Si bien es cierto que es prioritario llegar a un acuerdo sobre la terminología, mientras esto sucede, considero que la realidad etnográfica a la que cada investigador se enfrenta presenta características muy particulares, el registro de las nociones propias de la comunidad de estudio puede enriquecer el corpus etnográfico con el que contamos los investigadores, para a partir de él poder delimitar conceptualmente cada aspecto que conforma los atributos con los que es definida la persona en el pensamiento de los pueblos indígenas.

EL NAGUALISMO EN SAN SEBASTIÁN TLACOTEPEC

En San Sebastián Tlacotepec se sabe que todas las personas poseen un *alter ego* animal, el *tonalikni*, pero sólo algunos son naguales. La nagualización forma parte de los poderes

⁵³ Flanet, V., *Viviré si dios quiere...*, 110.

⁵⁴ Gossen, G., *Los chamulas en el mundo del sol...*, 134.

atribuidos, desde el punto de vista emic, únicamente a los brujos, a los que en lengua náhuatl se les llama, precisamente, *nawalme*⁵⁵. Sin embargo, al profundizar sobre los conocimientos y poderes de los curanderos, específicamente los *ixtlamatkeh*, podemos afirmar que igualmente son poseedores de este poder. Quizá la relación brujo-nagual sea resultado, también, del proceso de evangelización que condenó estas prácticas.

Los evangelizadores no atendieron los matices de las prácticas y costumbres de los pueblos conquistados, asimilaron estas creencias al mal, las vincularon desde el inicio con los “engaños” del Diablo. Consideraron que éste se les había adelantado en el camino y que todo lo que hallaron era resultado –simplemente– de su maléfica intervención.

La palabra *nahualli* fue desde la colonia traducida –sin distinción alguna– como bruja o brujo⁵⁶, y vinculada, en consecuencia, a toda la carga semántica que el término conlleva, principalmente, la idea del pacto satánico⁵⁷.

Fray Bernardino de Sahagún menciona:

El nahualli propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña. El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y ajoja. Es embaidor o encantador.

El hombre que tiene pacto con el Demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros usando hechicerías y muchos maleficios en contra de ellos.⁵⁸

Núñez de la Vega, en su “Novena Carta Pastoral”, menciona también:

Para saber lo que está por venir no hay arte o ciencia alguna verdadera sino falsa y engañosamente introducida por la astucia de hombres perversos discípulos del Diablo que es padre de errores y mentiras [...], no se avergüenzan de seguir la escuela del demonio [...] y ocuparse en artes malas, adivinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras.

⁵⁵ La ortografía que empleo es diferente para la referencia etnográfica: *nawal*. Nagual, nagualismo y nagualización (o bien nahual, nahualismo y nahualización), son hispanizaciones de la palabra nahualli.

⁵⁶ Aún don fray Alonso de Molina, gran conocedor del náhuatl, traduce como bruja la palabra *nahualli*. Se sabe que desde muy pequeño Molina aprendió la lengua mexicana, sin embargo, él menciona: “por no haber mamado esta lengua con la leche, ni serme natural sino haberla aprendido por un poco de uso y ejercicio, no del todo pude descubrir los secretos que hay en la lengua, la cual es tan copiosa, tan elegante y de tanto artificio y primor en metáforas y maneras de decir, cuanto conocerán los que en ellas se ejercitaren” (1992:XXV).

⁵⁷ Elian Nathan Bravo en su obra *Los territorios del mal* menciona que la principal cualidad atribuida a las brujas europeas era la del pacto con el Diablo, el cual les otorgaba el poder de hacer daño, concepto claramente cristiano “porque representa a la bruja como la imagen invertida del buen cristiano: adora al Diablo en lugar de a Dios” (2002:22).

⁵⁸ Sahagún, B., *Historia General de las cosas de Nueva España*, II, X-IX:877. Se ha modificado la ortografía para facilitar la lectura.

Estos son los que en todas las provincias de la Nueva España se llaman nagualistas que, con vana observancia y falsa ciencia de los planetas y astros, atrevidamente solicitan saber los decretos de la disposición divina que a su tiempo han de mostrarse.

Los nagualistas practican lo mismo por reportorios⁵⁹ y supersticiosos calendarios donde tienen asentados por sus propios nombres todos los naguales de astros, elementos, aves, peces, bestias brutas y muchos animales, con vana observación de días y meses para señalarles a los niños, luego que nacen, lo que según el calendario corresponde al día de nacimiento. Precediendo para ello algunas endemoniadas ceremonias y consentimiento expreso de sus padres.

A tan infernales maestros llaman los indios sabios de los pueblos y así los buscan para que por sus reportorios y supersticiosos calendarios, dictados por el demonio, les pronostiquen las fortunas y señalen naguales antes que se bauticen [...]. Y por medio de tales embusteros, que regularmente son grandes brujos y hechiceros, consultan todos los indios al demonio cuando con maleficios, encantos y hechizos quieren vengarse de los que los agravian, quitando por medio tan diabólico la vida a muchos y ejecutando en el pueblo maldades atroces e indecibles.

De éstos están en peor categoría aquellos que se introducen por médicos y curanderos en los pueblos que en realidad no lo son, sino grandísimos maléficos y brujos, encantadores y hechiceros que con la apariencia de curar hacen enfermar y matan a todos cuantos quieren.⁶⁰

Pese a la descripción altamente valorativa de los evangelizadores, sus crónicas nos permiten percatarnos de la gama de actividades realizadas por los “nagualistas”, del reconocimiento social con el que gozaban y de las cualidades que les eran atribuidas. Así como la influencia del día de nacimiento, la existencia de naguales “buenos” y “malos” y la distinción entre el nagual de los miembros de los más altos escaños de la sociedad frente a los de menor rango:

Y también esto se decía: si el que nacía en (el signo *ce quiáhuitl*) era noble, se hacía *nahualli*, adivino, quiere decir inhumano. Hacía de algo su *nahualli*, en algo se transfiguraba; quizá tenía por *nahualli* una fiera.⁶¹ Y si era *macehualli*, también era su oficio. Quizá se hacía salir en un pavo, quizá en una comadreja, quizá en un perro⁶². Cualquier cosa era su transfiguración, se hacía su *nahualli*.⁶³

Desde el punto de vista ético, el poder de la nagualización es atributo tanto de curanderos como de brujos, aunque existe evidencia de que este poder de transformación es

⁵⁹ Calendarios o almanaques.

⁶⁰ Nuñez de la Vega, F., *Constituciones Diocesanas...*, 753-755.

⁶¹ En el texto en náhuatl se lee: ‘*tecuannahuale*’, “poseedor de nahual *tecuaní*”.

⁶² En el texto se lee: ‘*azo totoli, azo cozamatl, anozo chichi, ipan moquixtiaya*’, Alonso de Molina traduce ‘*quixtia.nino*’ como escusarse, en español antiguo esto se refería a “esconder” u “ocultar”, si nos apegamos a esto el texto podría traducirse de la siguiente manera: “Quizá se escondía/ocultaba en una guajolota, en una comadreja, en un perro.”

⁶³ Códice Florentino, X: 31. Traducción de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, I: 418.

atribuido a algunos miembros de la comunidad: los *xihkovatl*,⁶⁴ de los que hablaré más adelante. Con base en los datos etnográficos, considero que el poder de nagualización consiste en la capacidad de “introducir” el *tonal* en el cuerpo de un animal, gracias a lo que se adquieren las facultades de éste. Esto significa que es la entidad anímica que reside en el cuerpo, pero que lo abandona durante la noche –el *tonal*–, la que se externa para adoptar la forma de un animal mientras el cuerpo reposa. En el tonalismo, se considera que en el *alter ego* animal (el *tonalikni*) reside permanentemente parte de esta sustancia anímica,⁶⁵ en este caso existen simultáneamente dos “cuerpos” con vidas paralelas (la del animal compañero y la de la persona), ambos conservan su individualidad, en el nagualismo hay sólo un cuerpo en acción, el del animal, y entre ellos no hay una liga permanente sino una mutación temporal.

Sobre este tema existe, igualmente, una fuerte disparidad. Según López Austin, la entidad que es proyectada por el nagual no sería el *tonalli*, sino el *ihíyotl*, él menciona:

Por nahualli, en sentido estricto, debemos entender: a, el ser que puede separarse de su *ihíyotl* y cubrirlo en el exterior con otro ser; b, el *ihíyotl* mismo, y c, el ser que recibe dentro de sí el *ihíyotl* de otro.⁶⁶

En San Sebastián Tlacotepec no existe creencia alguna sobre esta tercera entidad anímica, como sucede entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, para quienes la carga anímica de la persona la constituyen: el *yollo*, el *tonal* y el *ecahuil*. Es esta la entidad proyectada por los brujos-nagual:

Para provocar daño a sus víctimas, los nahualme lanzan contra ellas su propio *ecahuil* en forma de animal, es decir, incorporándolo a uno de sus *tonalme* [*alter ego*], que en el caso de personas “fuertes” y malvadas, como los brujos, son necesariamente animales considerados maléficos.

Según se cree en Santiago, el nahual es, pues, un individuo que, por haber nacido en un momento particular, está dotado de una gran fuerza espiritual y de un *tonal* de naturaleza

⁶⁴ “Serpiente de fuego”. De *xiviltl* “fuego(?)” y *kovatl* “serpiente”. En la variante dialectal de San Sebastián la secuencia –uh alterna con –h en las palabras compuestas y en las marcas de posesión. Es importante señalar que el sustantivo *xiviltl*, en el léxico de la comunidad, no refiere a fuego sino a hierba, año, fiesta y estrella fugaz. Según Leopoldo Valiñas, la relación con el fuego puede derivarse de la cadena de significados vinculados con esta palabra, que incluye además de los ya mencionados, el de verde-azul, turquesa, cometa y precioso (Comunicación personal). Dados los significados a los que el sustantivo está vinculado, quizá la relación del *xihkovatl* con una serpiente de fuego sea resultado de la analogía entre la cauda de las estrellas fugaces y la de las bolas de fuego.

⁶⁵ No es casual que *totonaliknih*, signifique “nuestro tonal hermano”.

⁶⁶ López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología...*, I:430.

malvada. Mediante la ayuda diabólica [...] el nahual puede controlar las deambulaciones extracorporales de su propio ecahuil y, a través de él, provocar daño al prójimo con su propio *tonal*.⁶⁷

En el caso mencionado es la entidad anímica la que se externa, en otros la relación es diferente, pues se menciona que el nagual reside en el interior del cuerpo:

El nagual es de naturaleza incorpórea e invisible, de “puro aire” como dicen los nativos. En ocasiones se materializan y, entonces, se les puede ver rondando en las chozas, o escondiéndose entre los árboles o mostrándose abiertamente como cualquier animal. Estas andanzas de los naguales tienen lugar más bien por la noche, cuando ha caído la oscuridad [...]. Durante el día, el nagual permanece en reposo “en el corazón” de su dueño.⁶⁸

En otras regiones, pareciera que los naguales tienen una vida independiente, como lo señala Pitarch, para el caso de los tzeltales de Cancuc,⁶⁹ esto puede ser resultado de concepciones distintas sobre el tema o bien del paralelismo con las concepciones asociadas al tonalismo.

Enfocándonos a los datos etnográficos, la idea central del nagualismo –la transformación de ciertos individuos en animales– no es, sin embargo, un fenómeno exclusivo de los pueblos mesoamericanos y forma parte de la concepción sobre el ser humano en otras culturas. Robert Lowie, menciona que entre los Ekoi del África Occidental:

Todo hombre posee dos almas, una de las cuales habita constantemente el cuerpo, mientras que la segunda puede ser enviada a posesionarse de algún animal de la selva. Un hombre sólo necesita beber la poción mágica transmitida en el seno de su familia como medio para transformarse en el animal hereditario ligado a su grupo familiar. En tal caso, también se da la oportunidad de practicar clandestinamente la maldad. Un hombre puede destruir las cabras o vacas de su vecino asumiendo la forma de un leopardo, mientras otro arrastra a otras personas bajo las aguas adoptando la oportuna apariencia de cocodrilo.⁷⁰

Tal situación coloca a determinado grupo de seres humanos en condiciones especiales para acceder a otras esferas de la realidad. La importancia de este punto es comprender que la naturaleza humana es altamente mutable y confirma la idea de que el

⁶⁷ Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes...*, 69-70.

⁶⁸ Villa Rojas, A., “La imagen del cuerpo humano...”, 536.

⁶⁹ Pitarch, P., “En mitad del cielo...”, 216.

⁷⁰ Lowie, R., *Religiones primitivas*, 55.

cuerpo es sólo el continente de un conjunto de sustancias etéreas, de entidades anímicas que pueden moverse y actuar en el espacio y tiempo del “mundo-otro”.

Es una cuestión de “cualidad perspectiva”, como mencionan los investigadores amazonistas, para quienes esto significa “la concepción, común a muchos pueblos del continente [americano], según la cual el mundo está habitado por diferentes clases de sujetos o personas, humanos y no humanos, los cuales aprehenden la realidad de diferentes puntos de vista”.⁷¹ El universo es concebido como un espacio en el que existe una unidad espiritual y una gran diversidad corporal. Los cuerpos son las “vestiduras” necesarias para actuar en los diferentes planos del cosmos.

En el cosmos mesoamericano, el ser humano es sólo una criatura más, quizá la más compleja, pero no la única con cualidades de raciocinio y acción. Todos los seres que habitan el universo son sujetos, poseedores de un alma, *toanima*, y de un continente material, su cuerpo, que les permite concebir las cosas desde diferentes puntos de vista. Éste es sólo un vehículo que utiliza el *tonal* para “transportarse”, el cuerpo es una suerte de envoltura, de cobijo, del cual el *tonal* toma los atributos para llevar a cabo acciones que sin ellos no podría.

Viveiros de Castro señala en este mismo tenor:

Las vestiduras animales que los shamanes utilizan para viajar por el cosmos no son fantasías sino instrumentos: semejantes a un equipo de buceo, a trajes espaciales y no a máscaras carnales. La intención de portar un traje de este tipo es hacerse capaz de actuar como un pez, respirar debajo del agua, y no la de ocultarse bajo una extraña cubierta.⁷²

El poder de transformación les permite a ciertos individuos penetrar en los espacios sagrados y comunicarse con las divinidades, para con ello incidir en la vida humana, para bien o para mal. La nagualización es un mecanismo otorgado a unos cuantos para trascender la realidad del mundo humano y acceder a la realidad del “mundo-otro”.

A los curanderos les permite llevar a cabo acciones a favor de la persona, sobre todo ubicar el *tonalikni* extraviado o robado de sus pacientes. A los brujos-nagual, dañar. Ya sea contratados por una tercera persona o por su propia decisión atacan, generalmente en los sueños, al *alter ego* de su víctima, con el fin de que paulatinamente enferme, llevándolo

⁷¹ Viveiros de Castro, E., “Cosmological deixis...”, 469.

⁷² *Ibid.*:482.

lentamente a la muerte. Para ello los curanderos deben localizar, durante los sueños, en qué lugar está siendo lastimado el animal compañero y poder devolverlo a un lugar seguro, o curar las heridas que haya sufrido en manos de los brujo-nagual.

En San Sebastián Tlacotepec este aspecto queda restringido al ámbito de la salud y de la enfermedad, no tiene el matiz que encontramos para el área maya, en donde los naguales cumplen además la función de guardianes o padres de los demás miembros de la comunidad, en ellos recae la “responsabilidad de proteger a sus subordinados en todo lo que refiere a su bienestar físico o espiritual”.⁷³ Otro atributo no identificado en San Sebastián Tlacotepec en torno al nagualismo, es el control que éstos ejercen sobre los fenómenos atmosféricos. Antonella Fagetti, menciona que en San Miguel Acuexcomac los “nahuales de agua” “saben cómo propiciar las lluvias y conjurar el granizo”.⁷⁴ Todos los matices mencionados dejan ver que, cualquiera que sea el fin y la función, el ser nagual es, sin duda, una condición de poder.

La naturaleza del nagual lo posiciona en una situación de privilegio, lo que es bien sabido por todos en San Sebastián Tlacotepec. Esto se refleja en una anécdota narrada por algunos niños de la comunidad. Hablando sobre el tema con ellos me comentaron que en la primaria tenían como compañera a una niña que decía ser nagual. Es costumbre de las madres de la comunidad llevar alimentos a los menores durante su descanso, aunque la gran mayoría de ellas lo hace, algunas mujeres no pueden cumplir con esto, ya sea porque se encuentran ocupadas trabajando o porque sus condiciones económicas no se lo permiten. Éste era el caso de la niña nagual. Ante su situación se veía en la necesidad de pedir comida a sus compañeros, quienes no siempre estaban dispuestos a otorgársela, ella lo solucionó diciéndoles que era nagual y que en las noches iba a ir a sus casas a espantarlos y a chuparles la sangre si no compartían con ella sus alimentos. A partir de ese momento no le volvió a faltar alimento durante el descanso, pues ellos sabían que se enfrentarían a sus maléficos poderes si se negaban a hacerlo.

⁷³ Villa Rojas, A., “La imagen del cuerpo humano...”, 540.

⁷⁴ Fagetti, A., *Tenzonhuehue...*, 207.

LOS XIHKOVAMEH

El poder de transformación es atribuido también a ciertos individuos que no tienen un rol determinado en la comunidad, como en el caso de determinados curanderos o los brujos-naguales. Son ellos las “bolas de fuego” que se alcanzan a ver de vez en cuando por las noches. No son denominados como naguales por los informantes, y en el sentido que he definido la nagualización no son poseedores de este atributo.

Una de las principales características de estas bolas de fuego es su capacidad de “atravesar” los cerros:

Tú nomás ves cómo van volando los *xihkovame*, a veces nomás uno, otras veces andan varios, bien que se ve cómo van jugando. Cuando ya están por allá por el cerro, clarito se ve cómo se meten. Si te fijas, hay veces que los ves salir del otro lado, pero luego nomás se quedan adentro del cerro.⁷⁵

La diferencia fundamental entre el poder de los *xihkovame* y el de brujos y curanderos, es el modo en que adquieren una forma no humana. En el caso de éstos últimos es el *tonal* el

que se alberga en el cuerpo de distintos animales mientras su cuerpo reposa en el lecho. En cambio los *xihkovame* extraen de su vientre las “tripas”, las dejan en algún lugar oculto de su domicilio y colocan en su interior las brazas del fogón, lo que explica que “anden echando chispas cuando vuelan”. Los primeros cambian de “vestidura”, los segundos realizan una conversión diferente, su cuerpo se transforma en bola de fuego.

Otra diferencia entre ellos es la función del poder de nagualización, a brujos y curanderos les permitir acceder a otros ámbitos de la realidad, al “mundo-otro”, con el fin de provocar el infortunio o, por el contrario, impedirlo o remediarlo; mientras que los *xihcovame* lo utilizan sólo en beneficio propio. Ellos son ladrones: roban los bienes del interior del cerro, bodega sobrenatural que alberga la esencia de todo lo que en el mundo humano existe, y de las grandes ciudades, que simbólicamente son fuente inagotable de riqueza.

Los animales relacionados con los naguales son varios. En este punto sí podemos encontrar una distinción entre brujos y curanderos. Los primeros utilizan el cuerpo de

⁷⁵ Don Fidencio, campesino. Tlacotepec de Díaz, abril 2002.

cerdos, burros, caballos, serpientes, perros, chivos o guajolotes, todos ellos negros, e incluso en ocasiones el del *tekwani*. Sólo en este punto hay una relación entre el *tonalikni* y el nagualismo, pues el primero es el único animal que está relacionado con el *alter ego* en San Sebastián Tlacotepec, ya que los *tonalikhime* nunca son animales domésticos, sino más bien animales “de monte”. Los curanderos por el contrario albergan su entidad anímica en aves: águilas y palomas, principalmente, y de igual forma pueden usar el cuerpo del *tekwani*.

Don Inocencio menciona:

Yo me volteo⁷⁶ en águila si a donde tengo que ir a ver a un *tonalikni* está lejos, si está cerca de aquí nomás en una paloma. A veces puedo ser *tekwani*, pero sólo cuando el trabajo está muy duro. Una vez curé a una mujer de otro pueblo a la que le estaban chingando a su animalito. Los naguales se lo habían llevado a una barranca bien fea, lo tenían ahí amarrado, y todas las noches le iban a pegar. Ya no podía salir a comer, estaba muy fregado y ella ya se estaba muriendo, ninguna medicina le estaba, porque los que la habían querido curar no sabían qué le estaba pasando. Entonces le puse tabaco en sus pulsos y esa noche pude ver bien en dónde estaba su animal. Era una barranca empinada, empinada, pura piedra había. Ahí me encontré con los que le estaban haciendo mal, pura víbora había. Platiqué con ellos, les pedí que soltaran a esa persona, pero nomás no querían. Entonces fue que tuve que pelear con ellos, ya después de eso pude sacar al animalito de ahí y llevarlo a su lugar. Ese fue un trabajo muy duro, al otro día amanecí adolorido de todo mi cuerpo, me dolía la espalda, la cintura, todo, todo mi cuerpo bien adolorido estaba. A los pocos días la mujer empezó a estar mejor, pudo comer, volver a caminar y si usted la va a visitar ahí la va a encontrar.⁷⁷

Para los curanderos esta diferencia no es intrascendente. Existe una fuerte valoración hacia los animales que vuelan frente a los que reptan o caminan. La capacidad de volar ha sido en muchas culturas de alta estima para los seres humanos, volar por medios propios no será nunca una habilidad humana, a diferencia del nadar o el caminar. Además, simbólicamente el volar está relacionado con el concepto de altura, el cual “se halla ligado fundamentalmente al de seguridad, al de velocidad y al de conocimientos metafísicos”.⁷⁸ La cercanía simbólica vincula a estos animales con los niveles celestes y con las cualidades etéreas de las entidades anímicas, de ahí que las almas de los muertos se presenten como palomillas nocturnas o que una de las formas del *toanima* sea la de una mariposa o un zopilote.

⁷⁶ Entiéndase, transformo.

⁷⁷ Tlacotepec de Díaz, noviembre 2002.

⁷⁸ Hermitte, E., “El concepto de nahual...”, 380.

La nagualización y la capacidad de transformación, como atributo de unos cuantos, nos remite a la complejidad de los seres humanos en la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, así como a la certeza de que existen individuos especiales, mucho más complejos –y completos– que el resto. Los curanderos y los brujos mantienen un lazo con lo sagrado, son los encargados de conectar constantemente ambos mundos: el de los humanos y el de la sobrenaturalaza. Su vida está llena de eventos que los señalan y los preparan para ello. Su nacimiento, infancia y vida adulta está repleta de acciones simbólicas para conducirlos a este contacto con lo sagrado.

SABER VER, SABER SOÑAR: EL PROCESO DE INICIACIÓN Y APRENDIZAJE DE LOS *IXTLAMATKEH*

EL CHAMANISMO: UNA PROBLEMÁTICA CONCEPTUAL

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta la investigación antropológica es el de la construcción de un marco conceptual que nos permita “traducir” una realidad etnográfica particular a las categorías generales de la antropología. El trabajo de los antropólogos ha permitido dar cuenta de la enorme variabilidad cultural así como de las “regularidades” que ésta presenta. Se han buscado, por tanto, conceptos que permitan comprender los aspectos generales de las culturas, al mismo tiempo que se detallan los atributos particulares de cada cuerpo de costumbres y prácticas que determinan cada cultura.

Algunos de estos conceptos se han retomado del léxico de los pueblos “primitivos” estudiados en los inicios de la Antropología. Quizá los casos prototipo sean el de *tabú* y *mana*. Ambos se convirtieron en instrumentos conceptuales que permitieron, o al menos eso se pretendió, que los investigadores de campo se acercaran a nuevos aspectos de las creencias de “los otros” y las interpretaran dentro de una perspectiva cultural más general. Lo que hubiera sido sólo una descripción etnográfica del *mana*, hecha por Codrington cuando en 1981 realizó sus primeras incursiones entre los melanesios, se tornó uno de los elementos básicos para entender la naturaleza “esencial” de la religión. El *mana* de los melanesios sirvió de modelo explicativo y se “convirtió” en el *mana* de los antropólogos. Herkovits señala:

El *mana*, el nombre más común que se da [en la teoría de la cultura] a este fenómeno [refiriéndose a “la fuerza sobrenatural”] se encuentra en Melanesia; *pero las ideas que expresa no se restringen en modo alguno a aquella área. Junto con otras creencias religiosas, se encuentra también en muchas culturas, bajo diferentes disfraces.*¹

Algo similar ha sucedido con el concepto de chamanismo, el cual, en sentido estricto, “es preeminentemente un fenómeno religioso de Siberia y Asia Central”.² Sin

¹ Herkovits, M., *El hombre y sus obras...*, 388. Los corchetes y las cursivas son mías.

² Eliade, M., *El chamanismo...*, 22.

embargo, dicho término ha sido utilizado como herramienta conceptual para explicar fenómenos culturales, en apariencia similares, que se presentan en áreas diferentes. El problema se ha originado en la gran discrepancia que se presenta sobre qué tipo de especialista ritual puede ser considerado, o no, como chamán. Asimismo, la complejidad del tema se acrecienta dado que “el estudio del chamanismo ha sido revitalizado por intereses multidisciplinarios sobre estados de conciencia y mecanismos terapéuticos, así como el interés popular en formas alternativas de espiritualidad”.³ Es decir, el problema del chamanismo no ha sido sólo de la competencia de la antropología, sino de otras disciplinas como la psicología y la psiquiatría, entre otras.

Utilizar el término chamanismo y definir a ciertos especialistas rituales como chamanes en una investigación antropológica requiere, entonces, concretar los límites y plantear los elementos definitorios que permitan hacer tal aseveración. El marco general del cual parten la mayoría de las investigaciones es, sin duda, el planteamiento de Mircea Eliade. Ciñéndose rigurosamente a la caracterización que el autor propone en su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, pocas serían las áreas culturales en las cuales el término se podría aplicar, por lo cual, como señala Carmen Anzures, el empleo de tal término, aplicado, específicamente, a los “médicos tradicionales” de ciertas áreas del continente americano, sería inadecuado, pues por las características que presentan estos especialistas “no se compaginan con la de los verdaderos shamanes”.⁴ Efectivamente, no se pueden hacer generalizaciones a la ligera y pasar por alto las especificidades de cada cultura forzándolas u omitiendo detalles para hacerlas coincidir con el planteamiento general de Eliade.

Pese a esto, “el empleo del tal término facilita el trabajo de comparación y permite discusiones teóricas extremadamente fértiles en áreas en donde no se le había tratado, como el caso notorio de Mesoamérica”.⁵ Por lo que desechar e ignorar el uso del término nos llevaría a omitir el poco o mucho avance que los investigadores han logrado en este terreno y aislarnos de la discusión, quizá, como medida precautoria, pues al excluirmos de proponer o no tal denominación a la realidad etnográfica que en particular investigamos, automáticamente estamos fuera de las críticas teóricas que esto signifique, pero al mismo tiempo estamos dejando de lado la posibilidad de hacer una

³ Atkinson, J., “Shamanism today”, 307. La traducción es mía.

⁴ Anzures y Bolaños, C., “Los shamanes conductores de las almas”, 59.

⁵ Galinier, J. y Michel Perrin, “Introducción”, x.

aportación más al corpus etnográfico, lo cual, considero, constituye la base para la construcción de una definición más sólida sobre el chamanismo.

Por mi parte estimo que el punto central a considerar para definir a un grupo de especialistas rituales como chamanes es el vínculo que éstos establecen con el ámbito sagrado del universo. Partiendo de esto es posible comprender que existan en una sociedad ciertos individuos capacitados para entablar dicho contacto y que, por tanto, poseen características diferentes a las del resto de los individuos de su grupo social. A partir de esto, considero que:

Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un “espacio sagrado” (o “sobrenatural”) –descrito en parte por los mitos– y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se halla sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de “auxiliares”, de “aliados”, de “protectores” o de “espíritus auxiliares”.⁶

A diferencia de lo propuesto por Eliade, la definición anterior destaca más allá de las técnicas y actividades del chamán (relaciones especiales con los “espíritus”, capacidades extáticas que permiten el vuelo mágico, la ascensión al Cielo, el descenso a los Infiernos, el dominio del fuego, su acción como psicopompo, ser especialista del alma, etc.)⁷ y nos acerca al chamanismo ya no como una “técnica extática”, como lo es para Eliade,⁸ sino como un sistema, es decir, como un conjunto de reglas y principios, acciones y prácticas enlazadas de manera coherente entre sí. Los límites para definir al chamanismo serían, desde esta perspectiva, menos franqueables.

No se trata de oponerse radicalmente a los planteamientos de Eliade, pues no se puede negar que su obra, para bien o para mal, ha sido la piedra angular de las investigaciones sobre el tema, ni tampoco de caer en “la repetición encantatoria de las Tablas de la Ley Eliadeana”,⁹ sino de pasar de una definición de chamanismo esencialista a un concepto que sirva de herramienta de interpretación, al menos por lo que nos concierne, de la antropología, es decir, llevar el concepto a sus aspectos más

⁶ *Ibid.*, ix.

⁷ Estos puntos son señalados por Eliade como los elementos que conforman la estructura del complejo chamánico en Asia Central y Siberia, por hallarse integrados como una ideología particular. De esto se deriva que el autor considere como “ejemplar típico al chamán de estas regiones” (1992:23).

⁸ Eliade, M., *El chamanismo...*, 25.

⁹ Galinier, J. y Michel Perrin, *op. cit.*, xiv.

finos, a concretar cuáles son los elementos que lo definen, que lo caracterizan, y poder contar con un concepto más acabado con el cual podamos analizar las particularidades de los datos de campo.

Dada la naturaleza de los elementos que conforman la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, es que me apego a la propuesta de Michel Perrin, por lo que coincido con él en cuanto a que el chamanismo es uno de los sistemas destinados a tratar el infortunio y que los grandes principios asociados al él son: 1. una concepción dualista del mundo y de la persona; 2. un tipo de comunicación entre “este mundo” y “el mundo-otro” y 3. una función social, la del chamán, como intermediario entre ambos mundos,¹⁰ pero sobre todo que el chamanismo es “un tipo particular de alianza entre los humanos y los <<dioses>>”.¹¹ El personaje central de estas concepciones sería el especialista, el chamán, pero la coherencia, eficacia y validez de sus prácticas está fundada en las ideas generales de la cosmovisión que son compartidas por todos los miembros de una misma cultura. Al apegarme a los postulados de Perrin, considero –principalmente– que detrás de la actividad de los especialistas de la curación de San Sebastián Tlacotepec subyace una lógica chamánica, definida por los puntos arriba mencionados.

Con la propuesta de Perrin se determina sólo una parte de la problemática, es decir, los elementos vertebrales del “sistema chamánico”, pero falta detallar un punto central: ¿qué características debe poseer un individuo para poder ser considerado, y denominado, chamán?

Eliade observa que los términos definitorios del chamán serían los que caracterizan al de Siberia y Asia Central. Para él considerar a éste como el prototipo del chamán es resultado de que ahí es en donde “este fenómeno mágico-religioso se manifiesta en su forma más completa. Estos chamanismos central-asiáticos y siberianos tienen el mérito de presentarse como una estructura, en la cual elementos que existen difusos en el resto del mundo se revelan ya, en la zona de que se trata, integrados en una ideología particular y haciendo válidas técnicas específicas”.¹²

En la zona definida por Eliade, los chamanes son “elegidos” y como tales tienen entrada en una zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la

¹⁰ Perrin, M., “La lógica chamánica”, 2-12.

¹¹ Perrin, M., *Los practicantes del sueño...*, 7.

¹² Eliade, M., *El chamanismo...*, 24.

comunidad”.¹³ Es un hombre que está separado del mundo de los profanos, justamente, porque se halla en relación más directa con lo sagrado y manipula más eficazmente sus manifestaciones.

La transmisión de la “profesión chamánica” puede ser por vocación espontánea o por herencia, se presentan signos físicos, accidentes insólitos (caer de un árbol, ser mordido por una serpiente, ser tocado por el rayo), apariciones, enfermedades y sueños.¹⁴ En éstos últimos “se presentan seres divinos o semi-divinos quienes le revelan que ha sido “escogido” y lo incitan a seguir de ahí en adelante una nueva norma de vida”.¹⁵

A pesar de haberse presentado las manifestaciones anteriores,

el chamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros chamanes, equivale a una iniciación. En ocasiones, la iniciación es pública y constituye por sí misma un ritual autónomo, pero la ausencia de un ritual de este género no significa de modo alguno que no se efectúe la iniciación: ésta puede realizarse perfectamente en un sueño o en la experiencia extática del neófito.¹⁶

El chamán es “el especialista del trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno”, el cual le permiten el “vuelo mágico” y el dominio del fuego.¹⁷

Entre sus características principales, está la de poseer una relación particular con los espíritus, pues los “domina” “en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, ‘los demonios’ y los ‘espíritus de la naturaleza’, sin convertirse en un instrumento suyo [lo que, según Eliade, lo diferencia del poseso]”.¹⁸

Posee, además, un lenguaje secreto con el cual se comunica con los “espíritus” y, en general, con el mundo sagrado.¹⁹ Determinados espíritus auxiliares se presentan, generalmente, en forma de animales, “en los cuales el chamán puede metamorfosearse. Este animal es su “doble”, su *alter ego*. Este último es “una de las almas del chamán, el

¹³ *Ibid.*, 24.

¹⁴ *Ibid.*, 43.

¹⁵ *Ibid.*, 72.

¹⁶ *Ibid.*, 29.

¹⁷ *Ibid.*, 23-24.

¹⁸ *Ibid.* Los corchetes son míos. Antonella Fagetti, como resultado de su propia investigación etnográfica, plantea que cierto tipo de posesión sería otro de los elementos que conforman el sistema chamánico. Comunicación personal.

¹⁹ *Ibid.*, 93.

alma bajo una forma animal. Los chamanes se afrontan en forma de animales y, si su *alter ego* muere en el combate, el chamán no tarda en morir”.²⁰

En las sociedades chamánicas, él dirige la vida religiosa de la comunidad, y también, y en cierto modo, vela por su “alma”. “Es el gran especialista del alma humana: sólo él la ‘ve’, porque conoce su ‘forma’ y ‘destino’”.²¹ Entre sus funciones, está la de curar “pero los métodos de curación que emplea son de su exclusiva pertenencia”.²² El chamán es el especialista en las enfermedades del “alma”: “Se atribuye entonces la enfermedad al extravío o al vuelo del alma, y el tratamiento se reduce, en suma, a buscarla, a capturarla y a reintegrarla al cuerpo del enfermo”.²³ Por sus experiencias pre-iniciáticas e iniciáticas

conoce el drama del alma humana, su inestabilidad, su inseguridad; conoce, además, las fuerzas que la amenazan y las regiones a las que puede ser llevada. Si la curación chamánica exige el éxtasis es justamente porque la enfermedad se concibe como una alteración o una enajenación del alma.²⁴

Eliade agrega que en las sociedades en donde no interviene la suerte inmediata del alma, donde no se considera que ésta se puede perder, que las almas de los muertos no deben ser guiadas a su destino *post-mortem*, pues también actúa como psicopompo, en donde no se requiere de una experiencia extática (viaje cielo o al infierno) con un fin determinado, “el chamán no es indispensable. Una gran parte de la vida religiosa se desenvuelve sin él”.²⁵

Perrin, por su parte, considera que el chamán, manifiesta señales de vocación, las cuales son definidas según cada cultura. El individuo queda asignado por el “mundo-otro” que lo elige para ser chamán, “llegando hasta imponerle un verdadero cambio de estado. En muchas sociedades, las señales de la vocación son reacciones específicas del cuerpo a los alimentos y a la enfermedad, una propensión a los sueños, una sexualidad particular, etc”.²⁶ A lo largo de la vida del chamán, se presenta “una red de señales reiteradas y de <<síntomas significativos>> que se van tejiendo en torno al futuro

²⁰ *Ibid.*, 92.

²¹ *Ibid.*, 25.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 180.

²⁴ *Ibid.*, 181.

²⁵ *Ibid.*, 25.

²⁶ Perrin, M., *Los practicantes del sueño...*, 107.

chamán. La acumulación progresiva de indicios –fobia, enfermedad o buenos sueños– en cada nuevo acontecimiento revela su permeabilidad al “mundo-otro”.²⁷

Perrin no menciona en específico el éxtasis, pues lo estima una de las categorías “más imprecisas de la psicología”.²⁸ Sin embargo, considera que los sueños y el consumo de sustancias enteogénicas son los medios que emplea el chamán para entrar en contacto, a voluntad, con el “mundo-otro”.²⁹

Al igual que Eliade, el autor precisa que los chamanes están dotados de “espíritus auxiliares” originarios del “mundo-otro” que pueden ser almas de chamanes o de muertos, o espíritus especiales, o “dobles mágicos” de los mismos chamanes, etc. “Por mediación de ellos, el chamán conoce las causas de las desgracias y puede negociar de manera efectiva con los seres del “mundo-otro” que las ocasionaron a que las anuncian”.³⁰ Puede ponerse en un estado de receptividad al “mundo-otro” de manera voluntaria e intervenir en él, por lo que actúa como intermediario entre los humanos y los seres del “mundo-otro”.

La principal tarea del chamán es obtener del “mundo-otro” la liberación del alma de su paciente si se trata de una enfermedad debida a su detención, o bien la neutralización o la extracción de los elementos patogénicos que ha introducido en su cuerpo.³¹ Para ello emplea como técnicas el exorcismo y el endorcismo.³²

Las características que tanto para Perrin como para Eliade configuran la personalidad y las actividades del chamán dan muestra de que, más allá de las particularidades culturales, de las diversas vestiduras con las que se presenta la lógica chamánica, existen elementos centrales que dan luz sobre el verdadero esqueleto de este sistema. Las coincidencias entre las premisas de dos autores, con enfoques totalmente diferentes en el análisis del chamanismo –el de Eliade como historiador de las religiones y fenomenólogo y el de Perrin como etnólogo– prueban que existen elementos fundamentales para definir tanto al sistema chamánico como al de su actor central: el chamán.

Desde mi perspectiva, para hablar de la existencia de una lógica chamánica en una sociedad, sería necesario partir del análisis de las nociones sobre el ejecutor de las ideas y prácticas que conformarían al chamanismo. Por ello considero que para que un

²⁷ *Ibid.*, 114.

²⁸ *Ibid.*, 105.

²⁹ *Ibid.*:115.

³⁰ Perrin, M., “La lógica chamánica”, 7-8 y *Los practicantes del sueño*, 140.

³¹ Perrin, M., “La lógica chamánica”, 8.

³² Perrin, M., *Los practicantes del sueño*, 103.

individuo pueda ser definido, desde el punto de vista antropológico, como chamán debe presentar una clara función como manipulador del infortunio y actuar a voluntad en el “mundo-otro” con el fin de reestablecer el orden ideal del universo.

Por su contacto con el ámbito sagrado, este individuo es considerado por su comunidad un “hombre de saber”, “un especialista de los sueños” o “una persona que “sabe ver””, términos que apelan a su capacidad de conocer otros ámbitos de la realidad –mediante los sueños o el consumo de sustancias enteogénicas– velados, parcial o totalmente, para el resto de la comunidad.

Desde su infancia, y aun antes, presenta señales que manifiestan que ha sido elegido por el “mundo-otro” para actuar como intermediario. Por ello debe pasar por un proceso de iniciación, aprendizaje y otorgamiento de poderes que no se realiza sólo en el mundo humano, sino que se lleva a cabo, también, en el “mundo-otro”, esto último constituye el punto central para que las actividades del chamán tengan un reconocimiento social.

Una de sus funciones principales sería la de ser “un especialistas del alma”, ya sea como terapeuta o como psicopompo. Será el encargado de ubicarla, asirla y devolverla al cuerpo al que pertenece, por medio de una serie de rituales. Pero sobre todo, el chamán es partícipe de una cosmovisión que comparte con el resto de su comunidad, lo que le permite manejar las mismas categorías simbólicas sobre el cosmos, la persona y el infortunio.

La premisa de Perrin sobre el sistema chamánico, es decir, la concepción dual del mundo y la persona, ha sido abordada ya en los capítulos anteriores. El planteamiento central de este capítulo es abordar las particularidades del *ixtlamatki*, especialista de la curación de San Sebastián Tlacotepec, quien por las características que presenta como especialista se acerca a la definición de chamán.

LOS MANIPULADORES DEL INFORTUNIO: BRUJOS-NAGUALES Y CURANDEROS

En todas las sociedades humanas la manipulación del infortunio se vuelve asunto de unos cuantos miembros de la sociedad. Este planteamiento es plenamente congruente si partimos del supuesto de que en muchas culturas el origen de éste se halla en el ámbito no humano, en el del “mundo-otro”: el de lo sagrado por excelencia.

La naturaleza de lo sagrado es siempre ambivalente: *fasta* y *nefasta*. Como menciona Caillois, “de lo sagrado espera el creyente todo el socorro y todo el éxito. El respeto que le muestra está hecho de terror y de confianza”.³³ Se considera que el ámbito de lo sagrado es el origen de las calamidades y del bienestar que en su vida cotidiana –individual y social– enfrenta un ser humano. Los símbolos sagrados, señala Geertz, no apelan sólo a valores positivos, sino también a los negativos. “Dichos símbolos apuntan no sólo hacia la existencia del bien sino también hacia la del mal y hacia el conflicto entre ambos”.³⁴

El contacto con este ámbito de la realidad se vuelve, por tanto, tarea de sólo algunos miembros de la comunidad. No cualquier individuo posee la fortaleza anímica, los conocimientos, las habilidades y, sobre todo, el llamado de la divinidad para entrar en contacto con el mundo de lo sobrenatural. Las deidades elegirán al intermediario con el mundo de los humanos y su propia sociedad lo validará.

En sociedades en las cuales los diversos investigadores han señalado la existencia de la “lógica chamánica”, el manejo del infortunio incluye otros ámbitos de la vida humana que van más allá de las cuestiones vinculadas con la salud y la enfermedad.³⁵ Sin embargo, en las tradiciones mesoamericanas el grueso de las funciones de ciertos especialistas, posiblemente identificados como chamanes, se centra en los problemas vinculados con las enfermedades del alma (el espanto, por ejemplo) y la brujería. En algunos casos, como el de los graniceros, las funciones incluyen, además, el manejo de las fuerzas naturales.³⁶ Independientemente de las actividades desempeñadas, la constante es que estos especialistas son los “orquestadores de las fuerzas del alma. Los chamanes, buenos y malos, manipulan las motivaciones de seres que interactúan en una sociedad que contiene participantes humanos y sobrehumanos”.³⁷

En el caso concreto de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, las prácticas de los especialistas rituales se centran en el tratamiento de la enfermedad y –aunque

³³ Caillois, R., *El hombre y lo sagrado*, 14-15.

³⁴ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, 121.

³⁵ Por mencionar sólo algunos ejemplos, entre los tukano las funciones del chamán incluyen la curación, la propiciación de la suerte en la caza y la pesca, los rituales del ciclo de vida y la protección del grupo (Reichel-Dolmatoff, G., *El chamán y el jaguar...*, 82). Asimismo, en Siberia, en Norteamérica y en otros grupos de Sudamérica, las funciones del chamán van más allá del mero ámbito de la curación. Véase, Eliade, M., “Shamanism”, 208-223.

³⁶ Para una perspectiva general sobre el tema de los graniceros, véase Albores, B. y Johanna Broda, *Graniceros...*

³⁷ Dow, J.W., *The shaman's touch...*, 20.

abiertamente no lo reconocen— en provocarla mediante la brujería. Esto no significa que todos los curanderos puedan incluirse en una misma clasificación, pues entre ellos poseen características particulares que los diferencian no sólo del resto de los individuos sino de otros especialistas de la curación. Este punto es uno de los temas centrales en cuanto a la problemática del chamanismo, pues analizando los datos de campo, no sólo de la comunidad de estudio, sino de otras regiones de Mesoamericana, se observa la presencia de una especialización entre los médicos tradicionales, por lo que es evidente que no todos, pese a atender problemas de salud, poseen los mismos conocimientos y habilidades. Sólo un grupo de ellos está en contacto directo con el “mundo-otro”, son los elegidos, son ellos quienes poseen el “don” de curar, quienes han tenido nacimientos e infancias diferentes a las del resto. En esta categoría encontramos a los *ixtlamatkeh*,³⁸ es decir, a “los que saben ver”, y a los brujos-naguales, los antagonistas de los primeros. Éstos últimos provocan el infortunio, los primeros reestablecen el equilibrio del individuo enfermo, restaurando, así, su salud.

En el discurso de los participantes de la cosmovisión nahua de la zona de estudio existen dos planteamientos al respecto, que aunque parecieran contradictorios son plenamente congruentes en la lógica de su visión del mundo. Por un lado se propone, fundamentalmente por los *ixtlamatkeh* mismos, que ellos sólo se dedican a curar y a realizar prácticas adivinatorias para recuperar objetos, animales o personas extraviadas, que les está totalmente vedado ocasionar el mal, esa es una actividad exclusiva de los brujos-naguales. Sin embargo, los miembros de la comunidad aseveran que en realidad la capacidad de dañar es atributo inherente de quienes saben curar, y esto no es de sorprender, pues nada ni nadie, ser humano o divinidad, es plenamente bueno o malo. Es una cuestión ética distinta a la del pensamiento cristiano, en la que Dios y el Diablo encarnan —sin posibilidad de duda— el bien y el mal, respectivamente.

³⁸ Sg. *Ixtlamatki*. Una traducción aproximada sería “El que sabe con los ojos”, por correspondencia “El que sabe ver” o “El que conoce la superficie [de las cosas]”. Molina traduce el término como “sabio que usa la razón y es experimentado” o “prudente y cuerdo, o el que hace gestos y visajes”. (1992:48r). En realidad la palabra es sumamente compleja en cuanto a su significado. La palabra *ix[tli]*, que encontramos al inicio del sustantivo, según señala López Austin, está relacionada con el campo del conocimiento e incluye funciones de la percepción. Él traduce *ixtlamati* como “conocer las cosas por medio de la percepción”. Asimismo, propone que el *ixtli* podría ser considerado como órgano de percepción cuando se refiere a procesos de conciencia. Otra de las acepciones de *ixtli*, es la de “ojo” y “rostro”, por lo que “en cuanto al sentido del tropo, debemos entender que [*ixtli*] se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior. El tropo hace referencia a las funciones anímicas del corazón y de los ojos”. (1996, I:213-215).

Aunque en la comunidad no tuve la oportunidad de trabajar directamente con un brujo-nagual, es decir, con nadie que se asumiera personal y abiertamente como tal, ninguno de los *ixtlamatkeh* a quienes pude entrevistar estuvo exento de ser acusado por otros *ixtlamatkeh* o miembro de la comunidad de serlo. Esta ambivalencia en la actividad de los especialistas rituales se debe al ámbito de acción en el que se mueven, a la naturaleza dual de lo sagrado con el cual están en contacto constante, por ello se les teme al mismo tiempo que se les respeta, igual que sucede con las deidades y los habitantes del “mundo-otro”. Los *ixtlamatkeh* y los brujos-naguales son seres transcategoriales, como llama Julliete Rouillet a los chamanes del área maya,³⁹ son “persona y espíritu”, como define don Miguel a los curanderos de Tlacotepec de Díaz. Ambos encarnan la dualidad que caracteriza y define al universo.

Las referencias hechas a las actividades de los brujos-naguales fueron siempre indirectas, los *ixtlamatkeh* nunca se refirieron a ellas en primera persona. La mayor parte de la información sobre los quehaceres de los brujos-naguales fue resultado de acusaciones directas a otros *ixtlamatkeh*. En otras ocasiones se trató de narraciones sobre la experiencia de familiares o amigos quienes sufrieron en carne propia la acción maléfica de un brujo-nagual.

No puedo afirmar abiertamente que todos los *ixtlamatkeh* se dediquen a ocasionar el infortunio, pero basta con señalar que la duda está siempre presente para los miembros de la comunidad. Rosa, hija de doña María, quien es partera de Tlacotepec de Díaz, me comentó mientras compartíamos los alimentos: “Todos los curanderos, hasta mi mamá, saben hacer daño. Eso te lo digo porque ellos saben curar la enfermedad, por eso mismo pueden enfermar. Saber quitar [la enfermedad] es lo mismo que saberla poner”. Me parece importante dejar de lado la aseveración de esta premisa, no es importante, por lo menos en lo que a esta investigación concierne, determinar quién es el ejecutor del bien o del mal, sino destacar que ambos –“buenos” y “malos”– son preparados y elegidos para establecer un contacto permanente con lo sagrado. La decisión de cómo ejecutan su conocimientos y poderes depende de ellos, pero sobre todo de las circunstancias.

³⁹ Rouillet, J., “Espacio ordenado, espacio dilatado...”, 317.

LOS IXTLAMATKEH: ESPECIALISTAS DE LAS ENFERMEDADES DEL ALMA

Las prácticas y conocimientos de los sistemas médicos de los pueblos tradicionales son plenamente lógicos y efectivos porque se sustentan en una misma visión del mundo. Las nociones sobre la persona, los habitantes de la naturaleza y el origen de la enfermedad constituyen los planteamientos vertebrales para hacer efectivo un sistema médico. Si bien es cierto que la cosmovisión es compartida por todos los miembros de un grupo social, no hay que perder de vista que “las elaboraciones más articuladas y finas de la cosmovisión nahua son terreno de algunos especialistas, a quienes la colectividad les reconoce una autoridad especial en la materia”.⁴⁰ Este conocimiento especializado se ve plasmado en el dominio que éstos tienen del ritual, la concretización por excelencia de los conceptos planteados por la cosmovisión.

Diferentes son las especialidades médicas que encontramos en San Sebastián Tlacotepec. Al igual que en la época prehispánica existen diferentes apelativos tanto para los especialistas como para las técnicas empleadas por éstos. Los nahuas prehispánicos les llamaban *ticitl* (pl: *titici*), eran “los médicos” en el sentido más general del concepto. Los españoles –conquistadores y evangelizadores– mantuvieron una actitud ambigua frente a ellos. Por un lado, los catalogaron de idólatras, sátrapas, zahoríes, herejes y supersticiosos, pues era en sus actos y conocimientos en donde se veían cristalizados los planteamientos básicos de la cosmovisión nahua y el ámbito idóneo para encontrar ahí los “engaños” del Diablo. Por otro lado, fue reconocido el gran conocimiento que éstos tenían sobre las propiedades curativas de plantas, animales y minerales, mismos que fueron descontextualizados de la cosmovisión en la que se insertaban, con mayor frecuencia cuando éstos iban acompañados de procedimientos rituales.

Las particularidades que las actividades de los *titici* pudieron haber tenido se disolvieron ante los ojos de los españoles. Las diferentes denominaciones que se les asignaba en los textos coloniales llevaron a considerar que bien podrían tratarse de técnicas empleadas o de especialidades. A partir de la ordenación sistemática de las diferentes apelaciones que hacían referencia a ellos, fue que tanto Alfredo López Austin (1967) como Noemí Quezada (2000) lograron agruparlos y darnos un panorama

⁴⁰Lupo, A., “La cosmovisión de los nahuas...”, 364.

general, concluyendo que: “los nombres corresponden al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada ejercía una persona”.⁴¹

Algo importante que hay que señalar es que las diferentes técnicas mencionadas en Sahagún, de la Serna y Ruiz de Alarcón hacen referencia a un ámbito importante de clasificación de los *titici*, un ámbito fuertemente vinculado con la concepción prehispánica sobre el origen de la enfermedad. La separación se produjo entre:

los dedicados al descubrimiento y curación de los males que tenían por origen una influencia sobrenatural y que usaban, claro está, procedimientos mágicos; los que curaban por medios empíricos independientemente de la posibilidad de auxiliarse de oraciones; los que ligaban estrechamente ambos medios, y los que pretendían curar sólo por los medios mágicos, sin que las enfermedades tuvieran carácter predominantemente sobrenatural.⁴²

Esta sería la idea más general con la cual se pueden explicar las diferencias mencionadas, los diferentes ámbitos que explicaban la enfermedad eran determinantes para elegir qué técnica era la adecuada; como respuesta a una etiología múltiple tenemos un sistema médico con una serie de técnicas, también, múltiples.

Es también importante considerar el origen atribuido a los conocimientos de estos individuos. Una parte la conforma el aprendizaje heredado de padres a hijos o aquél obtenido a un nivel “institucional”, el del *calmecac*, por ejemplo. Otra parte, de suma importancia, era la adquisición por revelación o predestinación. “Los conocimientos médicos adquiridos por gracia, si bien no son excepcionales, son privilegio de unos cuantos predestinados”.⁴³ Esta diferencia planteaba una postura distinta de unos y otros frente a la enfermedad. Quienes habían sido “elegidos” estaban capacitados, y reconocidos por la sociedad, para curar cierto tipo de enfermedades, aquellas cuya etiología se atribuía a los dioses o la maldad de otros individuos, una etiología de orden “no natural”.

En el caso particular de San Sebastián Tlacotepec, existen diferenciaciones similares a las que he mencionado para la época prehispánica que determinan el proceso por el cuál una persona llega a ser curandero, la forma de adquisición del conocimiento y el tipo de padecimiento que está “destinado” a atender. A grandes rasgos se puede hacer una diferenciación, para el caso específico de Tlacotepec, que depende

⁴¹ López Austin, A., “Cuarenta clases de magos...”, 87.

⁴² *Ibid.*, 107-108.

⁴³ Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia...*, 83.

–fundamentalmente– de los medios a través de los cuales llegaron a ser *tepahtikeh*, nombre genérico con el que se designa “al que cura”.

A lo largo de la investigación etnográfica se registraron cuatro tipos de especialidades, algunas veces llevadas a cabo por una misma persona. Por un lado encontramos a los hueseros (*teomipahtikeh*) y a una especialización muy cercana a ésta, pero con un campo de acción más amplio, me refiero a la *tepachovani*, “la que aprieta a la gente”. Aunque más que la especialización propia de una persona parece en algunos momentos más bien una técnica que se comparte con el huesero y la partera. La *tepachovani*⁴⁴ atiende problemas vinculados con el sistema óseo, como el huesero, pero además problemas relacionados con el periodo post-parto, como la partera. Problemas infantiles como el empacho y la caída de mollera, pero, a diferencia de esta última, no atiende partos.

Los hueseros y la *tepachovani* adquirieron sus conocimientos a partir de la observación y la experimentación, incluso del autotratamiento. Los sueños no ocuparon ningún papel en su formación. En un esquema clasificatorio a partir del origen de los conocimientos, estarían en el polo meramente empírico, la revelación es totalmente ajena a ellos. Esto se refleja en sus técnicas, básicamente manuales, donde el ritual no está presente, o al menos no de manera explícita. No se vinculan con el “mundo-otro” y reconocen no estar capacitados para ello.

La partera,⁴⁵ *temakixti*,⁴⁶ ocupa, según mi perspectiva, un lugar intermedio entre dos categorías: una totalmente empírica y otra donde la revelación y la entrega del “don” durante los sueños marca el inicio de la actividad. Las parteras nacieron con el don y, llegado el momento, tuvieron un sueño en el cual les eran entregados los conocimientos propios para llevar a cabo su labor. A pesar de esto no tienen ninguna vinculación con el “mundo-otro”, más allá del que puede experimentar cualquier individuo.

Los *ixtlatmatkeh* se especializan en aquellos males cuyo origen no se considera “natural”, sino que son atribuidos a las fuerzas del “mundo-otro” y a la potencialidad

⁴⁴ Me refiero en este caso particular a “la *tepachova*” porque es una mujer la especialista.

⁴⁵ Quiero señalar que en Tlacotepec hay quien, además de tener esta especialidad es *ixtlatmatki*. En el análisis que hago de las especialidades, estoy suponiendo como casos prototípicos aquellos en el que el curandero tiene sólo la especialidad a la que me estoy refiriendo.

⁴⁶ “La liberadora”.

humana de dañar.⁴⁷ Relegan a un papel poco importante la adquisición de conocimientos de una forma empírica o por herencia, fundamentando que su saber es resultado sólo de la elección divina. Narran haber nacido con el don e, incluso, haberlo manifestado desde antes de su nacimiento. Los sueños son fundamentales en su actividad, pues a través de ellos aprendieron, recibieron el don de manos de la Virgen o los Santos, incluso del Papa, recuperan el *tonal*, diagnostican y siguen aprendiendo. Están en constante contacto con los seres del “mundo-otro” y se saben, y la comunidad los sabe, capacitados para ello. Lógicamente, puede ser que abarquen ámbitos propios de otros especialistas, pero nunca sucederá lo contrario.

Como veremos, las características en la formación y aprendizaje de los *ixtlamatkeh* los colocan no sólo en una categoría particular de especialistas, sino, además, de seres humanos. La concepción humana sobre la existencia de un ámbito sagrado, de acceso restringido a unos cuantos miembros de la sociedad, invisible y misterioso, es una de las principales características del pensamiento de los pueblos indígenas actuales. El pensamiento mágico-religioso se sustenta en la plena convicción de que la realidad no se agota en todo aquello que perciben nuestros sentidos. En la perspectiva de los pueblos tradicionales, que ordenan su visión del cosmos desde la noción de lo sagrado, éste está constituido por el ámbito de lo sobrenatural, que se complementa con el de la vida ordinaria. Ambos, de manera conjunta y simultánea, conforman la realidad, realidad que se construye socialmente y sobre la cual se formulan los planteamientos de la cosmovisión.

Por su naturaleza sagrada, la comunicación con lo sobrenatural debe darse mediante un grupo “elegido”: el de los *ixtlamatkeh*. Ellos han adquirido la facultad de actuar en ambos ámbitos del cosmos. Por medio de la elección divina, de la iniciación, de su aprendizaje, son los individuos encargados de transmitir los mensajes entre los dos aspectos del cosmos.

Son ellos quienes tienen los conocimientos necesarios para interactuar con el mundo sobrenatural sin poner en riesgo su propia vida. Los *ixtlamatkeh* regulan las relaciones entre ambos mundos. Descubren la razón de ser de las cosas, el orden que rige la vida de la naturaleza y de los humanos, los encargados de mantener el equilibrio entre ambos. El principal papel de estos especialistas es el de intermediarios. A través

⁴⁷ La enfermedad que ocupa el grueso de las actividades de los *ixtlamatkeh* es el espanto. Por las características de este padecimiento, su diagnóstico y tratamiento es considerado como una enfermedad de origen sobrenatural. Véase, Romero L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*

de ellos, ambos ámbitos se comunican, simplemente porque se ha establecido una alianza entre este mundo y el “otro”. Ellos entran en contacto cotidiano con el “mundo-otro”, lo conocen con el mismo grado de detalle que conocen su pueblo. Son, en cierta medida, también habitantes de aquél mundo. Penetran en él para conocer la causa primera de los malestares de sus pacientes y es “allá” en donde encuentran la cura de las enfermedades. Este acceso cotidiano los dota de los detalles para decir cómo es aquél espacio, qué sucede en él, cómo está ordenado, cuál es la verdadera forma del alma humana. Lo que está vedado a los ojos de los legos es perfectamente visible para ellos. No sólo son los ejecutores de los rituales de curación, sino quienes poseen las versiones más elaboradas sobre estos temas. Por ello necesitan de una condición humana distinta, ser elegidos y prepararse para interactuar entre ambos mundo, para ello será necesario un largo proceso, un proceso de iniciación.

Sólo a este grupo de especialistas podría denominárseles chamanes. Aunque todos curan, sus ámbitos de acción son radicalmente distintos. Los primeros atienden los malestares del cuerpo; las parteras traen al mundo a los seres humanos, pero sólo los *ixtlamatkeh* recuperan el *tonal* que ha perdido la persona espantada, saben cuál es el paradero de objetos y personas perdidas, conocen e interactúan con los *alter ego*, sólo ellos actúan por designio divino.

Esta investigación fue realizada con la participación de siete *ixtlamatkeh*, tres mujeres y cuatro hombres. Además de contar con la historia, narrada por las madres y parientes, de tres niños, dos hombres y una mujer, que se considera poseen el “don” de curar.

EL PROCESO DE INICIACIÓN

A lo largo de la historia de la antropología uno de los temas que han ocupado un lugar central es el de los “rituales de iniciación”. Los diferentes acercamientos al tema han hecho que esta categoría antropológica abarque una gran cantidad de eventos tanto individuales como sociales, que incluye desde los rituales de pubertad hasta aquellos que son llevados a cabo para ingresar a sociedades secretas.

Según Van Gennep (1986), la iniciación es una categoría mucho más amplia, que comprende, no sólo las ceremonias que dan acceso a las clases de edad y a las sociedades secretas, sino también aquellas que acompañan la entronización del jefe o el rey o la ordenación del sacerdote o el mago. En este tipo de iniciaciones, ubico el caso

de los *ixtlamatkeh*, el cual nos lleva a plantear particularidades en la definición más general de iniciación. El problema es descubrir en qué momento, en dónde y en qué consiste el “rito iniciático”, si es que éste está presente. Teniendo en cuenta, principalmente, que como señala Mallart para el caso de los terapeutas del Camerún,

el momento culminante de estas iniciaciones individuales se realiza precisamente en un mundo no humano, de orden mítico, en el cual tienen lugar las “verdaderas” iniciaciones, aquellas que ponen a los candidatos en contacto directo con el mundo sobrenatural del cual emanan los saberes y poderes que reciben.⁴⁸

El objetivo central de toda iniciación es alcanzar una mutación ontológica en el individuo, el neófito –después del proceso de iniciación– se torna como un ser diferente, se convierte en “otro”. Desde el inicio de su vida el futuro *ixtlamatki* se encuentra en una condición diferente al del resto de los miembros de su sociedad, el proceso de iniciación tendrá como finalidad consolidar esta diferencia existencial. El *ixtlamatki* es un ser que deberá hacer frente a una serie de circunstancias que pretenden realizar en él un cambio ontológico paulatino.

En el caso particular de los *ixtlamatkeh* de San Sebastián Tlacotepec no es posible hablar de la existencia de un solo rito iniciático. La iniciación, entendida como el conjunto de ritos y enseñanzas cuyo objetivo es producir un cambio en la condición religiosa y social del iniciado,⁴⁹ debe ser pensada como un proceso, mismo que inicia con la elección y finaliza con la puesta en práctica de sus conocimientos. Como señala Perrin, la iniciación chamánica “es el conjunto de acaecimientos que significan la transformación de un ser dotado aleatoriamente de poderes <<sagrados>> en alguien que puede volverse voluntariamente <<sagrado>> y comunicarse con el “mundo-otro”.⁵⁰ Evidentemente, como veremos en las siguientes líneas, existen dos momentos fundamentales, en los cuales es más evidente la búsqueda de este cambio existencial en el iniciado. El primero de ellos, “la entrega del *xochitlalli*” ritual en el que se “sella” la alianza con el mundo sobrenatural y el segundo, lo que podríamos denominar “el sueño confirmatorio”, con el cual se pone en marcha –definitivamente– su actividad terapéutica.

⁴⁸ Mallart, L., “El lenguaje de la iniciación”, 14.

⁴⁹ Eliade, M., *Nacimiento y renacimiento...*, 10.

⁵⁰ Perrin, M., *Los practicantes del sueño...*, 125.

EL ITINERARIO DEL INICIADO

LA SEÑAL DE LA ELECCIÓN: EMBARAZOS Y NACIMIENTOS DIFERENTES

La elección de un individuo como *ixtlamatki* es hecha por la divinidad. Los actuales curanderos de la comunidad reconocen que no fueron ellos quienes eligieron “ese trabajo”, y el hecho de que sus padres o abuelos hayan cumplido el mismo rol carece de importancia, por lo que la herencia no es considerada como condición determinante. La predestinación, es decir, la designación por voluntad divina del destino de un individuo para realizar una actividad específica, es un elemento determinante en la actividad terapéutica de los *ixtlamatkeh*. Ellos no aprendieron a ser curanderos, fueron elegidos por Dios para ello.

La predestinación se hace evidente a los familiares más cercanos del elegido, mediante dos tipos de señales: la salida del vientre materno y el nacimiento con “ropita”; la presencia de una no excluye la de la otra, siendo posible, en ocasiones, encontrar ambas en el caso particular de un solo individuo. La existencia de alguna de estas señales durante el embarazo o el alumbramiento, significa la posesión del “don” (*ixtlamachilistli*). Esto no es una muestra definitiva de que el individuo elegido será *ixtlamatki*, es –más bien– una información que se interpretará *a posteriori*. En su vida se tendrán que presentar otras señales que confirmen estas primeras.

La señal más relevante de la elección es “la salida del vientre materno”, ésta se presenta después del tercer mes de gestación.⁵¹ Doña Socorro narra:

Cuando mi mamá estaba embarazada, cuando tenía como ocho meses, yo me salía de su panza. Cuando ella estaba dormida, me iba a los cerros a ver a las personas que estaban ahí. Mi *tonal* salía y cuando regresaba de caminar allá, ella despertaba. Eso me contaba que le pasaba antes de que yo naciera. Mi mamá le preguntó a la partera por qué pasaba eso, le dijo que porque cuando yo creciera iba a poder curar.⁵²

Al igual que sucede en la actualidad, durante la época prehispánica la predestinación podía manifestarse antes del nacimiento, como en el caso de los *Tlacatecólots*, quienes “dicen que para nacer cuatro veces desaparecía del seno de su madre, como si ya no estuviera encinta y luego se dejaba ver. Cuando había crecido y

⁵¹ Se dice en la comunidad que hasta antes de los tres meses sólo hay agua en el vientre de la madre. Es con la llegada del *tonal* que se conforma al ser humano. Las parteras consideran que hasta antes del tercer mes, todos somos como ranas. La llegada del *tonal* se confirma con los primeros movimientos que siente la mujer embarazada.

⁵² *Ixtlamatki*. Tlacotepec de Díaz, junio 2003.

era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era el arte y manera de acción”.⁵³ Durante la Colonia se registró el caso de una mujer embarazada de seis meses quien:

Un día después de media noche despertó y se halló el vientre sin la criatura concebida, al darse cuenta, asustada gritó buscándolo y exigiéndole al marido que se lo devolviese. Más tarde le explicaron que este suceso era el presagio de que sería *zahorí* y que “<<los *sauríes* a los seis meses de concebidos en el vientre materno, estando dormida la madre, salen del vientre a buscar las gracias y que éstas halladas vuelven>>”.⁵⁴

La sorprendente similitud entre los casos señalados y el dato etnográfico de San Sebastián Tlacotepec, nos permite manifestar la existencia de una continuidad de pensamiento sobre la validación de los conocimientos en los pueblos indígenas del país y la importancia de estas manifestaciones en la vida del individuo predestinado.

En la actualidad, este evento no sólo se interpreta como una señal de la elección, sino que inicia la estrecha relación que los *ixtlamatkeh* mantienen con el “mundo-otro”. Ellos, los individuos que abandonan el vientre materno durante la noche, se dirigen al interior de los cerros. Su *tonal* abandona el cuerpo de la madre para conocer cómo es el “mundo-otro”, representado en la cosmovisión de los nahuas de Tlacotepec como el interior del *Kovatepetl*, la montaña sagrada. Don Miguel menciona: “Cuando una mujer siente que tiene vacía su panza es porque el *tonal* de su hijo se va al monte. Allá conoce a otras personas que también van a ser curanderos, van a andar por el [interior del] cerro. Su espíritu se va para allá. Cuando ya va amaneciendo su *tonal* regresa, la señora despierta porque su hijo ya regresó”. Doña María explica en el mismo tenor:

Los niños que nacen con el don, salen de la panza de la mamá. Van a encontrarse con otros de sus compañeritos que tienen el don. Si la mamá se espanta el niño ya no regresa. Él quiere volver a su “cuevita” [el vientre materno], pero como ella no se vuelve a dormir la encuentra cerrada. Entonces se va con su *tonalikni* y se queda allá [en el interior del cerro]. Ya no se vuelve persona, sino se convierte en animalito. Por eso, luego hay “partos de mula”, no nacen niños de de veras, sino como carne, tienen su corazón y late, pero no son personas, porque el niño ya no está presente, ya está en el monte.⁵⁵

Estas ideas son fundamentales, pues con esta experiencia se inicia un aspecto que definirá la experiencia cotidiana de los *ixtlamatkeh*, el ir y venir entre este mundo y el otro. Desde este momento empieza el reconocimiento de un espacio en el que actuará

⁵³ Sahagún, B., *Historia general de las cosas de Nueva España*, 904.

⁵⁴ Quezada, N., *Enfermedad y maleficio*, 35.

⁵⁵ Tlacotepec de Díaz, abril 2003.

durante toda su vida como especialista de la curación. Su *tonal* aprende cómo es aquel mundo, un mundo que desde ese momento no le puede ser ajeno.

El segundo tipo de señal es el nacimiento con “ropita” (*itlakentsi* o *ikotontsi*).⁵⁶ Si ésta es blanca el pequeño se dedicará a curar, mientras que si es negra su porvenir será el contrario, pues está destinado a dañar.

Cuando la partera recibe al recién nacido y observa lo anterior, lo comunica a la madre y, a partir de este momento, recibirá un trato especial. Aunque me ha sido imposible presenciar un acontecimiento de este tipo, se señala lo siguiente:

Cuando un niño nace con su “ropita”, no se la debemos de quitar; él lo tiene que hacer solito, y luego ir a guardar al cerro. Después de que la mujer se alivia nadie debe verlos. A él lo ponen en una cajita de cartón o un tenate, ahí pasa siete días o más, lo que él se tarde en volver del cerro. Cuando ya fue a guardar su “ropita” entonces toca la caja. Después ya le pueden dar de mamar, y la gente lo puede ir a visitar, antes es malo, porque hay mucha gente envidiosa y pueden hacer que se muera.⁵⁷

Este suceso determina, igual que el anterior, el estrecho vínculo entre los *ixtlamatkeh* y el “mundo-otro”. Durante los siete días que se mantiene ausente de este mundo se encuentra en el interior del cerro. Allí es alimentado, por ello no puede ser alimentado por su madre. En este mundo sólo permanece su cuerpo que, como ya hemos mencionado, por su naturaleza no puede acceder al “mundo-otro”. El cuerpo se queda aquí, en la tierra, mientras su *tonal* se encuentra allá. No puede ser visto, porque en realidad está ausente, porque no es un ser humano completo, sólo es un cuerpo vacío.

A causa de la cada vez más frecuente presencia de los servicios de salud estatales, el alumbramiento tradicional da paso a la atención en la clínica de salud. Con esto, el tipo de información al que ponía particular atención la partera queda anulado ante la urgencia de pesar y limpiar al recién nacido. Algunos decesos repentinos durante los primeros meses de vida, sin razón aparente ante los ojos de los padres y familiares, son, en ocasiones, interpretados a la luz del inadecuado tratamiento de la “ropita” de los niños con don:

Mi hijo tenía ya dos meses, de repente se enfermó y no supimos qué le pasó. Mi esposo lo llevó con el curandero y le dijo que había nacido con su “ropita”. En la clínica no nos dijeron nada y no tuvimos cuidado. Esas cosas son muy “delicadas”. Mi niño no

⁵⁶ Ropa o camisa. Los informantes la describen como una “telita” que recubre el cuerpo entero del recién nacido. Algunas veces sólo cubre la cabeza o la espalda, en otras, por el contrario, cubre el cuerpo entero y llega a ser descrita como un saco que impide, incluso, que el pequeño pueda ver.

⁵⁷ María, partera. Tlacotepec de Díaz, enero 2003.

aguantó sin su “ropita” y se murió. Iba a ser curandero, pero ya no pudo trabajar porque se le perdió su don.⁵⁸

La “ropita” de los individuos elegidos por la divinidad constituye la representación material del don, a través de ella éste se objetiva, es la “marca” de la elección. Es materia sagrada que debe recibir un trato especial. El espíritu del recién nacido la coloca como ofrenda en la Montaña Sagrada, ahí donde habita el doble animal de todos los habitantes de San Sebastián: el *Kovatepetl*.

Las señales de la elección, sea la salida del vientre o la “ropita”, deben mantenerse en secreto, la rápida divulgación de esta información pone al recién nacido en peligro. La constante amenaza que constituyen los antagonistas de los curanderos, los brujos-naguales, ocasiona que, por lo general, esta información quede resguardada en la intimidad de la familia. Éstos buscarán dañar al menor, atraparlo en sus salidas nocturnas y perderlo, ocasionando así su muerte. Es una lucha entre el bien y el mal.

Dada la vulnerabilidad del menor, es necesario protegerlo, fundamentalmente, mediante procedimientos mágicos. Anteriormente se acostumbraba “encorralar” a su *alter ego*. A pesar de ser, lamentablemente, una práctica perdida ahora, los *ixtlamatkeh* de mayor edad recuerdan que esto constituyó parte importante de su protección.

Cuando un niño nacía con el don, el curandero le hacía un corral en el cerro [se refiere al interior]. Su espíritu [el del *ixtlamatki*] salía en las noches y buscaba en donde estaba el *tonalikni* del bebé. Lo metía en el corral y lo escondía. Así los *tekwani* no lo encontraban. Todas las noches el curandero iba a darle de comer, a ver que estuviera en su corralito. Ya cuando el niño crecía lo dejaban salir, ya tenía conocimiento y sabía cómo cuidarse.⁵⁹

De ser divulgada esta información o de no ser llevadas a cabo las medidas rituales para protección del futuro *ixtlamatki* éste puede morir o ver mermados sus conocimientos. Por ejemplo, Baytelman señala que los conocimientos de don Rito Flores, de Emiliano Zapata, Morelos, fueron aminorados debido a que, siendo él “saurino”, por haber llorado en el vientre de su madre, “se ‘devaloró’ porque su mamá le platicó el secreto a una comadre y ésta la divulgó, perdiendo él así gran parte de su futura efectividad”.⁶⁰

La consecuencia más grave es, sin lugar a dudas, la muerte del menor. Si la madre no es cuidadosa de “la suerte de su hijo”, otra de las formas en que los nahuas de

⁵⁸ Cecilia, madre de familia. Tlacotepec de Díaz, enero 2005.

⁵⁹ Doña Socorro, *ixtlamatki*. Tlacotepec de Díaz, abril 2002.

⁶⁰ Baytelman, citado en De la Garza, M., *Sueño y alucinación...*, 114.

Tlacotepec de Díaz se refieren al don, las consecuencias son nefastas. Ella debe estar al pendiente no sólo de los procedimientos rituales para proteger al *alter ego* de su hijo, sino de que éste no “empiece a trabajar” hasta llegado el momento, el cual significa que el elegido haya pasado por los rituales necesarios y recibido el anuncio en un sueño.

Doña Jovita Lezama, por su inexperiencia como madre primeriza, perdió a su primer hijo, el cual iba a ser “espirituista”, es decir, adivino. Una mujer de Tezonapa, también “espirituista” y quien le explicó a doña Jovita lo que le sucedía durante la noche, le dijo una vez que dio a luz:

Usted tiene que cuidar a este bebé, porque con cualquier persona puede meter la pata, puede decir lo que él descubre, lo que él vea lo puede contar y entonces se va a enfermar y ya no va a llegar a su tiempo para que trabaje. Porque él tiene que trabajar hasta los veinticinco años y para eso lo tienen que preparar, no nomás así va a agarrar su trabajo.

Así me dijo, yo no se lo creía a la señora, pero así fue. Nos dijo que teníamos que ir otra vez y sí regresamos como cuatro veces a que lo limpiaran. Pero un día, cuando el niño tenía siete, ocho años él solito se echó a perder porque trabajó antes de tiempo.⁶¹

Al poco tiempo su hijo murió. La “preparación” a la que se refiere es la realización de una ofrenda en casa del menor elegido, es un alianza con la Tierra y Jesucristo, es uno de los puntos álgidos del itinerario del iniciado, el cual, por su importancia y complejidad simbólica, analizo más adelante.

En ocasiones, el nacimiento de un niño predestinado es anunciado, durante un sueño, a la partera que lo traerá al mundo o, bien, a la madre de éste. Doña Carmen, partera de Tlacotepec de Díaz, menciona que cuando un niño nace con casco y espada, significa que trae el don del Rayo,⁶² es *Tlatlatsinilistli* y se dedicará, además de alejar las tormentas a curar.⁶³

Las señales durante el nacimiento anuncian, también, el destino de aquellos cuyo don no es “bueno”, es decir, los *nawalme*, los *xihkovame*, los *tepipinkeh* y los *texoxanime*.⁶⁴ Ellos, al igual que los futuros *ixtlamatkeh*, nacen recubiertos por una tela, la diferencia es que la de ellos es de color negro. Los brujos-naguales, definidos así por la capacidad de transformarse en animales nocturnos, como el tecolote, vinculados al

⁶¹ Glockner Fagetti, V., “Doña Jovita Lezama”, 38.

⁶² Esta especialidad ha desaparecido de Tlacotepec de Díaz.

⁶³ Fagetti, A., “Carmen Castro Montalvo...”, 65.

⁶⁴ Los *tepipinki* poseen la capacidad de convertirse en guajolota con el fin de chupar a los niños pequeños, e incluso a los adultos. *Texoxani* es uno de los nombres genéricos para referirse, en la comunidad, a los brujos-naguales. Según menciona López Austin para la época prehispánica y colonial, estos especialistas, por la etimología de la palabra, se dedicaban a hechizar a la gente, o enviarle granos (1967:88). En la actualidad la presencia de granos en determinadas partes del cuerpo es señal, casi innegable, de un daño por brujería.

Diablo, como el perro, cerdo, chivo o burro, o, bien, relacionados con el Inframundo, como el zopilote, la rana, la víbora o el *tekwani*, nacen sin la ayuda de la partera: “Cuando está por llegar al mundo un niño que “trae un don malo” esperará que la partera se distraiga, que se aleje por unos momentos para nacer sin ser visto: ‘No se va a entregar en sus manos, porque la partera es creyente’.⁶⁵

En ocasiones el don no sólo apela a la capacidad particular de ciertos individuos para curar. Don Casiano, campesino de la comunidad, comenta:

Hay niños que nacen con ropita, esos van a curar. Algunos nada más la traen en la cabeza, o en la espalda, como capa, porque van a poder volar, pero sólo algunos poquitos nacen en una bolsa, toda completa, esos van a ser “científicos”, chingones de veras. Son inteligentes, trabajadores, tienen una mente grande, por eso nomás son unos cuantos. Otros nacen con una trompeta o una guitarra, chiquitita, esos van a ser músicos.⁶⁶ También algunos tienen el cordón enredado en el cuello, eso es porque van a ser *xihkovame*.

Existen otras señales que dan muestra de la elección en los recién nacidos. En octubre de 2004, tuve la oportunidad de presenciar el nacimiento de un niño que, presuntamente, posee el don. Tenía las manos y los pies de color blanco, ante los ojos de la enfermera se trataba sólo de un caso de baja temperatura en el pequeño. Poco tiempo después, esta información fue dada a doña María, bisabuela del recién nacido, y a doña Esperanza, *ixtlamatki* de la comunidad de Zacatiluihuic, ambas coincidieron en que se trataba de una señal del don: “Este niño nació así porque trae su don”. Esta información se ha ido confirmando con el paso del tiempo. Héctor, el menor al que me refiero, tiene una cana de lado derecho de su cabeza. Su bisabuela afirma que se trata de una señal más de la potencialidad que tendrá de ser curandero.

LOS PRIMEROS SUEÑOS Y EL INICIO DE LA ETAPA DE INSTRUCCIÓN

La importancia de los sueños en la actividad de los *ixtlamatkeh*

En todas las culturas del mundo, el sueño ha sido objeto de diversas interpretaciones.⁶⁷

La experiencia onírica es un elemento esencial para la construcción de las diversas

⁶⁵ Fagetti, A., *op. cit.*, 66.

⁶⁶ Al igual que sucede con la “ropita”, los niños que nacen con instrumentos musicales los van a “guardar” a alguna parte en el interior de la Montaña Sagrada, el *Kovatepetl*.

⁶⁷ Para una revisión histórica sobre la interpretación de los sueños en diversas culturas, véase Lincoln, J., *The dream in primitive cultures* y Cappelletti, A., *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*.

visiones del mundo. La importancia de las imágenes oníricas en el pensamiento de los pueblos tradicionales radica en que éstas no están separadas de la realidad que se percibe durante la vigilia, “la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas [las del “aquí” de mi cuerpo y el “ahora” de mi presente], sino que abarca fenómenos que no están presentes “aquí y ahora”,⁶⁸ su validez como hechos reales se sustenta en que la experiencia del sueño incide en la vida diurna, tanto del individuo como de la sociedad. Las imágenes de los sueños, experimentadas de manera personal, se perciben a través de una pantalla cultural y se traducen en hechos sociales, forman parte de la realidad cultural, porque a diferencia de lo que proponen Berger y Luckmann, el individuo que sueña no está solo en el mundo de sus sueños,⁶⁹ los símbolos oníricos tienen un referente significativo para el resto de los individuos de la misma cultura. Lo que un individuo sueña puede afectar su salud, el bienestar de su familia e, incluso, incidir en el bienestar o en el infortunio de toda su comunidad, los sueños tienen un uso social, “pueden afectar la estructura de la sociedad, definir roles, como el de intérprete de sueños, o ser un requisito de adscripción para determinadas funciones sociales”.⁷⁰ Las imágenes percibidas en los sueños son simbolizadas e interpretadas de manera cultural, son explicadas y comprendidas a la luz de la realidad que vive el individuo que sueña, “la experiencia onírica aparece como una prolongación, un complemento de la vida diurna, cotidiana y social”.⁷¹

El aspecto fundamental de los sueños en el sistema chamánico es que éstos permiten vincular a los individuos con el “mundo-otro”. Permiten “ver y vivenciar las cosas de un modo distinto a como se ven y vivencian en el estado de vigilia”⁷² En los sueños las fronteras entre ambos mundos se disuelven, o al menos se vuelven más permeables. Los seres humanos durante sus sueños entran en contacto con los diferentes planos de la realidad y al mismo tiempo con los seres que lo habitan. Así, el soñador rompe las barreras espacio-temporales, puede “viajar” al pasado, conocer el futuro, encontrarse con sus muertos, con los Dueños, con la Virgen, los santos o Jesucristo, puede ir a tierras lejanas, al interior de la Montaña Sagrada, es decir, la atadura que le significa su cuerpo, las limitaciones que éste le impone por ser materia pesada, se disuelven al soñar. Las palabras de don Ángel son, quizá, más explícitas: “Nuestro

⁶⁸ Berger, P. y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 37.

⁶⁹ *Ibid.*, 38.

⁷⁰ La traducción es mía. D’Andrade, R., “Anthropological studies of dreams”, 319.

⁷¹ Losonczy, Anne-Marie, “Lo onírico en el chamanismo emberá...”, 96.

⁷² Fierz, H., “Los sueños en la psicología psicoanalítica de Jung”, 54.

cuerpo no puede ir a donde vamos cuando soñamos, porque es lo que somos de día. En la madrugada somos espíritu, nuestro cuerpo no trabaja en la noche, nuestro espíritu, sí”.⁷³

El espacio de los sueños es un espacio ausente de materialidad y límites. “Los espacios del sueño no responden a las reglas de la materialidad”⁷⁴. Durante los sueños se conectan momentos y lugares que no están ligados, las paradojas de la realidad se disuelven, el tiempo y el espacio se vuelven una gran unidad, un todo, el tiempo no es lineal, justo como sucede en el tiempo mítico, porque es el tiempo del “mundo-otro”, del “allá-entonces” como lo define López Austin, en donde permanecen simultáneamente todas las posibilidades de existencia”.⁷⁵

Esto se explica porque en muchas sociedades el soñar significa el desprendimiento de una de las entidades anímicas del ser humano, que por ser materia ligera, por un ser un cuerpo sutil, franquea los límites entre los ámbitos que conforman la realidad. En muchos pueblos de tradición oral, las imágenes de los sueños no son otra cosa que las experiencias del “alma” que abandona su vestidura corporal. Para los mapuche, los lacandones, los tzotziles, los nahuas, los sirionó,⁷⁶ etc., la gente sueña porque tiene una entidad anímica que se desprende de su cuerpo cuando éste reposa. En la historia de las religiones esta entidad, responsable de las imágenes de los sueños ha sido denominada *free soul* o *dream soul*,⁷⁷ es el alma que abandona el cuerpo cotidianamente, básicamente durante los sueños,⁷⁸ la cual a diferencia del *body soul* que sólo abandona el cuerpo al momento de la muerte. Para los nahuas de la región de estudio, la primera es el *tonal*, la segunda *toanima*.

El soñar, *temikilistli*, coloca al ser humano en una condición cercana a la muerte.⁷⁹ El individuo durante la noche es “puro espíritu”, como dice don Miguel, como son los muertos. Dormir y soñar se vinculan a la muerte. Los sueños, a diferencia de lo que sucede para el pensamiento freudiano no están relacionados sólo a los pensamientos

⁷³ Tlacotepec de Díaz, octubre de 2004.

⁷⁴ Roulet, J., “Espacio ordenado, espacio dilatado...”, 312.

⁷⁵ López Austin, A., “La composición de la persona...”, 29.

⁷⁶ Nakashima Degarrod, L., “Punkurre y Punfuta...”, 182; Marion, M., “La voz del infinito...”, 70; Laughlin, R., “Oficio de tinieblas...”, 405; Lupo, A., “La cosmovisión de los nahuas...”, 359 y Holmberg, A., *Nómadas del arco largo...*, 214, respectivamente.

⁷⁷ Hultkrantz en Signorini, I y A. Lupo, *Los tres ejes...*, 56.

⁷⁸ Para los mehinaku de Brasil, esta entidad se denomina *eye-soul*. Se considera que ésta reside en el iris del ojo y abandona el cuerpo durante la noche, lo que para los mehinaku explica las experiencias oníricas. Gregor, T., “Far, far away my shadow wandered...”, 710.

⁷⁹ Aunque históricamente la palabra soñar, *temiki*, no está relacionada con morir, *miki*, (comunicación personal con Leopoldo Valiñas), simbólicamente y, a partir del dato etnográfico, podemos inferir que son conceptos sumamente cercanos.

reprimidos en el inconsciente,⁸⁰ sino a una condición particular de entender al ser humano, a su experiencia como ente vigil y como ente soñador, todo como parte de una particular visión del mundo. El tiempo de los sueños es el de la noche, menciona Tim Knab,⁸¹ la cual, como mencioné en el capítulo correspondiente, es un tiempo sagrado, es el “mundo-otro” que permea diariamente el mundo humano. Para los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, cuando una persona duerme:

El espíritu sale y se va, por eso estamos como muertos. Los espíritus se encuentran, entre ellos hablan. Es como cuando te mueres, tu cuerpo ahí está, pero el espíritu ya se salió, por allá [refiriéndose al espacio no-humano] se encuentra con el espíritu de los vivos que salen en la noche. Cuando uno está dormido es cómo estar muerto, encontramos a los que ya se murieron. Los espíritus se encuentran, hablan entre ellos.⁸²

Por la posibilidad de acción que los seres humanos adquieren durante los sueños, éstos son un medio de comunicación con el “mundo-otro”. Los sueños, así como otros mecanismos como el trance, son:

formas de incorporación a un mundo distinto al de la vigilia, a un “mundo-otro”. Las imágenes oníricas, la mímica de las personas poseídas por sus dioses o los contenidos de los delirios se remiten al mundo sobrenatural, que irrumpe en el mundo profano por los caminos de la noche, de las ceremonias religiosas o de la ruptura entre el cuerpo y el alma.⁸³

“Saber soñar...”

En sus sueños cotidianos todos los seres humanos están en posibilidad de entrar en contacto con el “mundo-otro”, sin embargo hay una diferencia fundamental entre los sueños de las personas ordinarias y los de aquellos elegidos para entrar en contacto con este mismo ámbito: los chamanes y en el caso específico de la zona de estudio de los *ixtlamatkeh*. Ellos, los chamanes, “saben soñar” porque a diferencia del hombre común actúan a voluntad en sus sueños. Antonella Fagetti, menciona:

sólo quienes se consideran especialistas de la curación, conocidos como *tepahtiani*, *tlamatqui*, *ixtlamac*, *tlachixque*, “los que curan” y “los que saben” en náhuatl, curanderos y curanderas en español, juegan siempre un papel activo en los sueños y tienen el control pleno de su actuación, es decir, que dirigen los pasos de su *alter ego* para cumplir con una misión fundamental relacionada con la capacidad de franquear las

⁸⁰ La propuesta de análisis sobre los sueños de esta investigación es meramente antropológica, la perspectiva psicoanalítica constituye uno de tantos acercamientos a la temática. Está fuera de mis intereses y alcances abarcar ésta última.

⁸¹ Knab, T., “Sueños y realidad en la Sierra de Puebla”, 413.

⁸² Don Miguel, *ixtlamatki*. Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

⁸³ Bastide, R., *El sueño, el trance y la locura*, 7.

fronteras espacio-temporales y transitar por los diferentes niveles del cosmos para “ver” en el pasado, el presente y el futuro. Esta peculiaridad le permite realizar su labor de curación y adivinación, saber del destino de personas y objetos perdidos, localizar y recuperar el espíritu extraviado, liberarlo de quien lo mantiene prisionero luchando contra las entidades causantes del mal y reconducirlo al lugar que le corresponde, al cuerpo físico, para que al ser reintegrada su parte espiritual e intangible, la persona recupere su integridad.⁸⁴

Gracias a los sueños, los especialistas rituales entran en contacto –a voluntad– con el “mundo-otro” y actúan en él a favor de su comunidad, lo que sería una condición definitoria del chamanismo.⁸⁵ Esta idea es fundamental para plantear la presencia de un sistema chamánico en la región de estudio, pues, de igual forma que lo propone Michel Duquesnoy para la sierra Norte de Puebla, estaríamos en presencia de un “chamanismo de sueños”,⁸⁶ es decir, los sueños han ocupado el lugar del trance, la catatonía, el consumo de alucinógenos o de psicotrópicos, de las danzas, que en otros sistemas chamánicos le permiten al chamán vincularse a voluntad con el “mundo-otro”. Una de las características definitorias del actuar del chamán es, precisamente, la posibilidad que tiene de actuar voluntariamente en el “mundo-otro”, para Eliade esto se logra mediante el éxtasis, el cual, no sólo significa “el vuelo del alma”,⁸⁷ sino el conocimiento de

cómo orientarse en las regiones desconocidas en las que [el chamán] penetra durante el éxtasis. Aprende a explorar los nuevos planos de existencia que se le revelan en sus experiencias extáticas [...]. Se le previenen acerca de los obstáculos que hallará en sus viajes, y sabe cómo superarlos. En pocas palabras, conoce los caminos que conducen al cielo y al infierno. Todo eso lo aprende durante su formación. Gracias a su capacidad de abandonar el cuerpo con impunidad, el chamán puede, si así lo desea, actuar a la manera de un espíritu; por ejemplo, volar por el aire, hacerse invisible, percibir cosas a gran distancia, subir al cielo, descender al infierno, ver las almas y poder capturarlas.⁸⁸

La diferencia entre los sueños de las personas ordinarias, es decir, aquellas que no han presentado manifestación alguna de una elección divina, y los de los “elegidos”, puede ser explicada por la significación de la experiencia onírica. Para las personas comunes el contacto con los habitantes del “mundo-otro”: sean lo santos, los muertos o las entidades dueñas y habitantes de la naturaleza, es de tipo aleatorio, la voluntad del

⁸⁴ Fagetti, A., *Santos y espíritus auxiliares en la curación*.

⁸⁵ Según Fericgla (1998:84), el chamán es un individuo que, mediante su *ego* soñador, establece relaciones con entidades que el chamán vivencia de carácter inmaterial y puede modificar el orden del cosmos de acuerdo con su interés o con el de su colectividad.

⁸⁶ Duquesnoy, M., “El chamanismo de los nahuas de la Sierra Norte”, 154.

⁸⁷ Eliade, M., *Nacimiento y renacimiento...*, 139.

⁸⁸ *Ibid.*, 140.

soñador no es determinante, lo que experimenta es simplemente resultado de las “andanzas” de su entidad anímica. Por el contrario, los *ixtlamatkeh* eligen sus sitios de destino, deciden las rutas, saben qué es lo que se debe hacer, hablan con las divinidades, y sobre todo su actuar incide en la realidad de la vigilia, lo que significa, controlan su “conciencia onírica”.⁸⁹ A ellos los sueños les proporcionan información específica sobre la salud de su paciente, sobre el paradero de cosas, personas o animales perdidos, o de la condición del *alter ego* animal de una persona enferma. Como entre los mapuche de Chile, a los nahuas los sueños “les otorga información sobre el futuro, mensajes del mundo sobrenatural y les posibilita conocer las acciones de los espíritus malignos”.⁹⁰ A “los que saben soñar” se les devela la realidad de las cosas.

El sueño cumple dos funciones básicas con relación a los *ixtlamatkeh*: por un lado es el medio a través del cual reciben sus conocimientos y el anuncio del inicio de su labor como curanderos, es, además, un canal de comunicación por medio del cual la divinidad entra en contacto con el “elegido”, dando paso a “una mutación ontológica en el individuo”⁹¹ a partir de la cual deja de ser como el resto. Por otro lado, será el ámbito donde curarán, diagnosticarán y pronosticarán la enfermedad. Aquí la comunicación se puede iniciar tanto por los seres del “mundo-otro” como por el mismo curandero, esta capacidad de diálogo a través de los sueños es exclusiva de ellos.

El saber soñar que definirá la actividad de los *ixtlamatkeh* se inicia en los primeros años de su vida, durante su infancia, cuando su *tonal*, paulatinamente va adquiriendo las facultades necesarias para, llegado el momento, llevar a cabo cabalmente su labor terapéutica. El individuo elegido irá madurando, aprendiendo, “abriendo los ojos”, como explica don Miguel, poco a poco aprenderá a soñar.

Niños que aprenden a soñar:

El significado de los sueños en la infancia de un *ixtlamatki*

Cuando el niño que ha nacido con el don crece, presenta a lo largo de su infancia actitudes diferentes al resto de los pequeños, lo que poco a poco confirma a sus padres la labor que en adelante llevarán a cabo. Esta red de señales reiteradas y de

⁸⁹ De Martino (1985:185) se refiere con este término a uno de los medios directos que la “persona mágica” utiliza para comunicarse con los espíritus.

⁹⁰ Nakashima Degarrod, L., *op. cit.* 183.

⁹¹ Idoyaga Molina, A., “Experiencia onírica entre los pilaga”, 206.

manifestaciones anómalas revelan la cualidad especial del menor. Algunos de ellos muestran una singular facilidad para aprender las propiedades de las hierbas, las oraciones empleadas para la recuperación del *tonal* y las narraciones míticas.

Durante la infancia se presenta una “doble instrucción”: una de orden tradicional y otra de orden extático (durante los sueños).⁹² La de orden tradicional es aquella que se recibe en el seno de la familia, durante la vigilia, los menores adquieren parte de sus conocimientos por medio de la observación de las prácticas médicas de algún familiar. Jaime Page, denomina a esta parte de la formación “acompañamiento”⁹³, es decir, los niños que se saben están predestinados son los acompañantes de los especialistas ya activos.

En el caso de San Sebastián Tlacotepec cinco de los siete *ixtlamatkeh* a los que entrevisté tuvieron familiares *ixtlamatkeh*.⁹⁴ Todos ellos narran haber acompañado a sus parientes a recolectar hierbas y a las casas de los pacientes enfermos, cuando no era que los afectados por alguna enfermedad acudían a la casa familiar donde ellos presenciaban los procedimientos curativos, escuchaban las plegarias y los diagnósticos emitidos por sus familiares.

En el caso de dos de los tres menores que están en esta etapa de su formación uno de ellos, Pedro de 15 años, es ahijado de don Miguel y doña Francisca, importantes *ixtlamatkeh* de la cabecera municipal y nieto de don Pablo, *ixtlamtki* de Macuiltepec, comunidad perteneciente al municipio de Eloxochitlán. Ambos se han encargado de enseñarle las propiedades de las hierbas y de contarle las “historias del pueblo”, es decir los mitos. Pedro se destaca por su inteligencia, tiene una gran facilidad para aprender y muestra un fuerte interés por los conocimientos de sus familiares. Él sabe que nació con el “don”, sabe que va a ser curandero y a su corta edad tiene un gran conocimiento herbolario y mítico, además de que conoce a la perfección las plegarias para recuperar el *tonal*.

Diana, es bisnieta de doña María, *temakixti* de Tlacotepec de Díaz, quien es la más destacada partera de la región. A sus sólo 8 años de edad, conoce las hierbas que su bisabuela usa para las parturientas y constantemente juega a que atiende partos (Fig. 1). Aunque es de carácter fuerte es sumamente temerosa de la sangre, doña María sabe que

⁹² Eliade, M., *El chamanismo...*, 29.

⁹³ Page, J., *El mandato de los dioses...*, 283.

⁹⁴ Se trata de doña Socorro, doña Francisca, doña Esperanza, don Miguel y don Luís.

con el tiempo ese miedo se irá convirtiendo en valor y no duda de que Diana será partera.

A pesar de que esta parte de la formación es fundamental para la labor de todo *ixtlamatki*, no ocupa, desde su punto de vista y el de la comunidad, un lugar primordial. Don Miguel menciona:

Todos pueden aprender para qué es una hierba u otra o cómo limpiar, pero eso no vale si no traes tu suerte y si Dios no es quien te enseña. A uno se le muestra el conocimiento en los sueños, hay que saber entender qué quieren decir esos sueños, porque si eres ignorante no te das cuenta de lo que estás viendo, no puedes oír las palabras de Dios, y entonces te quedas como tontito, nomás se te pasa el sueño y cuando despiertas ni te acuerdas qué cosa soñaste. Hay que tener los ojos abiertos, inteligencia, por eso no cualquiera es curandero, o bueno, no de los que de veras saben curar.⁹⁵

Es decir, el “verdadero” conocimiento no se adquiere en la vida cotidiana sino es fruto de una revelación divina. Este conocimiento se manifiesta durante los sueños de los *ixtlamatkeh*, los cuales se presentan, por primera vez, durante la infancia.

A excepción de don Miguel y don Pablo, el resto de los *ixtlamatkeh* entrevistados tuvieron los primeros sueños antes de los diez años, incluso doña Esperanza, menciona que su primer sueño ocurrió cuando ella tenía dos años de edad. La imagen recurrente de estos sueños es la capacidad de volar y de penetrar al interior de los cerros. Estas facultades, que recordemos se manifiestan cuando los *ixtlamatkeh* abandonan el vientre materno, le permiten al elegido fortalecer su conocimiento sobre el “mundo-otro”, representado por el interior de la Montaña Sagrada.

Don Miguel, a pesar de haber tenido su primer sueño a los 20 años, explica:

Nosotros [los *ixtlamatkeh*] lo que de veras somos es espíritu, conocemos allá [refiriéndose al interior de los cerros], ese es nuestro don. Aunque estamos trabajando acá, en personal, nuestro espíritu está allá. Lo conocemos [el interior de los cerros] porque lo vemos cuando soñamos. Uno como curandero no se va a meter nomás así al cerro. Nosotros lo conocemos bien, sabemos en dónde le corresponde a cada uno su lugar allá [se está refiriendo al lugar en dónde se hallan los *alter ego* de los tlaqueños], dónde es su casa. Fíjate bien, si tú volteas y ves el *Kovatepetl* son metros y metros para un lado y para otro. Si yo te mandara a buscar algo, ¿a poco lo ibas a encontrar?, claro que no. Pero si antes te enseño, te digo por dónde está bueno el camino, por dónde no, entonces puede ser que algo encuentres. Por eso uno no puede ir a buscar al enfermo [su *tonal* o su *alter ego*] sin saber a dónde se está metiendo uno, hay que verlo y eso nos lo enseña Dios.⁹⁶

⁹⁵ Tlacotepec de Díaz, octubre 2004.

⁹⁶ Tlacotepec de Díaz, junio 2005.

Este es el conocimiento fundamental que define la actividad de los *ixtlamatkek*: la capacidad de “ver” las cosas como en realidad son, gracias a esta facultad:

Nosotros podemos ver las cosas como de veras son. Vemos el espíritu de las personas, de las plantas, de los animales y de los cerros. Podemos ver en la noche. Nosotros no conocemos la oscuridad. Cuando volamos en la noche, es como si para nosotros fuera de día, ese es nuestro don.⁹⁷

Esta misma idea fue señalada por doña Esperanza quien dice que en sus primeros sueños iba al interior del *Tsintsintepetl* y del *Kovatepetl*:

Cuando era chiquita soñaba que me iba a los cerros, al *Xihkovatepetl*,⁹⁸ adentro hay puro oro, es como una ciudad. Ahí hay de todo. Nomás que en una parte, donde está el mero patrón, *Tlalokan Tetah*, todo es de piedra, los animales, las plantas, todo, todo. Así lo vi yo.⁹⁹

A lo que se refiere doña Esperanza es a las semillas-corazón, a las que López Austin considera uno de los tesoros de la gran bodega mítica que es el Tlalocan.¹⁰⁰ Estos animales y plantas de piedra a los que se refiere doña Esperanza son la esencia de todo lo que existe en el mundo, su existencia en el interior de los cerros asegura que los animales y las plantas no se agoten en la tierra. En ocasiones estas semillas-corazón “salen” del interior del cerro, pudiendo ser encontradas por algún transeúnte con suerte. El *sintetl*, es una piedra con forma de mazorca que se colocaba anteriormente en el interior del *sinkalli*, la troje, esto aseguraba que el maíz rindiera y no se terminara antes de la siguiente cosecha, garantizando así el alimento de la familia. Cualquier piedra a la que se le asigna la forma de un animal, principalmente, es considerada el corazón de éste. En una ocasión, doña Lupita me mostró un *totoltetl* (Fig. 2), que su hijo había encontrado haciendo milpa, esta piedra la guardaría en un canasto de su casa con el fin de que los huevos de totola no le faltaran.

Durante sus sueños, los futuros *ixtlamatke* no sólo se internan en los cerros, sino que gracias a su capacidad de volar conocen el mundo de los humanos “desde arriba”, lo que –desde su perspectiva– les da un panorama general de lo que sucede en el pueblo:

⁹⁷ Don Miguel. Tlacotepec de Díaz, abril 2005.

⁹⁸ “Cerro *Xihkovatl*” No puede ubicar a qué cerro se refería. No hay en la zona un cerro que sea llamado así, probablemente se refería al *Kovatepetl*

⁹⁹ *Ixtlamatki*. Zacatilihuic, San Sebastián Tlacotepec, agosto, 2005.

¹⁰⁰ López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan*, 186.

Los que no son curanderos nomás conocen el pueblo desde la tierra. Nosotros podemos ver todo lo que pasa, porque lo vemos desde arriba. Cuando vas volando puedes ver todo.¹⁰¹

Otra parte de importante de los sueños que se presentan en este periodo de formación son aquellos en los cuales los menores se encuentran con otros *ixtlamatkeh* o con otros niños elegidos:

Cuando tenía ocho años empecé a soñar que volaba. Volaba en una escoba y me iba al cerro. No tenía miedo, estaba contenta, feliz. Allá en el cerro [el *Kovatepetl*] veía a otros curanderos y me decían que cosa debíamos hacer para curar. En ese entonces yo no curaba, nada más los veía, me platicaban. Me enseñaron cómo es que le voy a hacer para curar a una persona. Me decían: “Cuando crezcas, cuando tú te enseñes, es cuando tú vas a curar. Nada más iba yo allá, pero no curaba. Ellos me enseñaron las hierbas: el *xometl*, el *itzkwinkilitl*, el *amiskitl*, todas las hierbas que yo uso, de allá las aprendí. También veía a otros curanderos, niños como yo, venían de otros pueblos, cada uno enseñaba las hierbas que había en su pueblo. Entonces nos juntábamos y uno enseñaba una hierba, otro otra hierba, y así. Nos encontrábamos en una casa como ésta [refiriéndose a su domicilio] (Fig. 3). Ahí teníamos reuniones, así como ahorita nosotras [ella, su sobrina y yo]. Eso lo soñé muchos años, todos los años hasta cuando empecé a curar los dejé de soñar...ellos también se fueron, ya no volvimos porque ya cada uno agarró su trabajo.¹⁰²

Los sueños de estos niños son interpretados de manera diferente a aquellos sueños presentados por cualquier otro menor, no son sueños ordinarios, puesto que existe una información previa que le indica a la familia que estas experiencias relatadas por los niños son relevantes. Barbara Tedlock menciona que “todos los sueños de los novicios son tratados como mensajes de los dioses”.¹⁰³ “Estos sueños, están especificados y sancionados por la cultura e involucran a los sobrenaturales o son manifestaciones de ellos”.¹⁰⁴ Jackson Lincoln define este tipo de sueños como *culture pattern dreams*,¹⁰⁵ los cuales son modelos culturales que representan demandas, también culturales, que el individuo debe llevar a cabo, quienes aparecen en estos sueños autorizan a los individuos a llevar a cabo determinadas funciones fundamentales en la sociedad. “Son sueños utilizados para determinar qué rol debe asumir un individuo. El soñador es obligado a asumirlo porque ha tenido cierto tipo de sueño. El soñador requiere tener un particular *culture pattern dream* antes de que se le sea permitido asumir el rol que

¹⁰¹ Don Miguel, *ixtlamatki*. Tlacotepec de Díaz, abril 2005.

¹⁰² Doña Socorro, *ixtlamatki*. Tlacotepec de Díaz, diciembre 2002.

¹⁰³ Tedlock, B., “Quiche maya dream interpretation”, 324. La traducción es mía.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 313. La traducción es mía.

¹⁰⁵ Lincoln, J. S., *The dream in primitive cultures*, 94. La traducción es mía.

socialmente le ha sido asignado”.¹⁰⁶ Estos sueños legitiman los destinos excepcionales de los menores, su futura actividad es aceptable y creíble porque sus conocimientos provienen del “mundo-otro”, un conocimiento que “no es de tipo enciclopédico, sino más bien del descubrimiento del sentido oculto de los fenómenos”.¹⁰⁷

Una cualidad que se destaca en los sueños de los *ixtlamatkeh* durante su infancia es que no aparecen en ellos las divinidades del panteón católico. Las incursiones al interior de la Montaña Sagrada o los “sobrevuelos” al pueblo las realizan de manera solitaria; los conocimientos son obtenidos de otros *ixtlamatkeh* a quienes se ve durante los sueños o de otros niños que están aprendiendo. Todo esto los vincula con los cerros. Ahí se adquiere el verdadero saber. De todos los *ixtlamatkeh* con quienes tuve el placer de platicar, don Miguel es quien más insiste en esta relación, él señala: “los curanderos no somos de aquí [de la tierra], somos del cerro, él es Nuestro Padre, Nuestra Madre, él nos deja trabajar con él. Es el Mero Rey”.¹⁰⁸

Como en la etapa anterior, la familia de los menores elegidos debe ser cuidadosa con los sueños de éstos. Doña María, por ejemplo, cuando su bisnieta comienza a narrar lo que ha visto durante la noche, la ignora y cambia radicalmente la conversación. Procura explicarle a Rosa, su nieta y madre de Diana, que no debe poner atención a lo que le cuenta ni permitir que lo narre a extraños (Fig. 4). El desacato de esta medida pone en riesgo la vida de la menor. No es prudente que narre sus sueños, pues esto significaría revelar que posee el don, otorgando una valiosísima información a los brujos-naguales o a la gente envidiosa. Conforme van creciendo, los niños saben que deben ser cuidadosos con los sueños que cuentan a los extraños.

El cuidado que les otorga la familia a los pequeños soñadores se debe, además, a la “inmadurez” de su *tonal*. “Ellos –dice doña María– todavía están tiernitos, no han aprendido bien, todavía no entienden porque sueñan esas cosas. Deben crecer, agarrar fuerza para empezar a trabajar. De chiquitos no pueden curar porque se mueren, no tienen fuerza todavía”.¹⁰⁹

Se considera que es ésta la etapa fundamental de formación, el individuo elegido acumula una serie de conocimientos que más tarde estará autorizado a poner en práctica. Lo más relevante de este periodo es que el *tonal* del futuro *ixtlamatki* adquiere las características que lo distinguirán del resto de los miembros de la comunidad. Ahí

¹⁰⁶ D’Andrade, R., “Anthropological studies of dreams”, 316. La traducción es mía.

¹⁰⁷ Galinier, J., “La persona y el mundo de los sueños de los otomíes”, 70.

¹⁰⁸ Tlacotepec de Díaz, junio 2005.

¹⁰⁹ Tlacotepec de Díaz, abril 2005.

radica su saber: en saber soñar y saber ver. En el futuro este saber le permitirá al especialista recuperar los espíritus de los pacientes enfermos de espanto o dañados por la brujería, eje central de su labor terapéutica.

Aunque los sueños son el aspecto más importante de esta etapa, existe otra señal que manifiesta el destino de estos pequeños: la enfermedad. Los niños elegidos generalmente son enfermizos. Presentan los mismos síntomas que los niños espantados: inapetencia, sobresaltos mientras duermen y constantemente lloran. En su caso, esto no es consecuencia de la pérdida del *tonal* a causa de un susto, sino de la debilidad de su entidad anímica, la cual al “volver” a su cuerpo después de sus incursiones al monte regresa con “aire”, ocasionándole malestares al cuerpo. Son, entonces, llevados con un *ixtlamatki*, quien a sabiendas de los antecedentes de éstos, los limpian regularmente, sin embargo estas manifestaciones sólo menguarán una vez que el niño sea “curado”, es decir, cuando se realice la entrega del *xochitlalli*.

LA ENTREGA DEL *XOCHITALLI*¹¹⁰

Cuando la familia del menor elegido o el *ixtlamatki* encargado de él,¹¹¹ notan que tanto los sueños como las enfermedades del menor que ha nacido con el don se vuelven más frecuentes, realizar una ofrenda a los seres del “mundo-otro”, con el fin de obtener la protección necesaria para el menor y “comunicarles” a estas entidades que aceptan asumir el destino que le ha sido asignado.

Esta ofrenda puede realizarse en los primeros años de la infancia o durante la adolescencia. La decisión le corresponde a la familia y depende, básicamente, del deseo de ésta de aceptar el “don” que le ha sido otorgado a uno de sus miembros. Cuando se realiza la ofrenda queda prácticamente confirmado que la familia ha admitido que el menor cumpla el rol que le ha sido asignado. En ocasiones las madres se niegan a realizarla, pues esto significa no poder dar marcha atrás y aceptar, como los informantes señalan, “el regalo”, es decir, el don de curar.

¹¹⁰ “Tierra de flor”. Es el nombre con el que se designa al pollo sacrificial, el elemento más importante del conjunto ofertorio. El rito en su conjunto se denomina “*tikmakilistli xochitlalli*”, “Entregar el *xochitlalli*”.

¹¹¹ En muchas iniciaciones se destaca la presencia de un adulto, iniciado ya, que tiene autoridad sobre el novicio y cuyo conocimiento de ritual ha sido obtenido en gran medida a través de la experiencia posterior a su propia iniciación. Según La Fontaine (1985:16), “el acto demuestra la relación, no entre dos individuos, sino entre los papeles que desempeñan. [...] Forman parte integrante del universo de significados al que se refieren el ritual”.

Ante la elección de la divinidad nada se puede hacer, es un privilegio del que difícilmente se puede rehuir. Es un “regalo” y el rechazo significaría una ofensa al oferente. En el momento de la ofrenda, la familia y el *ixtlamatki* reconocen que han aceptado el don, adquiriendo así, un compromiso definitivo. Por primera vez interactúan con el ámbito del que emana la gracia, dialogan con él y se activan prácticas sociales muy al interior de la familia. En la comunidad no encontramos rituales de tipo público para el caso de los especialistas, de hecho, como he venido mencionando, la discreción es la constante, el elegido es un ser sumamente vulnerable durante todo el periodo en que no alcanza la potencialidad de sus conocimientos y sus facultades como intermediario.

Con la entrega del *xochitlalli* no sólo se acepta el “don” sino que, además, se obtiene la protección necesaria para el menor. Se le protege de las envidias y de los brujos-naguales. Se protege a la persona y a su *alter ego*.¹¹²

Don Miguel explica:

Uno debe pagarle a la Tierra por lo que nos da. Debemos hablar primero con el Padre, luego con la Tierra. Le vamos a pedir que cuide a nuestro hijo, que lo proteja, que no permita que le pase nada, que sea fuerte para que pueda curar. Que lo libre de todo mal, de los malos, de los envidiosos, de los demonios, de todos los que no quieren que crezca y empiece a trabajar. Que a su animalito no le pase nada, que no lo encuentren los *nawalme*. Para que me entiendas, que no corra peligro, ni en este mundo ni en el otro.¹¹³

Este es uno de los episodios álgidos en el largo proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh*. Ninguno de ellos puede empezar a realizar su trabajo si, antes, no ha pasado por este episodio, el cual se comparte con el proceso de formación de las parteras. Doña Jovita le narró a Valentina Glockner cómo fue su preparación ritual:

Anteriormente nos preparaban antes de comenzar el trabajo de parteras. Yo tenía veinte años cuando mi abuelita me dijo: –Tienes que prepararte para que agarres el trabajo, porque así nomás no. No nomás es que tú quieras trabajar. Tienes que curarte para que tengas fuerza, no te vaya a pasar algo, que se te muera tu enferma o una criatura en tus manos.

A mí que soy partera me curaron con puras flores. Agarraron un tenate lleno de flores de distintos colores y lo pusieron a hervir. Ya que agarró color el agüita, me bañaron.

¹¹² Son muy pocas las referencias etnográficas sobre los ritos cuyo objetivo es proteger al individuo predestinado. Algunos datos son señalados por Ruz, M., “Médicos y loktores...”, 175. Sin embargo carecen de suficientes detalles para poder realizar una comparación etnográfica que dé luz sobre algunos significados de estos rituales.

¹¹³ Tlacotepec de Díaz, abril 2005. Don Miguel en ocasiones hace referencia que el interior de los cerros es “otro-mundo”. La misma referencia la encuentra Antonella Fagetti con uno de sus informantes de la misma región.

Pero primero me hicieron una limpia, un día antes. Me limpiaron con huevo, con hierbitas y con la flor que después echaron a hervir. También me echaron tabaco, tabaco en polvo. Ya al día siguiente me bañaron.

Ya después de que me limpiaron y me abañaron según la creencia me abrieron los ojos, me abrieron mi trabajo para que pudiera ser partera [...]. Entonces yo soñé que entraba el *tochitzin* a mi casa.¹¹⁴ Antes nunca había yo soñado, pero después de que me bañaron yo creo que sí de veras fue como decía mi abuelita, “me abrieron los ojos”. Entonces sí soñé que entraba el *tochitzin*, que en entraba a mi casa, que me venía a visitar. Ahora ya nunca lo sueño, sólo una vez al año, cada dos años lo llego a soñar. Pero en ese entonces lo soñaba casi cada ocho días, cada quince días.¹¹⁵

La entrega del *xochitlalli* es una cuestión en extremo delicada. Nadie, excepto los habitantes de la casa donde vive el menor y el *ixtlamatki* que realizará la ofrenda, pueden enterarse. El día de la entrega del *xochitlalli* las fuerzas malignas del cosmos: representadas por los aires, el *tonal* de los brujos-naguales y sus *alter ego*, harán todo lo posible porque evitar que la ofrenda se lleve a cabo, pues una vez que la ceremonia termine, el futuro *ixtlamatki* estará protegido y su destino definitivamente determinado.

Pocos son los detalles que los *ixtlamatkeh* dan sobre cómo fue su curación, generalmente porque cuando ésta fue realizada ellos eran muy pequeños. La madre de dos de los futuros especialistas me narró, escuetamente, cómo fue la entrega del *xochitlalli* de Diana, su hija mayor, esto se debe a la importancia de mantener esta información en secreto. Sin embargo, a finales de la temporada de campo que realicé en abril de 2005, don Miguel, cuando iba a despedirme de él, me pidió que volviera a la siguiente semana, “voy a hacer un trabajito que te va a gustar ver, –comentó– y quiero que vengas”. Yo no tenía idea alguna de lo que se trataba, pero acordamos la fecha de mi llegada, insistía mucho en que “no le fuera a fallar”, porque no sabía cuándo iba a poder volver a ver algo así, “es muy delicado lo que vas a ver, por eso quiero que vengas”.

A la semana siguiente llegué conforme lo acordado. Al avisarle de mi llegada me dijo, voy a “curar al Pedro, qué bueno que llegaste”. Se trataba, ni más ni menos, de la entrega del *xochitlalli* que se realizaría en honor a su ahijado. Agradezco profundamente a don Miguel y a la familia de Pedro por permitirme estar presente, no sólo por la posibilidad de obtener datos etnográficos fundamentales para esta investigación, sino, principalmente, por la muestra de confianza que eso significó para mí.

¹¹⁴ Se refiere a su *alter ego*.

¹¹⁵ Glockner Fagetti, V., “Doña Jovita...”, 29.

Con la familia de Pedro he mantenido una relación muy cercana desde mi llegada a Tlacotepec en el 2002. En primer lugar, porque desde el día que lo conocimos destacó el conocimiento que él tenía sobre los mitos del pueblo, los cuales, a diferencia del resto de los niños de su edad, valoraba y conocía perfectamente bien. Conforme lo fui conociendo más se inició el acercamiento a su familia, su padre adoptivo, su madre y sus tres hermanos, siempre se mostraron abiertos a ser entrevistados. Gracias a Pedro, pude conocer a don Miguel y a doña Francisca, sus padrinos y dos destacados *ixtlamatkeh* de la comunidad, así como a su abuelo materno, don Pablo, *ixtlamatki* de Macuiltepec, en el municipio vecino de Eloxochitlán.

Algo que destacaba de Pedro era un constante lagrimeo e irritación en los ojos. Regularmente se los tallaba y se quejaba de que le molestaban mucho, que no podía ver bien y que esto le ocasionaba dolores de cabeza. Había asistido a la clínica de la comunidad y al especialista en la ciudad de Puebla, le fueron recetadas algunas soluciones para los ojos y anteojos. La enfermedad de Pedro, continuaba y no presentaba mejoría.

Una ocasión, mientras platicaba con don Miguel, me comentó: “mi Pedro no se cura, no porque esté enfermo, sino porque no le han hecho su curación, mi comadre, no quiere, está necia, pero si no se la hacemos no se va a curar y se va a morir”. Hasta ese momento, pasados dos años de conocerlo, me enteré de que Pedro había nacido con el “don”, lo que explicaba su inteligencia, su liderazgo y sus conocimientos sobre los mitos, las propiedades curativas de algunas hierbas y las plegarias para recuperar el *tonal*.

Cuando platicaba con Pedro me comentaba que él soñaba cosas que iban a pasar, que veía a su abuela paterna muerta y que iba a otras ciudades. Que él sabía que iba a ser curandero, pero que su madre no aceptaba realizar la entrega del *xochitlalli*, “me voy a morir y mi mamá va a tener la culpa”, mencionaba frecuentemente.

Al entrevistar a doña Sofia, madre de Pedro, me comentó:

Yo no quiero que lo curen, porque no quiero que sea curandero. Quiero que se vaya a estudiar a la ciudad y que agarre otro trabajo, que no se quede aquí ignorante como yo, que sea otra cosa, porque ese trabajo es muy duro, todo el día le van a llegar enfermos y no va a poder salir del pueblo. Por eso no he querido hacerle “su curación”, mejor que así esté”.¹¹⁶

Sin saber a ciencia cierta cuáles fueron las razones que la llevaron a aceptar que Pedro fuera curado, en mayo de 2005 se realizó la entrega del *xochitlalli*. Quizá fue ver

¹¹⁶ Tlacotepec de Díaz, agosto 2004.

que Pedro no mejoraba y que, conforme lo que le habían dicho en la clínica de salud, él no estaba creciendo normalmente, estaba bajo de peso y de estatura. A sus quince años, tenía la talla y el peso de un niño de doce años, físicamente también parecía menor.

La entrega del *xochitlalli* es una ofrenda sumamente compleja, a nivel del análisis antropológico, y fundamental en el proceso de formación. La he dividido para su análisis, según los planteamientos de Van Gennep (1986) en ritos de separación, de margen y de agregación. Aunque coincido con el autor, de que el ritual sólo debe comprenderse como un todo.

Los ritos de separación: la purificación del novicio y la búsqueda del *xochitlalli*

Con los ritos de separación se pretende separar al individuo de su estado anterior y colocarlo en un estado de transición. Cuando se entrega el *xochitlalli*:

Debemos de limpiar siete días seguidos al muchacho. Hay que quitarle el mal aire, la enfermedad, la envidia y dejar limpio su espíritu. Si no hacemos esto es como si entregáramos a nuestro hijo sucio. Para dárselo a la Tierra debe ir limpio.¹¹⁷

Con esto el individuo profano es purificado y puede acercarse y comunicarse con los seres sagrados. Las limpias son el principal método diagnóstico y adivinatorio utilizado en la comunidad, y forma parte de los conocimientos de los *ixtlatmatkeh*. Se llevan a cabo frente al altar, con un par de huevos, preferentemente de rancho,¹¹⁸ mismos que después de ser pasados por todo el cuerpo del paciente se vierten en un vaso con agua, posteriormente se interpretan los signos que en el agua y en el huevo aparecen.

Durante esa semana, nadie puede visitar la casa, no se puede barrer y el menor, por quien se realiza el ritual, no se puede bañar y sólo podrá salir de su casa, al caer la noche, para ser limpiado en casa del *ixtlatmatki*.

Al mismo tiempo, en esta semana, la familia se encarga de buscar el gallo o la gallina negra (*xochitlalli*), dependiendo del sexo del menor. Esto no constituye una tarea fácil, de hecho, en ocasiones es necesario buscar al animal en los pueblos vecinos, pues la negativa de la gente del pueblo a otorgar un animal totalmente negro se debe a que éstos también se vinculan con la brujería.

¹¹⁷ Don Miguel. Tlacotepec de Díaz, abril 2005.

¹¹⁸ Se trata de huevos de gallina de la comunidad. Se considera que los “huevos de granja” por venir de lejos “traen” mal aire.

Una vez que se ha logrado conseguir el ave se lleva a la casa del menor, buscando que se establezca entre ellos una relación muy cercana. Él será el encargado de alimentarlo y observar que no se aleje de su nuevo hogar. La interacción entre ambos es observada por la madre y el *ixtlamatki* encargado de realizar la ofrenda. Se espera que entre ambos se cree un vínculo de hermandad.

Las indicaciones de don Miguel para elegir al animal fueron que empezara a crecerle la cresta, “ser joven como Pedro”, ser negro “desde el pico hasta las patas” y que todavía “no pisara a las gallinas”. La búsqueda no fue fácil, a mí se me aconsejó que no participara en la búsqueda, “van a decir, dijo don Miguel, ahora esa *xinola* que anda buscando, ha de querer hacerle brujería a alguien. Mejor deja que lo busque mi comadre”. Sin embargo, doña Sofía no conseguía al animal y el tiempo para encontrarlo se estaba terminando. Decidimos salir del pueblo y dirigirnos a Zacatilihuic, comunidad vecina de Tlacotepec de Díaz, ahí encontramos al animal.

Don Miguel lo observó y, a pesar de tener sólo una pluma blanca, misma que Pedro había pensado pintar de negro con pintura en aerosol, don Miguel lo aprobó. Nos preguntó: “¿Se vino de corazón o venía cantando? El gallo se mantuvo en silencio durante nuestro regreso a Tlacotepec, lo que para don Miguel era “buena señal. Si se vino de corazón, si no se negó, va a tener más efecto”.

Las limpias a Pedro se realizaron en casa de don Miguel y doña Francisca. Ella era la encargada de realizarlas. Primero con un huevo y después con una vela. Doña Francisca señaló el último día: “Ya no tiene aire, ya va limpio. Ahora sí, ya se puede entregar”.

Mientras doña Francisca limpiaba a Pedro decía:

Primer plegaria: ¹¹⁹

Dios Nuestro, Señor de Jesucristo,	1
Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México,	2
Pedro, xitlachia, xitlalamiki,	3
ma viki moesso, ma viki motlapalo,	4
ma viki matlaktli ivan ome motlalamikilis,	5
ma viki matlaktli ivan ome mositlal.	6
Xitlachia ipanin hora, ipanin tonalli,	7
nimitsnotsa ipanin sábado tonalli, ipanin sábado santo.	8
Tefatsi xikayudaro motlaltikpakkeh, motlaltikpakpiltsi.	9
La Virgen de Juquila,	10
María de las Nieves,	11
La Fátima,	12

¹¹⁹ Plegaria realizada por doña Francisca mientras limpiaba a Pedro con un par de huevos.

La Purísima,	13
Señor San Sebastián,	14
Su corazón de Jesús,	15
ipanin hora, ipanin tonalli,	16
xikayudaroka tlaltikpakkonetl, tlaltikpakpiltsintli,	17
tlen kipia valor, chikavalistli, nenemilistli,	18
contento ma yito.	19
Tefatsi papá Jesús	20
xikmaka ivalor para viviros, xikmakas ifuerza,	21
para tikmakas ipoder ipanin Tlaltikpak,	22
ma yito feliz ipanin tlaltikpak,	23
ipanin Tlaltikpak vala para moskaltis, para weiyas,	24
para kiplas edad wei.	25
Tefatsi xikayudaro motlatikpakkoneh, motlaltikpakpiltsi,	26
ipanin hora ipanin tonalli.	27
Pedro xitlachia, xitlalnamiki,	28
ma viki moesso, ma viki motlapallo,	29
ma viki matlaktli ivan ome motlalnamikilis,	30
ma viki matlaktli ivan ome mositlal.	31
Xitlachia ipanin hora, ipanin tonalli.	32
Te, iztakkonetsintli, mach tiavilli, mach tikamanalli,	33
chipavak motlahtoltsi,	34
chipavak nenemilistli,	35
para sen tlaltikpakkonetl tikahkokuis,	36
tiktsatsilis, tiknotsas,	37
tiktlachialtis, tiktlalnamiktis.	38
Vits itlachialis, vits itlalnamikilis,	39
hasta titlatsintokas,	40
hasta ipan chikome loma, ipan chikome kamalivik,	41
hasta itech tlalnamikilistli,	42
hasta itech kwaxochtli,	43
hasta titepanoltis,	44
hasta titlatemos,	45
hasta tiktsatsilis,	46
hasta ma kahkokuis noespiritu,	47
hasta timoalaswitikis,	48
Dios, gracias a Dios, nuestro padre Jesús.	49
Dios Nuestro, Señor de Jesucristo, ¹²⁰	1
Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México,	2
Pedro, mira, recuerda,	3
que venga tu sangre, que venga tu color rojo,	4
que vengan tus doce recuerdos,	5
que vengan tus doce estrellas.	6
Mira en esta hora, en este día,	7
te estoy llamando en este día sábado, en este sábado santo.	8
Ayuda a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra.	9
Virgen de Juquila,	10

¹²⁰ Quiero expresar mi agradecimiento a Leopoldo Valiñas por la ayuda que me brindó para realizar las traducciones.

María de las Nieves,	11
La Fátima,	12
La Purísima,	13
Señor san Sebastián,	14
Su corazón de Jesús,	15
en esta hora, en este día,	16
ayúdenle al hijo de la tierra, al niño de la tierra,	17
que tenga valor, fortaleza, camino,	18
que esté contento.	19
Tú papá Jesús,	20
dale su valor para vivir, dale su fuerza,	21
para que le des su poder en esta tierra,	22
que esté feliz en esta tierra,	23
que venga a esta tierra para que crezca, para que sea grande, ¹²¹	24
para que tenga edad.	25
Ayuda a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra,	26
en esta hora, en este día.	27
Pedro, mira, recuerda,	28
que venga tu sangre, que venga tu color rojo,	29
que vengan tus doce recuerdos,	30
que vengan tus doce estrellas.	31
Mira en esta hora, en este día.	32
Tú, niño blanco, no eres un juego, no eres una broma,	33
tu palabra limpia,	34
caminar limpio,	35
para que levantes al hijo de la tierra,	36
le gritarás, lo llamarás,	37
lo harás ver, lo harás recordar.	38
Vendrá su mirada, vendrá su recuerdo,	39
hasta donde vas a preguntar,	40
hasta las siete lomas, las siete cuevas,	41
hasta donde se encuentran las tierras,	42
hasta donde está el lindero,	43
hasta donde vas a hacer que pase la gente,	44
hasta donde vas a buscar algo,	45
hasta donde le gritarás,	46
hasta que levante mi espíritu,	47
hasta donde tú te golpees con tus alas.	48
Dios, gracias a Dios, nuestro padre Jesús.	49

Segunda plegaria:

Dios Nuestro, Señor de Jesucristo, ¹²²	1
Tonantsi, la Virgen Guadalupe de México,	2
ipanin hora, ipanin tonalli.	3
Tefatsi tikistlakohtok, tikmateochiuhtok,	4
motlatikpakkoneh, motlaltikpakpiltsi,	5

¹²¹ *Moscaltli*: crecer en el sentido de madurar. *Weiyas*: crecer en el sentido de hacerse grande.

¹²² Limpia con vela.

Pedro ipanin tlaltikpak.	6
Tefatsi xikayudaro,	7
Tefatsi xikmaka sen chipavak nenemilistli ipanin tlaltikpak,	8
ipanin hora, ipanin tonalli,	9
ma timotlatlatika ipanin tlaltikpak.	10
Tefatsi tikistlakohtok, tiktlavilihtok,	11
tikmateochiuhtok ika yovalli, ika tonalli,	12
wei yas.	13
Tikpaktis ipanin tlaltikpak,	14
para kiplas itrabajo, kiplas ipoder, kiplas ifuerza,	15
ivalor, ichikavalis.	16
Tefatsi ipanin tlaltikpak ma tiklatlatika,	17
xikmaka ce poder kwalli tlein contento, feliz ipanin tlaltikpak.	18
Mach vala sen vuelta, ma vala para siempre,	19
wei xivitl wei tonalli, wei nenemilistli,	20
hasta yas wewehtsi, hasta yas ilamatsi ipanin tlaltikpak.	21
Tefatsi xikayudaro ipanin tlaltikpak,	22
motlaltikpakkoneh, motlaltikpakkpiltsi.	23
Tefatsi tonantsi, la Virgen de Guadalupe de México.	24
Tefatsi tiktlalamiktis,	25
Tefatsi xikmaka ivalor, ichikavalis ipanin tlaltikpak,	26
tlein feliz ipanin tlaltikpak,	27
tikmateochihtok ipanin Tlaltikpak,	28
xikayudaro,	29
xikmaka ifuerza,	30
xikayudaro,	31
xikmaka sen chipavak nenemilistli, sen chipavak yollilistli,	32
ma yitok contento ipanin tlaltikpak,	33
ipanin hora, ipanin tonalli,	34
ma tiklatlatika ipanin tlaltikpak,	35
ipanin hora, ipanin tonalli.	36
Tefatsi tiktlavilihtok,	37
tikmateochiuhtok ika yovalli, ika tonalli,	38
ma motlaltikpakkoneh san kech santohti, angelehti,	39
ma tikixtlamatkichivilika ipanin tlaltikpak.	40
Gracias a Dios, nuestro padre Jesús.	41
Dios Nuestro, Señor de Jesucristo,	1
Tonantsi la Virgen de Guadalupe de México,	2
en esta hora, en este día.	3
Tú lo estás mirando con cautela, lo estás bendiciendo,	4
a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra,	5
Pedro en esta tierra.	6
Ayúdalo,	7
dale un caminar limpio en esta tierra,	8
en esta hora, en este día,	9
que esté escondido en esta tierra.	10
Tú lo estás mirando con cautela, lo estás alumbrando,	11
lo estás bendiciendo en la noche, en el día,	12
crecerá.	13

Tú lo alegrarás en esta tierra,	14
para que tenga su trabajo, que tenga su poder, que tenga su fuerza,	15
su valor, su fortaleza.	16
Que nosotros lo escondamos en esta tierra,	17
dale un poder bueno para que esté contento, feliz en esta tierra.	18
Que no venga una vez, que venga para siempre,	19
un gran año, un gran día, un gran caminar,	20
hasta que llegue a anciano, hasta que llegue a anciana en esta tierra.	21
Ayúdalo en esta tierra,	22
a tu hijo de la tierra, a tu niño de la tierra.	23
Tú Tonatsi, la Virgen de Guadalupe de México.	24
Tú lo harás recordar,	25
dale su fuerza, su poder en esta tierra,	26
para que esté feliz en esta tierra,	27
bendícelo en esta tierra,	28
ayúdalo,	29
dale su fuerza,	30
ayúdalo,	31
dale un caminar limpio, una vida limpia,	32
que esté contento en esta tierra,	33
en esta hora, en este día,	34
escondámoslo en esta tierra,	35
en este día, en esta hora.	36
Tú lo estás alumbrando,	37
lo estás bendiciendo en la noche, en el día,	38
que tu hijo de la tierra se haga santo, se haga ángel,	39
hagámoslo ixtlamatki en esta tierra.	40
Gracias a Dios, nuestro padre Jesús.	41

Las plegarias pronunciadas por doña Francisca muestran una suma complejidad simbólica. Como señala Lupo,¹²³ las súplicas rituales están organizadas de manera más o menos homogénea, presentando aspectos constantes en la formulación de éstas, independientemente del objetivo que con ellas se pretenda alcanzar. Se identifica al destinatario (1,2,10-15 y 20),¹²⁴ hay una ubicación espacio-temporal (7,8,16,27 y 32),¹²⁵ se señala al solicitante, en este caso Pedro, por un lado identificado directamente por su nombre (3 y 28) y, por otro, mediante un difrasismo: “hijo de la tierra, niño de la tierra” (9,17 y 26), se formula la petición (9,17-24 y 26) y, finalmente, se agradece y se enuncia una frase de despedida (49).

Sin embargo, más allá de las particularidades meramente formulaicas, la plegaria posee aspectos centrales no sólo para entender cuál es el fin buscado con al entrega del

¹²³ Lupo, A., *La tierra nos escucha...*, 89.

¹²⁴ Los números señalados entre paréntesis hacen referencia a los renglones correspondiente tanto de la transcripción como de la traducción de la primera plegaria.

¹²⁵ La apelación al sábado santo se debe a que el día que se realizó la limpia fue el sábado 16 de mayo de 2005.

xochitalli, sino otros temas centrales de la cosmovisión. Por un lado tenemos los diferentes apelativos al *tonal* (4-6 y 29-31), la entidad anímica que, durante los sueños, ejecutará las acciones terapéuticas del futuro *ixtlamatki*. Como señalé en el capítulo correspondiente, la sangre es considerada la sustancia vital por excelencia en la que reside la fuerza vital de las personas. En Tlacotepec se le considera como asiento y vehículo del *tonal*. Los daños a la entidad anímica se reflejan en ella. La pérdida de ésta ocasiona que el cuerpo se vea privado de su calor y su color, de ahí el segundo apelativo: *motlapallo*.¹²⁶ La sangre es lo que diferencia a los muertos y los seres del “mundo-otro” de los vivos. Proporciona calor y por lo tanto la vida. Por las características que comparten, la sangre y el *tonal* en ciertos contextos conforman un mismo concepto. La relación entre ambos se expresa en tanto que la sangre que se palpa en los “pulsos” es, como lo afirma Holland para los tzotziles, “expresión material y tangible del espíritu humano”.¹²⁷ Se vincula al *tonal* pues es esta la sustancia mediante la cual se manifiesta y gracias a la cual se le puede percibir. La sangre es, en el contexto de la teoría de la persona y el cuerpo humano de los tlaqueños, sustancia vital que anima y da muestra de la vida. Su ausencia convierte al cuerpo humano en un cuerpo frío y por tanto muerto. La relación con los recuerdos se sustenta en que el *tonal* dota a la persona de la capacidad de recordar, asimismo recordar significa despertar. “Ya recordó” es la frase que algunas madres emplean para señalar que alguna persona ha despertado, esto mismo es señalado por De la Garza, para los nahuas de Tepoztlán, para quienes recordar sería una de las formas para señalar que, al despertar, el individuo recupera la memoria de esta realidad.¹²⁸ En cuanto a las estrellas, la relación la encontramos desde la época colonial, conforme lo señala Ruiz de Alarcón:

viendo al niño enfermo atribuían la enfermedad a alguna causa supersticiosa, consultan luego a alguna curandera sortilega de las que llaman *ticitl*, la cual casi siempre responde que la causa de la enfermedad del niño es faltarle su hado o fortuna o estrella, que estas tres cosas se comprenden en la lengua mexicana debajo de este nombre *tonalli*.¹²⁹

No estoy señalando que se pueda hacer una superposición radical de los significados, pues es evidente que muchos son los siglos que separan los datos de Ruiz

¹²⁶ Se utiliza esta expresión por los signos que presenta una persona “espantada”, principalmente la palidez inmediata que causa un susto.

¹²⁷ Holland, W., *Medicina maya en los altos de Chiapas...*, 100.

¹²⁸ De la Garza, M., *Sueño y alucinación...*, 47.

¹²⁹ Ruiz de Alarcón, H., *Tratado de las supersticiones...*, 137.

de Alarcón y los míos, sin embargo dos cuestiones me permiten aseverarlo. Por un lado, el lenguaje ritual, que es el caso de estas plegarias, “puede contener palabras arcaicas o palabras en otro idioma”,¹³⁰ por lo que se pudo haber conservado tal enunciado, por otro lado, en Tlacotepec, cuando una persona es desafortunada se dice que ha “nacido con mala estrella”, que posee un destino nefasto, debido al día o al momento del nacimiento. El *tonal* determina el destino de una persona, definiéndose éste por el día de nacimiento, pues otro de los apelativos a esta entidad anímica es *tosanto*, refiriendo con ello al día del nacimiento.¹³¹

El siguiente punto de análisis de la plegaria son las referencias a este mundo: la tierra en la que habitamos los seres humanos y el “mundo-otro”, lugar en el que deberá residir y ser protegida la entidad anímica del elegido y lugar en el que se llevarán a cabo las acciones terapéuticas del *ixtlamatki*. Encontramos dos referentes para el primer caso: *motlaltikpakkoneh*, *motlaltikpapkiltsi*, “tu hijo de la tierra, tu niño de la tierra”. Se refiere, en este caso a Pedro, como habitante de la tierra, como criatura que habita el mundo humano. Las referencias al “mundo-otro” las hallamos en los renglones 22-24. El lugar al que se refiere doña Francisca, no es la tierra en la que se está llevando a cabo la acción ritual, sino el “mundo-otro”. Las “siete lomas-las siete cuevas” (41), nombre esotérico del *Kovatepetl*, “en donde se encuentran las tierras” (42), “en el lindero” (43) –lo que quizá conforme un difrasismo para hacer referencia al límite entre el mundo humano y el “mundo-otro”– “en donde se busca algo”, fundamentalmente, la entidad anímica, (45), refieren al espacio sagrado, al del interior de la Montaña Sagrada. Según mi interpretación, doña Francisca está haciendo referencia al “mundo-otro”, lugar que, como ya mencioné, es donde necesita estar protegido el *tonal* y el *alter ego* del futuro *ixtlamatki*.

En esta plegaria encontramos un segundo destinatario: “el niño blanco”, *iztakkonetsintli* (33), nombre esotérico que se le da al huevo con el que se está realizando la limpia y que, posteriormente, será enterrado como parte del conjunto ofertorio. El huevo cumple una doble función, es uno de los emisarios del *ixtlamatki* al mismo tiempo que funciona como alimento para la Tierra. Según la interpretación de don Miguel: “los blanquillos te van a presentar allá, su espíritu llega ante la Tierra, él primero se va y se queda allá. Él habla, cuando llega grita, rasca la tierra, como hacen

¹³⁰ Sidorova, K., “Lenguaje ritual...”, 96.

¹³¹ Para un análisis más profundo sobre el *tonal* en la comunidad, véase Romero, L., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad*.

aquí los pollitos, él te señala a dónde debes llegar”.¹³² La plegaria “llega” hasta el lugar sagrado, morada de las entidades sagradas: la Tierra, los santos, las vírgenes y Jesucristo.

El objetivo de la plegaria es, entonces, solicitar a las entidades sobrenaturales el bienestar del futuro *ixtlamatki*, proveerlo del valor, poder y fortaleza necesarios para que pueda llevar a cabo su labor, permitirle que crezca, que madure y que logre alcanzar la edad necesaria para iniciar su labor terapéutica.

En el caso de la segunda plegaria, tenemos los mismos elementos formulaicos, la identificación de los destinatarios (1,2 y 24), la ubicación espacio-temporal (3,9,34 y 36), se señala al solicitante, nuevamente Pedro, identificado por su nombre (6) y mediante el mismo difrasismo anterior: “hijo de la tierra, niño de la tierra” (5 y 24), la formulación de la petición (8,10,13,14,17-19,22,25-33,35, 39 y 40) y, finalmente, la frase conclusiva (41).

Nuevamente se realiza la misma petición, la obtención del poder y fortaleza. Sin embargo, se hace una nueva solicitud, “que esté escondido en esa tierra” (10,17 y 35), la cual, sigo considerando, apela al “mundo-otro”, de hecho, estas frases me parecen aún más contundentes, puesto que el *alter ego* y el *tonal* deben ser escondidos, lo que se logra también con la construcción simbólica del “corral” que mencioné líneas arriba, dicha acción no es realizada en el mundo, sino en el interior del *Kovatepetl*. Se solicita además que la presencia del elegido en el “mundo-otro” no sea esporádica sino que regrese siempre (19), hasta el momento en que llegue a ser “anciano-anciana” (21). Finalmente, encontramos el núcleo de la petición, “hacerlo *ixtlamatki* de esta tierra” (40), convertirlo “en santo, en ángel” (39), dotarlo, de una cualidad distinta al del resto de los seres humanos, alcanzar la mutación ontológica que se busca con toda iniciación.

Los ritos liminales: la entrega del *xochitlalli*

Al llegar este momento, el futuro *ixtlamatki* se encuentra en una fase liminar. Ha sido separado ya del mundo humano mediante la purificación con siete limpias y el alejamiento de la sociedad, pues durante este periodo no ha salido de su casa, se ha prohibido la entrada de extraños a su hogar, además de que no se le ha permitido

¹³² Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

bañarse, salir normalmente de su casa y no ha asistido a la escuela, lo que significa una “suspensión de la vida social y de las reglas ordinarias”.¹³³

La etapa liminal se caracteriza por el peligro y la ambigüedad. El periodo marginal, junto con el liminal, en el que en este momento se encuentra el futuro *ixtlamatki*, ocasiona que, como sucede con todos los novicios “se encuentren temporalmente proscritos. Mientras dura el rito, ellos no tienen lugar alguno dentro de la sociedad”.¹³⁴ Por ello, en otras culturas el individuo liminal se aísla, “ya sea en un lugar oscuro de la casa, se adentra al bosque o se le prohíbe ver el sol”.¹³⁵

En este caso particular, Pedro se halla en una situación ambigua, no es aún *ixtlamatki* ni tampoco es ya un ser humano común. No existe como ser humano, está relegado al interior de su domicilio y alejado de la vida social que define a todo individuo. El trato que se le da es el mismo que se le da a los niños que han nacido con el don durante los siete días posteriores al alumbramiento,¹³⁶ cuando se hallaba ausente de este mundo, “escondiendo su ropita” en el interior de la Montaña Sagrada, en aquel momento se prohibía fuera visitado, se negaba que había nacido aún. Encontramos una muerte simbólica, típica de toda iniciación,¹³⁷ representada por la ausencia de relaciones sociales.

Al séptimo día, después de que se ha realizado la séptima limpia, la madre del menor lleva a casa del curandero diecinueve huevos de rancho, una vela blanca de parafina, un ramillete con siete flores blancas (generalmente gardenias) y el gallo negro. Ahí, el especialista toma cada uno de los elementos, los pasa sobre el cuerpo del menor y “platica” con ellos. La ocasión en la que pude estar presente, por petición de doña Francisca no puede asistir a este momento del ritual. Su explicación fue la siguiente:

Tú eres *xinola* (mestiza), estas cosas son muy delicadas. Tú te vas a ir y las palabras se pueden ir contigo. La Tierra de este pueblo ya te conoce, pero cuando te vayas a tu tierra, los malos pueden agarrar mis palabras y no llevarlas a la Tierra, por eso no puedes estar aquí.¹³⁸

Después de que el curandero ha finalizado, los padres junto con su hijo se dirigen directamente a su casa. Se busca a toda costa no desviar el camino, de lo

¹³³ Van Gennep, A., *Los ritos de paso...*, 127.

¹³⁴ Douglas, M., *Pureza y peligro...*, 133.

¹³⁵ Eliade, M., *Nacimiento y renacimiento...*, 72.

¹³⁶ En el caso de Pedro, su “ropita” no fue recuperada. Ni su madre ni la partera tuvieron los cuidados necesarios.

¹³⁷ Eliade, M., *op. cit.*, 84.

¹³⁸ Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

contrario, las palabras también “podrían irse” y llegar a un emisor equivocado. A Pedro, le fue colocado en los “pulsos” ajo, para que el “mal aire” no lo alcanzara de vuelta a su casa.

Una vez resguardados en la casa, se espera la llegada del *ixtlamatki*. Alrededor de las nueve de la noche don Miguel llegó a casa de Pedro a enterrar los primeros doce huevos. Éstos son colocados afuera de la cocina y la casa familiar. Uno en cada esquina y dos a la entrada de las puertas. El día anterior don Miguel había realizado un hoyo de aproximadamente 40 cm de diámetro y 50 cm de profundidad en el centro de la casa de Pedro: “uno no sabe donde está el corazón de la Tierra, pero si aquí hacemos el hoyo [en el centro] ella nos va escuchar”, señaló don Miguel. Cuando ésta cuenta con piso de cemento se perfora, para después de dos meses ser cubierto nuevamente. Aproximadamente a las diez de la noche, estando presentes sólo los miembros que residen en la casa familiar, el *ixtlamatki* pincha debajo de la lengua del gallo negro y recoge la sangre del animal, aún vivo, en una pequeña jícara. El gallo se desangra lentamente.

Empezando por el miembro más pequeño de la familia y terminando con el menor elegido,¹³⁹ se coloca una cruz de sangre en los pulsos de todos los presentes.¹⁴⁰ Posteriormente, se colocan en el hoyo los siete huevos restantes en forma de cruz, al centro de éste se coloca el ramillete de flores que cubre la vela blanca. El ave, con las alas abiertas, cubre con su cuerpo la totalidad de la ofrenda. La cabeza se coloca hacia el lado izquierdo, dejando que el pabito de la vela quede libre. La sangre que ha quedado en la jícara se derrama sobre la ofrenda, junto con aguardiente que el *ixtlamatki* comparte con la Tierra. Después todo se cubre con tierra, excepto un par de centímetros de la vela, la cual se encenderá. Mientras se consume la vela, la familia comparte los alimentos que la madre ha preparado: mole, tamales y refresco. A la media noche es necesario encender cigarros, el “mal aire” se acerca a la casa donde se ha realizado la ofrenda con el fin de evitar que ésta llegue a su destino, por su paso por la casa puede dañar a los presentes y, peor aún, al individuo por quien se realiza este acto ritual.

Con el humo de tabaco se ahuyentan a las entidades malélicas, Desde la época prehispánica el tabaco ha ocupado un lugar importante en la cosmovisión. Jacinto de la Serna menciona que: “[...] llámanlo <<Pardo siete veces aporreado>>, por las veces que entre las manos le estregan, o para untarlo a los dolientes, o para refregarlos con él: al el

¹³⁹ En el caso en el que yo estuve presente, fui la primera en recibir las cruces de sangre.

¹⁴⁰ Cabeza, cuello, nuca, parte posterior de los codos, muñecas y empeines.

*Tenegiete*¹⁴¹ (sic) llaman el verde espiritado, que aderezan con cal, para dar fortaleza a la boca, teniéndole como si fuera Ángel de guarda de los caminantes [...]”¹⁴²

Según las palabras de don Miguel la ofrenda tiene la siguiente finalidad:

Este es el pago a Nuestra Mamá [la Tierra] y a Nuestro Papá [Jesucristo] por el regalo. Ellos van a darle su poder a Pedro, lo van a proteger para que no lo dañen los malos, para que crezca y pueda agarrar su trabajo. Nada va a entrar a esta casa. El *xochitlalli* lo va a cuidar. Ahora nomás hay que esperar que Papá Dios le diga cuándo debe empezar a trabajar.

Considero que las referencias a Jesucristo y a la Tierra simbolizan la dualidad de ésta última. En el caso de Jesucristo, no se trata de la figura masculina del panteón católico, sino de la parte masculina que complementaria la dualidad simbólica de la Tierra. A las divinidades católicas no le son ofrendados huevos ni pollos, puesto que éstos constituyen básicamente los elementos ofertorios en los rituales de recuperación del *tonal*. En el municipio, al menos en las comunidades que se desarrolló la investigación, se han perdido los rituales agrícolas, por lo que carezco de elementos para comparar las ofrendas que se realizan en este ritual con otras de tipo agrícola.

La función del ave en la ofrenda, no sólo es la de pago a la tierra (*itlaxtlavi*) sino, además, fungir como sustituto del individuo elegido, por lo que también se le llama *tlapatkayotl*, “el sustituto”. El pollo negro es el individuo mismo, por ello desde antes debió haberse establecido entre ellos una relación de hermandad, “es su hermano”, decía don Miguel. “Los pollos sacrificiales funcionan como sustitutos o reemplazantes de la vida del paciente al ser ofrecidos a los dioses”¹⁴³ Por un lado, hay una muerte ritual del individuo, representada por la muerte del ave, él debe descender al inframundo y encontrarse con la Tierra para entregar los dones a cambio de la protección necesaria para lograr llegar a la edad adulta. Por otro lado, se le está dotando a la Tierra de los elementos que ella necesita para alimentarse. La ofrenda responde a una relación contractual de reciprocidad, a una de esas “transacciones simbólicas” que se llevan a cabo entre los seres humanos y los seres del “mundo-otro”.

Las palabras con las que doña Francisca “preparó” los elementos del ofertorio lo complementan, pues es a través de ellas que se transmite el mensaje a la Tierra. La

¹⁴¹ *Tenexietl*

¹⁴² Serna, J., *Manual de ministro de indios...*, 239. He adecuado la escritura de las palabras para una mejor comprensión del texto e insertado entre corchetes las palabras faltantes con la misma intención.

¹⁴³ Vogt, E., *Ofrendas para los dioses...*, 135.

ofrenda entendida –en términos de Hubert y Mauss– como medio de comunicación,¹⁴⁴ le permite a los seres humanos, además de realizar un intercambio, comunicarse con el “mundo-otro”. “El carácter comunicador de la ofrenda implica, como puede deducirse, una doble naturaleza: la ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar a los dioses”.¹⁴⁵ Cuando se prepara el *xochitlalli*, el especialista ritual, dota a todos elementos de las palabras necesarias para que, al ser recibidos, puedan transmitir el mensaje que se le quiere dar a la Tierra, sus palabras le confieren a la ofrenda un poder especial, pues él conoce y domina el lenguaje de las entidades a las que el conjunto ofertorio está dedicado.

Aproximadamente a la una de la mañana se consumió totalmente la vela. Don Miguel observaba cómo se iba quemando, esperando que no se apagara repentinamente por un aire y que no tronara, lo que significaría una mala señal, “que la Tierra no quería el pago”. Una vez consumida totalmente, echó encima de ella el resto de la tierra. Nos dispusimos a dormir. Don Miguel esperaba que Pedro soñara que la Tierra había recibido el *xochitlalli*, sueño que sólo le revelaría a él. Pedro se durmió profundamente, no sin antes decirme: “Ahora sí, ya no te voy a poder contar lo que sueño”.¹⁴⁶

Los ritos de agregación: la convalecencia ritual y la restauración de la vida social

Con el término convalecencia¹⁴⁷ ritual me refiero a las prohibiciones que debe cumplir el iniciado y los presentes de la ceremonia con el fin irlos reintegrando, paulatinamente, a la vida social normal. En este periodo se busca eliminar la peligrosidad de un individuo que se ha mantenido en la indefinición,

la persona que ha pasado [de un estado] a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el rito que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Hubert, H. y M. Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, 143-262.

¹⁴⁵ López Austin, A., “Ofrenda y comunicación...”, 213.

¹⁴⁶ Entre los hopies, por ejemplo, los sueños buenos y malos no pueden ser contados hasta que se cumplan. (Eggan, D., “The significance of dream...”, 179). Quizá lo mismo pueda aplicarse a la negativa de Pedro a continuar contándole sus sueños.

¹⁴⁷ Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en sentido figurado la convalecencia apunta al proceso por el cual una persona o colectividad sale de un estado de postración o peligro.

¹⁴⁸ Douglas, M., *Pureza y peligro...*, 131.

Aunque la integración del futuro *ixtlamatki* a su nueva condición no se alcanza totalmente en este periodo, sino que se logra hasta que recibe el sueño confirmatorio, gradualmente se va integrando a la vida normal, es una fase en la cual “hay que recuperar la vida profana que se ha dejado atrás”.¹⁴⁹

Durante los siete días de prohibiciones el elegido continúa sin salir de su casa, recibir a extraños y bañarse o cambiarse de ropa.¹⁵⁰ La casa no puede ser barrida y los presentes tampoco pueden bañarse, por lo menos, en los siguientes tres días. El elegido no puede permanecer solo en ningún momento, pues continúa siendo sumamente vulnerable a las fuerzas malignas.

El muchacho no puede quedarse solo. Es muy peligroso que no esté acompañado, aunque sea por el más chiquillo de sus hermanos. Cuando se le hace una curación a alguien, el “mal aire” puede llegar y hacer que se enferme o, de plano, que se muera. Lo más duro es cuando está durmiendo, hay que cuidar que no haga feo, porque ahí mero es cuando los naguales lo pueden atajar. Si empieza a quejarse hay que irlo despertando poco a poquito, no de golpe, porque entonces sale peor. Lo despertamos poquito, no más para que vaya regresando su espíritu y no lo atajen allá.¹⁵¹

Cualquier incumplimiento de las prohibiciones puede traducirse en su muerte o en el fracaso de la ofrenda. Al séptimo día, se realiza una última limpia, en la cual se revela si la ofrenda ha sido recibida. Al finalizar esta semana, el, ahora, iniciado podrá hacer su vida normal. Nadie se entera de lo que sucedió, aunque al poco tiempo todo el pueblo lo sabe. Las prohibiciones prescritas en este periodo tienen la función de desacralizar a los oferentes, el contacto mantenido con el ámbito sagrado debe eliminarse para poder restituir la vida normal.

Después de la entrega del *xochitlalli* al futuro *ixtlamatki* sólo le queda esperar a que el sueño confirmatorio llegue, lo que generalmente sucede entre los treinta y cinco y cuarenta años. Durante todo ese periodo los sueños cesan, no vuelve a soñar que vuela, ni que accede al interior del monte y no se vuelve a encontrar con el *tonal* de otros *ixtlamatkeh*. Los sueños que llega a tener dejan de ser significativos, sus sueños se vuelven ordinarios, lo que quizá se deba a que su *alter ego* y su *tonal* están resguardados en el interior de la Montaña Sagrada. La característica definitoria de este largo periodo es la ausencia de elementos significativos.

¹⁴⁹ Neurath, J., “Lluvia del desierto...”, 489.

¹⁵⁰ Durante la noche de entrega del *xochitlalli*, el hermano menor de Pedro derramó sobre él el mole que estábamos comiendo. Inmediatamente se iba a cambiar de ropa, sin embargo le fue prohibido. Se mantuvo, muy a su disgusto, con esa ropa hasta la semana siguiente.

¹⁵¹ Don Miguel. Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

Durante este tiempo, el joven crecerá, con seguridad contraerá matrimonio y conformará una familia. Su vida transcurrirá, como nunca antes, con una normalidad asombrosa. Todas las señales de la elección se interrumpen, por primera vez, en toda su historia personal, actuará, vivirá y soñará como una persona ordinaria. Lo que en su caso no ha sido la constante. Por primera vez, cesa su relación con el “mundo-otro”. Los sueños y la enfermedad dejan de inquietarlo. La alianza con el “mundo-otro” mediante el recibimiento del “regalo”, está pactado, su destino está sellado, por lo que a partir de este momento sólo queda esperar...

“Cuando dios te dice que agarres el trabajo”:
el sueño confirmatorio y el fin del proceso de iniciación

Las manifestaciones de la elección que se presentaron a lo largo de la infancia y los primeros años de la edad adulta son confirmadas en la plenitud de la adultez. Este episodio del periodo de formación aparece registrado en la mayoría de las etnografías clásicas en las cuales, de manera tangencial o plena, se aborda el tema. La forma más frecuente en la que se manifiesta la confirmación de la labor terapéutica es la presencia de un sueño, o varios, en los cuales Jesucristo, alguna de las advocaciones de la virgen o los Santos le anuncian a la persona elegida que el momento de curar ha llegado.¹⁵² Sin embargo, en ocasiones el aviso del destino se manifiesta mediante una prolongada enfermedad, ya sea la propia o de un familiar cercano,¹⁵³ por medio de muertes transitorias,¹⁵⁴ o mediante el consumo de ciertas plantas psicoactivas, como sucede entre los mazatecos.¹⁵⁵ Esta situación forma parte también del proceso de iniciación de los graniceros¹⁵⁶ y, en general, de los chamanes de otras regiones del mundo.¹⁵⁷

En estas sociedades,

los sueños constituyen un importante mecanismo, sino es que el más importante, para legitimar creencias y prácticas religiosas, interpretar tradiciones, crear nuevas

¹⁵² Por ejemplo entre los tzotziles, Vogt, E., “Los h’iloletik...”, 117 y *Ofrendas para los dioses...*, 52.

¹⁵³ Esto se presenta en el caso de los nahuas de Atla (Montoya Briones, J., *Atla...*, 155), los mixtecos de Silacayoapan (INI, *Testimonio de vida... Ezequiel Quintanar*, 47), los mixtecos de la costa (INI, *Testimonio de vida... Galdino Hernández*, 48), los cuicatecos de Coyula, Oaxaca (INI, *Testimonio de vida... Efer Cruz*, 36) y los yoreme de Sonora (INI, *Testimonio de vida... Vicenta Parra*, 56-57).

¹⁵⁴ Álvarez Heydenreich, L., *La enfermedad y la cosmovisión...*, 203.

¹⁵⁵ Boege, E., *Los mazatecos ante la nación...*, 174-183 e INI, *Testimonios de vida... Isauro Guerrero*, 42-43.

¹⁵⁶ Paulo en Albores, B. y J. Broda, *Graniceros...*, 259; Bravo en *Ibid.*, 370; Glockner, J., “Los sueños del tiemporo”, 505-521 y “Conocedores del tiempo...”, 314-321.

¹⁵⁷ Véase, Eliade, M., *El chamanismo...*, 45-71.

expresiones, confirmar poderes chamánicos y habilidades para curar, así como para validar la autoridad de ciertos individuos.¹⁵⁸

La confirmación por la vía onírica resulta determinante para la validación de las actividades del futuro *ixtlamatki*, por ello, al igual que sucede en otras áreas del país, la presencia de los sueños confirmatorios de la labor son determinantes para obtener el reconocimiento social.

En el caso de los *ixtlamatkeh* de San Sebastián Tlacotepec, en estos sueños aparecen, por primera vez, las deidades católicas. Como ya mencioné, los sueños anteriores estaban vinculados con otro tipo de entidades, básicamente porque los saberes en ellos revelados estaban relacionados, prioritariamente, con el re-conocimiento del interior del monte y el lugar de residencia del *alter ego*, así como con el encuentro con el *tonal* de otros especialistas ya formados o en proceso de formación, de los que aprendieron los conocimientos básicos, principalmente los herbolarios.¹⁵⁹ A pesar de esto, la presencia de las divinidades católicas es fundamental, pues no sólo dan la autorización divina para iniciar las actividades terapéuticas y poner en marcha los conocimientos acumulados, sino que otorgan la instrucción más relevantes para su labor terapéutica, así como el uso de determinadas plantas: el *tonalxívitl*, el *pisietl* (tabaco mezclado con cal) y el uso de las “hierbas del cerro”, de las cuales hablaré en el siguiente capítulo. A partir del momento en que se recibe el sueño confirmatorio se inicia una nueva etapa en la vida del *ixtlamatki*, misma que finaliza sólo cuando muere o por la enfermedad o el cansancio decide retirarse. Con este sueño se confirma que el especialista no actúa por iniciativa propia y que la función que en adelante llevará a cabo es resultado de la elección divina.

El contenido manifiesto¹⁶⁰ del sueño varía de individuo a individuo, pero el mensaje de éste no deja lugar a dudas. Se han acumulado una serie de señales que

¹⁵⁸ O’Neill, C., *Dreams, culture and the individual*, 26. La traducción es mía.

¹⁵⁹ Algo similar es relatado por Colby y Colby (1986:76-86) para el caso de los rezadores ixiles. En particular para Shas, su informante principal, quien recibe el llamado y los conocimientos de “los dioses del día”, de la Tierra, de las almas de los anteriores “guardianes del día” (*daykeeper*), y sólo de manera tangencial, de los santos y la Virgen María. Lo mismo sucedía, al menos para el momento de la etnografía de Holland, con los tzotziles, para quienes el ‘ilol es formado por los dioses ancestros, quienes residen en las Montañas Sagradas (1990:172). Jaime Page, quien actualmente trabaja en la misma zona que Holland, proporciona datos diferentes (2005).

¹⁶⁰ Desde la perspectiva psicoanalítica de Freud, el contenido manifiesto lo constituye la narración presentada por el soñador, es decir, la verbalización que se hace del sueño por parte del sujeto que lo ha experimentado. El contenido latente, por su parte, lo constituyen el conjunto de significaciones a las que conduce el análisis, mediante el cual, el sueño no aparece ya como una simple narración, sino como una organización de pensamientos, discursos y significaciones. (Laplanche, J. y J. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 80 y 81).

otorgan de su verdadero sentido a este sueño. El sueño confirmatorio no es sujeto de muchas interpretaciones, pues el mensaje emitido es sumamente claro, el “mensajero divino” solicita directamente al soñador que inicie su labor terapéutica. A las mujeres, por general, es la Virgen quien lo hace, a los hombres, Jesucristo.

En el caso de doña Socorro, don Luís y don Miguel, la aparición del sueño confirmatorio se presentó al mismo tiempo que la enfermedad de un familiar. Estas enfermedades se distinguen del resto porque, a pesar de los diversos tratamientos a los que se somete el paciente, éste no encuentra mejoría, sino hasta que es atendido por la persona indicada: el nuevo *ixtlamatki*. Generalmente se muestra temeroso, porque a pesar de todo, duda de sus propios conocimientos, pues es la primera vez que los pone en práctica.

Doña Socorro narra:

Cuando Bernabé [su sobrina] estaba enferma soñé a la Virgen. Yo iba caminando y me la encontré, me preguntó adónde iba y le dije que iba a ver a mi sobrina que estaba muy enferma, entonces dijo: “Si ahí vas, esto vas a ocupar, dice, vas a limpiarla, tú sabes lo que vas a hacer, la vas a apretar así en su estómago”. Entonces luego cortó con su mano derecha unas hierbas de un lado del camino y luego, con la mano izquierda, cortó otras del otro lado del camino, entonces dijo: “Esto vas a ocupar ¡qué esperas!”. Yo no sabía limpiar y entonces ella me enseñó, me enseñó cómo tenía que hacerle, cómo tenía que ver yo en el huevo, cómo tenía que gritarle.¹⁶¹ Bernabé estuvo enferma cuatro meses, la llevamos con el doctor y con muchos curanderos, pero nada le hacía, cada vez se hinchaba más y más. No decían que tenía, pero se estaba muriendo. Después de que soñé a la Virgen, me fui a verla y entonces le di unas hierbas, le apreté el estómago como me había enseñado la Virgencita, la limpié con un huevo y después le fui a enterrar un par de blanquillos porque estaba espantada. Unos días después se empezó a deshinchar, comenzaba a comer y a caminar, como a los tres días seguidos de que la limpié se curó.¹⁶²

Ante la enfermedad incurable de la sobrina a la que crió como una hija, doña Socorro ejerció los conocimientos adquiridos, mismos que no habrían tenido validez sin la decisión de la Virgen de anunciarle que era el momento de que empezara a curar.

En ocasiones la enfermedad que atienden por primera vez los *ixtlamatkeh* es resultado de un encuentro “azaroso” con el enfermo. No es un acto intencional, pero el encuentro con el paciente es parte del designio divino, la divinidad une los caminos de ambos. Entre los informantes con los que trabajé, ninguno pasó por esta situación, sin embargo doña Carmen, informante de Antonella Fagetti y residente de Tlacotepec de Díaz, realizó su primera curación un día que salió a vender yuca:

¹⁶¹ Su sobrina estaba enferma de susto a consecuencia de los golpes que le daba su esposo. La “gritada” (*tetsatsilia*) es uno de los procedimientos terapéuticos que se emplean en la curación del espanto.

¹⁶² Tlacotepec de Díaz, diciembre 2002.

Tocó la puerta de una casa, pero estaba todo cerrado. Entreabrieron la puerta para decirle que no querían nada, todos estaba llorando por un niño que estaba gravemente enfermo. Adentro estaba sentado un curandero [...] su trabajo había finalizado, pues para él no había nada que hacer, el enfermo se iba a morir.

Doña Carmen sintió lástima por el niño, esperó que el curandero se marchara y pidió permiso para entrar a ver al enfermo. Antes de proceder a la limpia, se dirigió al altar de la casa, tomó en sus manos una vela amarilla de cera pura y una rama de Rosa de Castilla y llamó al Padre Dios para pedirle fuerza para curarlo. También lo limpió con huevo, entonces vio que el pequeño tenía un espanto [...]. Después de la tercera curación, el niño sanó por completo.¹⁶³

Lo más importante de la experiencia de doña Carmen sucedió después, cuando experimentó una muerte temporal, en muchas sociedades chamánicas, un hombre debe morir antes de convertirse en chamán, esto no sólo como parte del cambio ontológico necesario, sino para introducirlo a los niveles celestes e inframundanos del cosmos.

Durante la muerte temporal, doña Carmen se encontró con el Demonio, con Jesucristo, pudo ver a los *tekwanime*, así como a los perros que se estaban comiendo a los asesinados. Además, vio una cueva en donde se hallaban las mujeres que murieron sin tener hijos, las cuales salen a medio día a buscar a los niños de la tierra, imagen semejante a las *cihuapipilti*, deidades prehispánicas, las cuales “eran todas las mujeres que morían en el primer parto [...]. Estas mujeres andaban juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra, y a los niños y niñas los empecen con enfermedades”.¹⁶⁴ Finalmente, doña Carmen se encontró con la Virgen María, quien le dijo: “Vete, cuando llegue la hora [de que ella muriera] vas a venir aquí. Ahora vete a dar ejemplo de cómo está aquí arriba”.¹⁶⁵ Después de eso, empezó a curar formalmente.

Los sueños como validación del conocimiento terapéutico formaron, también, parte fundamental en la actividad de los curanderos durante la época colonial. Ruiz de Alarcón menciona:

El año pasado de [16]27, halle en el dicho pueblo de Tlaltizapan, otro embustero, ciego curandero, que también refería de sí otro embeleso: que estando a la muerte y habiéndose quedado como dormido, bajó al infierno donde había visto muchos indios y mocho género de gente, y que estaba allí en lo alto la majestad de dios Padre y otro desvaríos a este modo y que allí le dijeron que volviera al mundo y que llevase consigo aquella medicina y la bebiese, que con ella sanaría a sí y a otros, y que le dieron dos pelotas de hierbas medicinales y le enseñaron cómo habían de aplicarse.¹⁶⁶

¹⁶³ Fagetti, A., “Doña Carmen Castro...”, 58.

¹⁶⁴ Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I, 79.

¹⁶⁵ Fagetti, A., “Doña Carmen Castro...”, 59-60. Los corchetes son míos.

¹⁶⁶ Ruiz de Alarcón, H., *Tratado de las supersticiones...*, 211.

Esto no sólo nos da muestra de la continuidad, mas no inmutabilidad, de ciertos elementos que validan el actuar de los individuos sancionados por la sociedad para ejercer determinados roles.

En el caso de don Ángel, a diferencia del resto de los *ixtlamatkeh* con los que tuve el privilegio de trabajar, el don le fue entregado por el Papa. En realidad se trata del mismo significado bajo símbolos diferentes, entidades divinas, o vinculadas a lo sagrado, y espacios, igualmente divinos, como elementos necesarios para validar el trabajo de un especialista ritual. El papel que ocupa Roma en el sueño de don Ángel es el de un lugar sagrado, recordemos que durante su ausencia en la tierra el sol se encuentra allá, además es la residencia del Papa, persona que los tlaqueños saben es el “representante de Dios en la Tierra”. Roma debe ser entendida, no como la capital de un país europeo, sino como la representación simbólica del “mundo-otro”. Él menciona:

Una vez fui hasta Roma, hasta donde está el Papa. Fui volando. Yo soñé así: Iba buscando al Santo Papa, de ahí me vino este “regalo”.¹⁶⁷ Porque yo antes trabajaba mucho, trabaja todo el día para que hubiera de comer en mi casa, para que no faltara la comida, apenas teníamos con que comer. Pero llegó el día que soñé que iba a Roma, no sé cómo, pero fui. Iba muy cansado, pero me fui a Roma y llegué. Yo sé que me llevó un sacerdote de aquí que se llamaba Ciriaco, él me llevó, me presentó hasta allá. Llegué y ese sacerdote se fue, no sé dónde se quedó.

Primero llegué yo, llegué a una puerta, ahí estaba un policía. Estaba con vestido blanco y le pregunté:

- ¿En dónde está el Santo Papa? Yo vine aquí a verlo.
- ¿De dónde vienes?, me dijo.
- Yo vengo de lejos, de Tlacotepec. Así le dije yo.
- ¿Desde Tlacotepec? ¡Está lejos! ¿Con quién vienes?
- Vine con el padre Ciriaco.
- Y ¿dónde está él?
- Ahí está.
- ¡Vete a llamarlo!, me dijo.

Y lo fui a llamar y le dijo el policía:

- ¿De veras traes a este hijo de Tlacotepec?
- Sí señor, venimos de allá. Viene buscando al Santo Papa.
- ¡Pasen!, nos dijo.

Entonces pasé hasta la otra puerta, ahí había otro policía. Así seguí hasta que junte siete puertas, a la [séptima] puerta me metí y llegué hasta donde estaba el Santo Papa y le dije.¹⁶⁸

- Buenos días, yo vengo aquí buscándolo.
- ¡Qué bien mi hijo! Vente por aquí ¿De dónde vienes?
- De Tlacotepec.
- ¡Ah, qué bien! ¿Quién te trajo?
- El padre Ciriaco.
- Y ¿dónde está?

¹⁶⁷ El don de curar.

¹⁶⁸ No es coincidencia que don Inocencio haya tenido que “pasar” siete puertas antes de llegar ante el Papa. La Montaña Sangrada de Tlacotepec, el *Kovatepetl*, tiene siete puertas en su interior, cada una de las cuales le corresponde a un pueblo nahua de los alrededores. Recordemos, además, que el nombre esotérico de este cerro es “Siete Lomas-Siete Cuevas”.

- Aquí está.
- Qué bueno que llegaste hasta acá. ¿A qué hora te vas a regresar?
- Nomás 'ora me voy a regresar.

Me dijo:

- Tú vas a encontrar hoy una naranja seca, toda seca. Y esa naranja no lo cortes,¹⁶⁹ ¡hasta la otra! que tiene más frutos, que tiene las hojas verdes. Ahí, te toca tu regalo. Cortas una. Luego vas caminando y te vas a encontrar un árbol seco, sigues caminando y te vas a encontrar otra naranja, esa sí la cortas. Te vas a encontrar siete naranjas, siete regalos que son para siempre.

Y de veras que llegué a donde está parado un naranjo, pero de veras está bien seco. Las hojas bien amarillas. Ahí está el dueño del árbol y le dije:

- Me dijo el Santo Papa....
- Sí, ya sé, pero aquí no te toca. Vete hasta allá, ahí, donde está parado ese árbol, ahí sí te toca. Ese que tiene mucha fruta, de ese corta una.

Y la corté. Y seguí caminando hasta que encontré al otro dueño. Ahí está la naranja seca. Me dijo:

- Este no te toca, hasta el otro.

Voy caminando, voy caminado ¡hasta que lo encontré! Ahí está su dueño y me dijo:

- Aquí sí te toca. ¡Corta una, la más bonita!

Y la corté, pero naranja ¡buena, de veras! Me dijo:

- Esa naranja que viene no te toca a ti, sino hasta la otra.

Ya corté dos. Seguí a donde está parada la naranja seca y ahí esta el dueño. Y dice:

- Este no te toca, hasta la otra. Ahí está su dueño.

Ahí voy, ahí voy... Llegué, ahí está el dueño:

- De este árbol sí te toca, ¡corta una!

Y la corté, ya llevaba tres pero me faltaban cuatro. Me dijo el dueño:

- Ya llevas tres, te faltan cuatro ¡vete! Y adonde está parado ese no te toca, te toca hasta el otro.

Pasé el palo seco. Ya llegué a donde está el bueno, y ahí el dueño me dice:

- Aquí te toca, aquí, ¡córtala!

Ya son cuatro, pero me faltan tres. Seguí caminando, caminando. Llegué, pero estaba el árbol seco. Ahí está el dueño, me dijo:

- Aquí no te toca, vete a otro.

Ahí voy, ahí voy... Llegué ahí donde está el dueño, y me dijo:

- ¡Córtala, aquí te toca!

La corté. Hasta cuando llegué y junte las siete. Ahí me dijeron:

- Ahora sí, este es tu regalo para siempre ¡para siempre!

Y de ahí me vino esto, para que no esté trabajando [en la milpa], sino que esté curando. Ahora con lo que me regalen les agradezco mucho. Yo sé de dónde viene mi trabajo, quién me dio ese regalo. Ahora ya trabajo mucho, pero curando. Me llaman de otras partes. Ahora ya no trabajo tanto como antes, ahora ya no me parto el brazo.

De allá vino mi trabajo, por eso puedo curar, por eso soy bueno, porque yo no aprendí nada, Dios en manos del Santo Padre me otorgó mi regalo.¹⁷⁰

Don Ángel despertó sumamente intrigado por semejante sueño. Su extrañeza se debía a que no sabía cómo había llegado a Roma, “yo sé que ese lugar está lejos, que es más lejos que Puebla, que Tehuacán, que México. Sé que está en otro mundo”. No

¹⁶⁹ Según la interpretación de don Ángel, las naranjas secas serían el don otorgado a los brujos-naguales, por lo que él no podía tomarlas. Esto es muy significativo, pues apela a que los poderes de éstos, también, les son otorgados por Dios.

¹⁷⁰ Tlacotepec de Díaz, octubre de 2003.

entendía tampoco qué le había sido entregado con cada uno de los frutos, él piensa ahora que se trata de los conocimientos que posee: la limpia con huevo, el uso del tabaco, su actividad como “el que presenta la flor”,¹⁷¹ una especialidad ritual que consiste en “despedir a los muertos de este mundo”, entre otras cosas.

En el testimonio de don Ángel encontramos un punto significativo en la vida de todos los *ixtlamatkeh*: el sufrimiento, pues en su caso a pesar de trabajar arduamente apenas y conseguía lo necesario para que su familia se alimentara. Las historias personales de cada uno de los informantes que colaboraron conmigo, así como las referencias que encontramos para otros especialistas de la región,¹⁷² se caracterizan por ser historias de soledad, abandono, orfandad, maltrato, pobreza y arduo trabajo, elementos que no son privativos de unos cuantos, es cierto, sino que más bien son la constante en la vida de muchos indígenas de nuestro país. Sin embargo, para los *ixtlamatkeh* el don divino es una especie de recompensa por todo ese desasosiego. Ioan Lewis menciona que existe una fuerte relación entre la aflicción de un individuo y la inspiración divina.¹⁷³ Refiriéndose a la biografía que Waldemar Bogoras hace de un chamán chukchee, señala que después de una infancia de muchas carencias, el “espíritu de la Estrella Inmóvil” visitó en un sueño a este hombre y le dijo: “Cesa de sufrir, te haré chamán y serás fuerte. Tendrás comida en abundancia”, a partir de ese sueño el informante de Bogoras se convirtió en un exitoso chamán, después de lo cual nunca volvió a tener hambre ni carencias.¹⁷⁴ Lo mismo sucede con los *ixtlamatkeh* de San Sebastián Tlacotepec, aunque apenas reciben un mínimo pago por su trabajo, ya en especie ya en dinero, saben “que Dios los ve distinto” como dice doña María, son sus hijos predilectos, sus intermediarios, “como Jesucristo curó nosotros también – menciona don Ángel– no ves cuánto sufrió él aquí en la Tierra y ahora está sentado a la derecha del Padre”. La recompensa a toda una vida de sufrimientos llegará al momento en que ellos mueran, pues, de cumplir su función correctamente, de no dañar a sus prójimos, de sanarlos y ayudarlos sin miramientos, estarán, también, sentados a la derecha del Padre.

¹⁷¹ No encontré la forma agentiva. La actividad se denomina *niquiteixpantia xochitl*, “yo presento la flor”.

¹⁷² Véase el trabajo compilado por Antonella Fagetti (2003), en el cual se abordan quince historias de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán.

¹⁷³ Algo similar es señalado por Page (2005:311). Él, retomando a Basilov, se refiere a la “noción de sufrimiento” como componente esencial de la elección.

¹⁷⁴ Lewis. I., “Affliction and its apotheosis”, 68. El autor señala también el caso de los chamanes esquimales que durante todo el “llamado” sufren fuertes ataques epilépticos y visiones aterradoras. La traducción es mía.

Con la presencia del sueño confirmatorio finaliza el periodo iniciático, mas no el periodo de formación, el cambio ontológico se alcanza una vez que el especialista pone en práctica sus conocimientos a favor de los miembros de su comunidad. A partir de ese momento “los que dicen alcanzar esa validación (sobrenatural) logran una mayor relevancia, ya que la sanción divina le otorga validez al ritual, lo legitima y demuestra que no actúa a título personal, sino que es depositario de un mandato divino, lo que le da el reconocimiento de su comunidad”.¹⁷⁵ A partir de ese momento el *ixtlamatki* está “autorizado” a poner en marcha el cúmulo de conocimientos adquiridos durante un muy largo periodo. Es decir, “el poder terapéutico es creíble sólo cuando el “mundo-otro” lo ha autenticado mediante sueños. Sin ese reconocimiento, [su actuar] sería considerado como un intento de manipulación”.¹⁷⁶

LA NEGACIÓN

En ocasiones, a pesar de que el destino del *ixtlamatki* está decidido desde antes del nacimiento, éste puede rehusarse a aceptarlo. La situación se torna complicada para el elegido, el don de curar es un “regalo” proveniente de la divinidad, el cual al ser rechazado es considerado como una ofensa para quien lo otorga. Las consecuencias de la negación son nefastas para el individuo que no accede a tomar en sus manos el don divino. La divinidad forzará al elegido a que acceda a aceptar lo que le ha sido otorgado, mediante enfermedades, pesadillas, situaciones adversas en su vida (fracaso en la cosecha o complicaciones en la vida familiar) o, incluso, la muerte.

Las explicaciones por las cuales se justifica que un individuo se niegue a aceptar su destino están relacionadas, básicamente, con los sacrificios, penurias y peligros a los que se debe enfrentar un *ixtlamatki* a lo largo de su vida como terapeuta. La dedicación total a la actividad curativa implica el abandono de otras actividades, entre ellas, el cultivo de maíz, para el caso de los hombres, la desatención a las labores domésticas, por parte de las mujeres, el fin de la actividad sexual, disposición a atender a los pacientes a la hora que éstos soliciten sus servicios, el enfrentamiento con los brujos-naguales y el debilitamiento de la fortaleza física por la gran actividad espiritual que llevan a cabo. Doña María, refiriéndose a esto último señala:

¹⁷⁵ Nájera, M., “La iniciación ritual...”, 388.

¹⁷⁶ Perrin, M., *Los practicantes del sueño*, 69. Los corchetes son míos.

A mí no me gusta hacer limpias, aunque lo sé hacer, porque le quita a uno mucho tiempo. Además, mire a Socorro, cómo se ha acabado por tanta limpia que hace. Se acaba la fuerza de uno porque agarramos la enfermedad cuando limpiamos, aunque uno se proteja con ruda o albahacar con el tiempo uno lo resiente.

La decisión de “agarrar el regalo”, como se refieren los informantes al don de curar, no es en nada fácil. Recordemos la negativa de doña Sofía, madre de Pedro, a realizar el *xochitlalli*, pues al hacerlo estaba disminuyendo las posibilidades de que su hijo pudiera salir del pueblo y encontrar mejores oportunidades para su vida, como estudiar o encontrar un trabajo en la ciudad.

Para los *ixtlamatkeh*, Dios castiga con enfermedad y sufrimiento a aquellos que se niegan a asumir su rol debido a que éstos no están “cumpliendo su voluntad”. Don Ángel apunta: “aunque uno no quiera debe ‘agarrar su trabajo’, uno no puede decir que no, porque es un pecado. Uno debe cumplir la voluntad del Señor, él ya sabe qué nos tiene esperado”.¹⁷⁷ Sin embargo, Jaime Page, considera que el sufrimiento al que debe enfrentarse un individuo que se ha negado a asumir el rol, es consecuencia de que éstos “deben vivir en carne propia lo que los enfermos ‘sienten’ y valorarlo en función de su próxima actividad”.¹⁷⁸

Aunque los informantes afirman que es Dios quien castiga con enfermedades y sufrimientos a quien se opone a asumir su destino, podemos deducir que las sanciones también pueden provenir de otras entidades, quizá la Tierra, debido a que el castigo puede ser inflingido al *alter ego* del *ixtlamatki* que se mantiene reactivo a “agarrar su trabajo”. Este es el caso de doña Sofía, madre de Pedro, quien, a pesar de saber que tiene el don, no acepta asumir su rol. En el 2004, ella comenzó a estar sumamente enferma. Las manos y los pies se le “entumieron”, no podía caminar ni comer. Fue atendida en la clínica del municipio y posteriormente trasladada, debido a su gravedad, al Hospital Regional de Yanga, cerca de la ciudad de Córdoba, en el estado de Veracruz.

Después de un tiempo de estar hospitalizada y con un diagnóstico indefinido por parte de los médicos. Doña Sofía volvió a Tlacotepec, presentando sólo un poco de mejoría. Sobre su enfermedad ella narra:

Esa vez que me agarró dura la enfermedad, ya me estaba muriendo. Ya no podía mover una mano ni un pie. Mis pies se entumieron, nada más mi marido me volteaba porque yo no podía. No quería comer, no quería nada. Sólo estaba tirada en la cama, así como un bulto.

¹⁷⁷ Tlacotepec de Díaz, abril 2004.

¹⁷⁸ Page, J., *El mandato de los dioses...*, 312.

Soñaba que me agarraban, que me golpeaban allá en el barranco.

Me agarraban por ahí unas señoras, con una reata me amarraban mis manos y me jalaban, como que me ponían debajo de una piedra. Gritaba, y les decía que por qué no me soltaban, yo pensaba ¿cómo le voy a hacer para que me dejen en paz?

Luego que me despertaba ya no podía dormir, tenía mucho miedo. Me daba miedo dormir. Le decía a mi marido: – ¿Qué tengo? Tengo mucho miedo de dormir.

Mi marido fue a ver a un señor a Cachapa,¹⁷⁹ le dijeron que llevara mi ropa y dos huevos. Los llevó y luego que llegó me puso un poquito de tabaco en los pulsos y en las manos y los pies que me dolían mucho. El señor vio que lo que me pasaba era porque le estaban pegando a mi sombra,¹⁸⁰ no se podía levantar solita. Aunque me daban mucha medicina para el dolor, los doctores no le daban a lo que tenía.

El curandero de Cachapa no podía curar a mi sombra y mejor le llamamos a mi papá, vino de su pueblo para curarme.¹⁸¹ Mi papá preparó unas hierbas que trajo y me bañó. Luego me puso tabaco en polvo. Esa noche sentía como que no sabía donde estaba yo, como que estaba espantada, tenía mucho miedo.

Veía¹⁸² que venían dos señoras, y esas señoras decían: – Te vamos a curar, te vamos a poner este aceite. Pero me decían: – Ay, pero si ahí viene tu papá, porque te está curando si ya nosotras te estamos curando. Yo les contesté: – No se enojen, él las va a ayudar. Luego me contestaron: – Vamos a conseguir dos metros de nylon floreado, vamos a poner el altar, ahí vamos a poner “el remedio”, vamos a conseguir lo que hace falta.

También veía que mi cocina, ahí estaba mi comal bien apagado, estaba el rescoldo, había mucha ceniza y había un perro que estaba rascando, pero no es cierto que era perro, era un nagual que no quería que me curara ni mi papá ni esas mujeres que estaban ayudándolo.

Cuando amaneció mi papá, me dijo que había visto [también en sueños] a dos señoras que no le habían dejado hacer su trabajo, él quería hacer su trabajo, quería cortar las flores, pero las señoras le dijeron: – Esas flores no te tocan a ti, ¿por qué las cortas? Iba a cortar esas flores y no me dejaron que las cortara yo.

Le dije a mi papá lo que había soñado, me dijo: – Sabes qué, no nos van a dejar hacer ese trabajo, porque se están enojando. Esos los que me atajaban se presentaban como señoritas y unos señores de calzón. Por qué la van a curar, nosotros sabemos lo que tiene, y me llevaban. Me agarraban de las manos, me iban jalando, hasta estaba sintiendo cómo me jalaban. Me estaban jalando mi sombra.¹⁸³

Don Pablo, a pesar de sus sueños, realizó la curación necesaria. Las mujeres que ambos veían en su sueño, en realidad, no querían ayudar a que doña Sofia mejorara sino impedirlo. El siguiente día, don Pablo la bañó con una infusión de flores y hierbas, mismas que los *ixtlamatkeh* utilizan cuando el *alter ego* de una persona está siendo lastimado. Por la noche, colocó nuevamente tabaco en polvo en los pulsos de su hija y se quedó velando su sueño. Doña Sofia poco a poco empezó a mejorar, pues su padre logró desamarrar el *alter ego* de su hija. Sin embargo, ella no logró la total mejoría,

¹⁷⁹ Comunidad cercana a Tlacotepec en el estado de Veracruz.

¹⁸⁰ En Tlacotepec no es usual escuchar que la palabra “sombra” sea utilizada como sinónimo del *tonal* o del *tonalikni*, sin embargo en las ocasiones que platicué con doña Sofia sobre el tema utilizaba constantemente dicha palabra para referirse a ambos conceptos. Para un análisis del concepto de sombra véase Signorini y Lupo (1989).

¹⁸¹ Su padre es don Pablo Medrano, también *ixtlamatki*.

¹⁸² Se está refiriendo al sueño que tuvo esa noche.

¹⁸³ Tlacotepec de Díaz, agosto 2005.

“quedó débil”, porque no cumplió correctamente con las precauciones necesarias cuando se realiza una curación de ese tipo:

Cuando mi papá me hizo el trabajo, me compuse pero no quedé muy bien porque no me cuidé como él me dijo. Me quedaba yo solita y yo creo que me dio el aire. Nadie se quedaba conmigo, mi marido se iba a la milpa y mis hijos a la escuela. Mi papá se quedó unos días, pero después se tuvo que ir. El trabajo es delicado, porque no nomás me bañaron y me pusieron el polvo [de tabaco], sino que le sembraron a la Tierrita siete huevos y siete ramitos de flores para que mi “sombrita” se recogiera y poderme curar. Sí me recuperé, pero no completo. Tenían que acompañarme, entonces, sí me iba a curar bien.¹⁸⁴

También recuerda que cuando era adolescente le sucedió algo similar:

Ya me había pasado antes algo igual. Pues yo ¿para qué le voy a mentir? Nomás le voy a decir la verdad. Yo, mi sombra es víbora. Dicen que no es bueno decirlo, apenas ‘orita lo mencioné. Yo tenía enfermedad, pero enfermedad bien dura, y ya no comía, ni atole, ni picante, ¡nada!, nomás estaba yo con pura agüita. Tenía una gran enfermedad, pero grandísima, y aguanté ¡dos meses! Ya no me levantaba, teníaapestada mi boca, y ni doctores, ni inyecciones, ni pomadas, ni pastillas, ¡nada! Se desesperó mi papá y primerito se fue a ver a un señor que es curandero, con ese señor no me estuvo. Después fue a ver a otro señor y tampoco. Al último fue a encontrar a una señora y le dijo: – A mi hija qué le pasa, nomás está bien enferma. La señora me limpió con dos blanquillitos y le dijo: – Tu hija tiene tirada la sombra, está tirada debajo de una cueva, ahí está en la mala mujer¹⁸⁵ y su sombrita debajo está. Su sombra es víbora.

Mi papá me dijo que esa Mala Mujer me estaba molestando todo el cuerpo, como mi sombrita ahí estaba. Tenía la edad de Pedro, trece años. Mi papá pensó que alguien me estaba haciendo maldad, pero la señora le dijo que no, que nadie. Mi sombrita ahí estaba atajándose, en un hoyito que estaba ahí, a mi sombrita le estaba pegando esa Mala Mujer. Alguien pasó, se le atravesó y la espantó. No se dio cuenta de que era mi animalito. ¡Por poquito me moría yo! Porque a mi animalito le había pegado la Mala Mujer. Esa misma señora que me curó la fue a sacar, mandó su espíritu. Su cuerpo duerme, pero su espíritu está componiendo. Fue a sacar a mi sombrita de donde le estaba pegando la Mala Mujer, la sacó y la puso en su lugar. A los pocos días me empecé a componer.¹⁸⁶

Doña Sofía sabe que ambas enfermedades son resultado de que ella, a pesar de tener el don, se ha negado a curar. En este caso particular, es posible que en el futuro ella se enfrente a una situación tal en la que no pueda seguir negándose a aceptar el destino que le ha asido asignado. Ella aún es joven, cuarenta y dos años aproximadamente, por lo que está en la edad promedio para iniciar su labor terapéutica.

Otra circunstancia por la que un elegido no asume su rol no es consecuencia de la negativa sino de la ignorancia de su función. Tal es el caso de don Miguel:

¹⁸⁴ Tlacotepec de Díaz, agosto 2005.

¹⁸⁵ *Mala mujer* (*Cnidoscylus multilobus*) es el nombre que se le da a un arbusto que mide de 3 a 8 m de altura cuyas hojas están recubiertas de una capa pilosa que irrita la piel. La planta es conocida en la región por ser altamente urticante.

¹⁸⁶ Tlacotepec de Díaz, mayo 2003.

Cuando fui creciendo mis papás me metieron en la escuela. Tenía como siete años entonces, yo soñaba que me querían agarrar, me asustaban. Iba yo corriendo hasta que ya no podía. Empezaba a correr más despacito y ya no veía a los que me estaban correteando. Yo a nadie nunca le platiqué, seguí soñando que me seguían, muchos años lo soñé, pero no tenía a nadie a quién decirle. Además yo era ignorante, no sabía por qué cosa estaba soñando eso.¹⁸⁷

Luego como a los 20 o 30 años me estaban llamando otra vez. Soñaba que corría y corría. Decía: – ¿Quién me viene siguiendo? Me voy a escapar. Entonces amanecía, y pensaba: Este corridito que soñé tiene que ser que debo de ver a la gente y curarla.

Seguido soñaba que estaba en los sótanos,¹⁸⁸ había piedras grandes y yo me iba pasando y pasando. Luego había como unos cerros que se pegaban, yo no podía pasar, pero me aventaba y me cruzaba al otro lado. Luego había un río, pero grande que estaba. También podía pasar.

Cuando te están llamando, te van a poner lugares difíciles, para que no cualquiera los pueda pasar. Si los pasas ya ganaste, si te quedas ahí, es que no tienes fuerza, no eres bueno para tener ese trabajo.

Entonces me di cuenta de que esos sueños eran porque yo no quería curar. Tengo un tío en Cachapa, Veracruz, que es curandero, de los meros buenos. Él me dijo: – ¿Por qué no curas? Y le contesté: –Oye tío, ¿cómo voy a curar si no sé cómo? ¿No sabes?, me dijo, entonces todas esas cosas que sueñas, ¿qué son? Es porque traes tu suerte, pero no la quieres agarrar. Sabes las palabras, por eso sueñas eso. Yo pensaba que no sabía las palabras para curar. Pero mi tío me decía: – Cómo, dice, lo tienes en la cabeza, nomás que te haces. Yo pensaba: no sé cómo voy a trabajar, si no sé las palabras, no sé qué decir.

Entonces ya que me casé le platiqué a mi señora: – ¿Por qué estoy soñando esas cosas? Cálmate, dice, es porque tú vas a trabajar. Sí, ya lo entendí, le decía. Sé que voy a trabajar. Luego de muchos años, cuando mi señora se operó, no había quién curará a sus enfermos. Entonces ahí tuve que curar, aunque no quería ya no podía decir que no.

Luego empezaron los enfermos a llegar, entonces comencé a limpiarlos yo. Como ella ya no puede caminar, entonces ahora soy yo el que trabaja, pero ya era mi suerte. Nomás cuando empecé a agarrar a los enfermos, me di cuenta de que sí sabía las palabras, de que sí tenía el conocimiento. Ya luego, nunca tuve otra vez esos sueños. Ya no me tenía que corretear para agarrarme y ponerme a trabajar, ya que vi que ese era mi destino. Pensé: El Papá se va a descontentar porque me está dando el trabajo. Él a eso me mandó, a curar a la gente. Entonces fue que dije: Ni modo, mejor voy a aceptar.¹⁸⁹

A partir de ese momento, don Miguel asumió su destino y se convirtió en un importante *ixtlamatki* de la región.

Al momento en que un *ixtlamatki* acepta su destino empieza curando a los miembros de su familia, para poco a poco comenzar a atender a otros enfermos. “Se va corriendo la voz de que uno es bueno”, dice doña María, “de repente te empiezan a llegar más y más enfermos. Te dicen: – Oye, me comentó fulano que sabes curar, atiende a mi enfermo. Y así es como uno va agarrando confianza y empieza a curar”.

¹⁸⁷ Don Miguel es sobrino de un *ixtlamatki*. Sin embargo, no creció con él por lo que no tenía a quién contarle sus sueños y hacer una interpretación correcta de éstos.

¹⁸⁸ Cuevas.

¹⁸⁹ Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

A partir de este momento, la función social del *ixtlamatki* inicia cabalmente. La comunidad reconoce sus cualidades y capacidades. La historia personal de cada uno de ellos, que por muchos años sólo se conocía en el seno de la familia, comienza a ser del dominio público. Conforme pasan los años se van ganando la confianza de los miembros de su comunidad y, en ocasiones, su éxito rebasa las fronteras de ésta.

Una vez que los *ixtlamatkeh* han iniciado a curar formalmente nada puede dar marcha atrás a su destino. Se asume totalmente la función para la que fueron elegidos. Su labor terapéutica finaliza sólo, cuando sobreviene una grave enfermedad que los imposibilite físicamente, lo que generalmente se atribuye a la envidia de otros *ixtlamatkeh* o brujos-naguales, pero mientras el especialista esté en condiciones de seguir atendiendo a sus pacientes, sólo la muerte terminará con su labor.

EL SABER DIVINO: LA LABOR TERAPEUTICA DE LOS IXTLAMATKEH

El largo proceso que debe recorrer un *ixtlamatki* antes de iniciar su labor terapéutica es resultado del ámbito de acción en la cual se deberá desempeñar. Las enfermedades que atenderá, los métodos de diagnóstico y pronóstico así como las técnicas curativas que utilizará están sancionadas por su papel como intermediario entre el mundo humano y el “mundo-otro”, son de su exclusiva competencia y ningún otro *tepahtikeh* podrá utilizarlas pues no ha sido designado para eso.

Las enfermedades que atenderá serán aquellas cuyo origen se considera es resultado de la pérdida de una de las entidades anímicas: el *tonal*, el cual por las características que le son asignadas se sabe puede abandonar el cuerpo a consecuencia de un susto, una caída o una experiencia onírica. Asimismo, sólo ellos podrán restituir la salud al *alter ego*, adivinar el paradero de cosas, personas o animales perdidos y, aunque no lo asumen abiertamente, de restituir la salud mermada a consecuencia de un acto de brujería. Enfermedades, todas, cuya acción terapéutica está condicionada por el actuar del *ixtlamatki* en el “mundo-otro”.

LOS MÉTODOS DIAGNÓSTICOS

“El diagnóstico es la etapa inicial, por medio de la cual se reconoce la enfermedad”¹ y a partir del cual se determinará el tratamiento al que tendrá que ser sometido el enfermo.

En ocasiones, el primer diagnóstico es realizado al interior de la familia, fundamentalmente por la madre o la abuela. Si la enfermedad se torna complicada se recurre entonces al especialista quien realiza el diagnóstico de manera más precisa.²

¹ Álvarez Heyndenreich, L., *La enfermedad y la cosmovisión*, 143.

² Sobre el diagnóstico y tratamiento de la enfermedad en el seno familiar, véase Modena, M., *Madres, médicos y curanderos...*, 125-199 y Zolla, C., “Medicina tradicional y enfermedad”, 76-78.

El objetivo inicial de todos los *tepahtikeh*³ es precisar si la enfermedad es consecuencia de la pérdida del *tonal*, del daño al *tonalikni*, de la “envidia”, la brujería o si se debe simplemente a alteraciones físicas cuyo origen puede considerarse “natural”.

Los métodos diagnósticos que se emplean en San Sebastián Tlacotepec son: la observación, el interrogatorio, la “limpia”, la interpretación de los sueños y la exploración física. Los tres primeros son utilizados por todos los *tepahtikeh*, el tercero y el cuarto por los *ixtlamatkeh* y el último por las parteras, hueseros y *tepachova*.

Todas las técnicas diagnósticas le permiten a los *tepahtikeh* conocer los síntomas de la enfermedad, mismos que son complementados con los signos que él percibe. “Los que curan” observan los signos y las manifestaciones visibles o palpables como la temperatura, el vómito, la diarrea, la palidez, el endurecimiento de los músculos, el dolor, la inflamación y la ubicación y velocidad del ritmo cardiaco,⁴ principalmente en las muñecas. La síntesis de los datos obtenidos de esta forma les permite excluir, del conjunto de enfermedades posibles, aquéllas que no entran dentro del cuadro sintomático que su paciente presenta.

Cuando mediante el diagnóstico se determina que la enfermedad no se debe a factores “naturales”, como en el caso del “espanto”, la “envidia”, el “daño al *tonalikni*” y la brujería, se acude directamente al *ixtlamatki*, quien tiene los conocimientos adecuados para combatir dichas enfermedades. Él utilizará los dos procedimientos que ha aprendido por gracia divina: la limpia con huevo y los sueños.

LA LIMPIA

Clasificar a la “limpia” sólo como un procedimiento diagnóstico es limitar su vasto campo de acción, pues su objetivo, en sí, no se reduce sólo a conocer la causa de la enfermedad sino implica también la extracción del mal que aqueja a la persona.

El éxito del diagnóstico mediante la limpia, que logra un *ixtlamatki*, es resultado de que éste es uno de los conocimientos que adquiere por gracia divina. Es una de las

³ Sólo a manera de recordatorio, *tepahtikeh* es el nombre genérico con el que se designa a todos los curanderos.

⁴ En Tlacotepec “pulsar” es un método diagnóstico que no presenta la misma importancia que entre tzotziles y tzeltales. Es sólo uno de los datos adicionales que los *ixtlamatkeh* obtienen, pero no constituye una especialización ni al nivel de especialidad médica ni de técnica diagnóstica. Aunque muchos *ixtlamatkeh* consideran fundamental “pulsar” para conocer la intensidad, velocidad y ubicación del pulso puede, o no, estar presente durante el periodo diagnóstico de la enfermedad. Incluso no hay una palabra en la variante dialectal de la comunidad, como sí sucede en algunas lenguas mayances, para referirse a la técnica misma. Véase: Guiteras (1996); Holland (1990); Villa Rojas (1995); Vogt (1966).

acepciones que tiene su “saber ver”, pues logra observar elementos que son invisibles a los ojos del lego. Por ser una de las técnicas privilegiadas en la labor del *ixtlamatki* en ocasiones también son llamados *tepopova*, “el que limpia a la gente”. Entre otras cosas, logra ver el lugar en el que la persona perdió su *tonal*, en dónde se encuentra atrapado, quién está realizándole alguna “maldad”, con qué procedimientos o si le tienen “envidia”; en dónde “agarró el mal aire”, por qué está débil, si la persona sanará, en fin, toda la gama de datos que le permiten no sólo saber cuál es la causa de la enfermedad, sino hacer un relato de los sucesos al interpretar los signos que aparecen en el huevo y “traducirlos” al enfermo con el fin de explicarle el origen de su enfermedad.⁵

Cuando el *ixtlamatki* realiza una limpia utiliza un par de huevos de “rancho” con los cuales frota a la persona, empezando por la cabeza y continuando con la cara, los brazos y las piernas para finalizar en el ombligo. Una vez que la ha terminado de “limpiar”, rompe uno de los huevos en un vaso con agua, lleno hasta la mitad, se interpreta la forma en que la yema cae, la cantidad de agua que, al caer el huevo, se derrama y las formas que se observan en todos los elementos contenidos en el vaso. Algunos *ixtlamatkeh* interpretan, además, la ausencia o presencia de burbujas formadas en el cascarón (Fig. 1), lo que indica que se trata, particularmente, de “envidia”. Se prosigue con el segundo huevo, el cual confirma los datos obtenidos por el primero. Esta técnica permite visualizar la enfermedad y “mostrarle” al enfermo las causas de su malestar, lo que es fundamental para la recuperación:

Para saber qué es lo que tiene una persona yo ya no necesito el huevo, yo nomás con lo que sueño ya sé. Pero hay a quien le gusta que lo limpie con huevo porque ahí se ve todo.⁶

En los casos en los que la persona se encuentra imposibilitada, por su enfermedad o la lejanía, para asistir con el *ixtlamatki* es suficiente que un familiar lleve una prenda del enfermo que haya sido usada recientemente. El *ixtlamatki* la limpia de la misma manera como lo hace cuando el enfermo está presente, esto tiene sentido porque la persona es concebida como una unidad en sí misma:

⁵ La gente también acostumbra limpiarse con un ramillete de hierbas, es evidente que esto no tiene como fin el diagnóstico, puesto que no es posible determinar qué es lo que está afectando al paciente. No hay elementos visuales que puedan ser interpretados, esta *limpia* tiene como fin principalmente “desalojar” al cuerpo de “malos aires”, producidos por caminar por lugares lejanos, por la envidia de otros, etc.

⁶ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, abril 2003.

las partes participan consubstancialmente del todo y forman con él una unidad indivisible, de tal manera que las acciones realizadas en cualquiera de los elementos de la integración se efectúan, no sólo en ese elemento aislado, sino sobre la integración en su totalidad.⁷

La prenda es vista como una extensión del individuo y, como tal, un medio eficaz para incidir en ella. El que se pida que esté usada refuerza la relación entre ésta y la persona, pues el sudor y el contacto mismo con el cuerpo acentúan el vínculo.

A través de la limpia el *ixtlamatki* puede conocer, también, el paradero de personas, animales u objetos perdidos limpiando espacios u objetos vinculados a ellos. En el caso de los animales pueden utilizarse plumas o mechones de pelo que hayan quedado del animal extraviado o robado. En una ocasión una mujer de La Cumbre, una comunidad aledaña a Tlacotepec, llegó a consultar a doña Socorro. Un día antes le habían robado a uno de sus chivos dejándole sólo parte del lazo con el cual lo amarraba. Ella limpió con un huevo el mecate y lo vertió en un vaso con agua. Después de interpretar lo que en el agua y el huevo había aparecido pudo decirle a la mujer que tres hombres se habían robado a su chivo, lo habían llevado a Zacatilihuic e iba ser imposible recuperarlo, puesto que el animal había sido cocinado por las esposas de dichos hombres.

Ocasionalmente, los *ixtlamatkeh* no necesitan llevar a cabo ningún procedimiento diagnóstico, pues sólo les basta con observar a la persona. Esto nuevamente hace referencia a su capacidad de “ver”. Don Ángel comenta:

Hay veces que con sólo ver al enfermo me doy cuenta de lo que tiene. A veces no vienen porque están enfermos sino nomás de visita y yo les veo que andan mal. Les digo: -Oye, que no has sentido esto o el otro. Y de veras es cierto. Entonces ya los limpio y me doy cuenta de que de veras andan mal.⁸

Al diagnosticar los especialistas hacen evidente que “saben ver”.

LOS SUEÑOS

Los sueños son otro de los métodos que los *ixtlamatkeh* utilizan para conocer el origen de una enfermedad. Es a través de ellos que el ser humano se relaciona con otras personas, con los muertos, con Dios y con los seres del “mundo-otro”. En el caso del diagnóstico, tanto los sueños del paciente como los del especialista permiten definir la

⁷ Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia...*, 210.

⁸ Tlacotepec de Díaz, octubre 2003.

enfermedad. Aunque el individuo “común”, por llamarlo de alguna manera, no realiza interpretaciones sistemáticas de sus sueños, sí puede ayudar al *ixtlamatki* a determinar cuál es el origen de su enfermedad. Cuando el *ixtlamatki* señala un suceso, el cual considera que ha desencadenado la enfermedad, por ejemplo, una caída, y éste no es recordado por el paciente, el especialista lo somete a un profundo ejercicio de reflexión a través del cual debe recordar si lo que él ha podido ver en el huevo no tuvo lugar durante el sueño. El paciente intenta recordar la experiencia señalada reconociendo, la mayoría de las veces, que éste ha acertado. Si la madre de un recién nacido o de un lactante no recuerda lo señalado por el *ixtlamatki*, es posible que los sueños experimentados por ella durante el embarazo sean la causa que origina el estado mórbido de su hijo. Algo que es importante destacar es que el individuo que asiste con determinado *tepahtiani* confía plenamente en él. Esta cuestión, donde el paciente debe reflexionar sobre eventos en el pasado, en sus sueños e, incluso, en aquellos ocurridos mientras se hallaba en el vientre de su madre, para confirmar el diagnóstico del *ixtlamatki*, muestra claramente que no se pone en duda dicho diagnóstico.

Cuando no sale en el huevo lo que tiene la persona voy a ver cómo está en el monte, qué hay, quién le está haciendo maldad. Voy a ver cómo está. Cuando pongo el polvo de tabaco [al enfermo], yo le explicó cómo se lo van a poner y entonces va a soñar a alguien, con quién se peleó o con quien se enojó. Entonces sueña que viene alguien, un señor o una señora con quien se enojó. Ellos, con el polvo, se dan cuenta quién viene a echar en esa casa [la enfermedad]. Cuando me cuenta [lo que soñó] ya veo con qué me voy a encontrar. El polvo [de tabaco] es necesario porque si no no te llega el sueño, no sueñas algo, así se dan cuenta de quién. Él vigila, es como una lumbre.⁹

La interpretación de los sueños va acompañada de datos previos obtenidos por el curandero primordialmente por medio de la “limpia”. Si se trata de una enfermedad cuyo origen no remite al “mundo-otro” o al daño ocasionado por alguna persona, los *ixtlamatkeh* no recurren a los sueños, ésta es más bien una técnica empleada para descubrir causas más profundas, causas que consideran más difíciles de solucionar.

La interpretación de los elementos que aparecen en los sueños no obedece a un código rígido e inalterable, sino a una interpretación particular de cada caso. Si bien es cierto que determinados elementos tienen una valencia negativa,¹⁰ relacionada con los

⁹ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, enero 2003.

¹⁰ Pensemos, por ejemplo, en el significado de soñar con chivos, perros o guajolotes de color negro considerados animales vinculados a los brujos-naguales, con los seres del “mundo-otro” o con el Diablo, los cuales no podrían hacer referencia a cuestiones positivas para la persona por su relación, en cualquier contexto, con lo negativo.

valores de la cultura, y que el soñarlos implica, generalmente, una desgracia, no hay que olvidar que los sueños son considerados como hechos que el *tonal* experimenta cada noche y, por lo tanto, cada uno dirá algo particular de la persona, o referirá algo específico sobre ella, su familia o su enfermedad. Así, cada sueño es entendido y explicado en un contexto más amplio que se constituye por los elementos que relata la persona, dada su propia experiencia, y aquellos que cada *ixtlamatki* señala, según lo que ha podido “ver” en la “limpia” realizada. Esto es lo que Barbara Tedlock considera el análisis intertextual del sueño, en donde:

se incluyen eventos y circunstancias de la vida del soñador así como su reacción a las imágenes de los sueños, además de que combina las cuestiones de los sueños en particular y su contexto inmediato con otros sueños –así como con los datos obtenidos a través de la adivinación, códigos calendáricos, mitológicos y otros– con el fin de llegar a la interpretación.¹¹

La importancia de los sueños en el proceso diagnóstico radica en que es a través de ellos el *ixtlamatki* obtiene una serie de datos que, por su naturaleza, no podría observar mediante la “limpia”. Los especialistas conocen por medio de sus sueños el paradero y estado del *tonal* perdido, cómo se encuentra el *tonalikni* o si la enfermedad es consecuencia de las actividades de los brujos-naguales. Si no fuera por los sueños, el diagnóstico estaría incompleto, su papel es fundamental, pues le permite al curandero conocer aspectos que el paciente mismo, en muchas ocasiones, no conoce.

El diagnóstico onírico es posible gracias a que los *ixtlamatkeh* “saben soñar”, lo cual, como he venido mencionando, significa que controlan sus experiencias oníricas, en este caso, en busca del origen de la enfermedad. Por sus cualidades el *tonal* del *ixtlamatki* abandona el cuerpo y se adentra a un tiempo y un espacio con otras cualidades, se adentra al “mundo-otro” y logra “ver” la verdadera causa que ha originado que la salud de su paciente se vea mermada. Las capacidades que el *tonal* adquiere en el “mundo-otro” no son en nada comparables con las que el cuerpo posee en este mundo. El *tonal* recorre grandes distancias en un lapso muy breve y puede viajar a través del tiempo, lo que le permite ubicar situaciones mórbidas que ocurrieron en el pasado del enfermo.

¹¹ Tedlock, B., “Quiche maya dream interpretation”, 314. La traducción es mía.

En ocasiones, el especialista se auxilia de los sueños del enfermo, quien -durante toda una noche- duerme con pequeños emplastos de tabaco¹² molido y mezclado con cal colocados en los “pulsos”. El tabaco con cal (*pisietl*),¹³ o el “polvo” como ellos lo llaman, “trae los sueños” y le permite al *tonal* del enfermo obtener información que le ayudará al especialista a realizar un mejor diagnóstico, además, de que condiciona y capacita a la persona para controlar sus sueños durante la noche que duerme con el polvo colocado en los “pulsos”. El *tonal* de la persona adquiere cualidades que son inherentes al del *ixtlamatki*, por una noche deja de ser un *tonal* voluntarioso que viaja a cualquier lugar sin precaución alguna, deja de ser un *tonal* vulnerable para convertirse en uno que “trabaja” para el curandero. Está alerta en busca de datos y, eventualmente, puede encontrarse con el *tonal* del *ixtlamatki* quien lo guiará más de cerca. Al día siguiente, el curandero se encuentra con su paciente, el enfermo comenta sus sueños al especialista esperando datos que le ayuden a realizar un diagnóstico más preciso.

Con la guía del tabaco el *tonal* del enfermo se introduce a un ámbito que, en situaciones normales, no le corresponde ni le concierne. Así como en otros contextos la ingestión de sustancias psicoactivas introduce, tanto a especialistas como a los que no lo son, al ámbito del “mundo-otro”. El sueño sirve de conexión con una esfera que, aunque forma parte de la realidad, no es de la incumbencia de cualquiera. La idea de que el “polvo trae los sueños”, señala claramente que la persona entra en una percepción de la realidad diferente, se menciona que quien duerme con los emplastos de tabaco tiene que observar cuidados especiales durante la noche, porque el “mal aire” lo puede atacar despiadadamente. Un *tonal* perteneciente a un individuo “normal”, en oposición al del especialista –el cual hemos visto no actúa igual al del resto de las personas– entra a un ámbito distinto, no será durante esa noche la experiencia del sueño una experiencia cotidiana, su *tonal* estará guiado para encontrar respuestas a su enfermedad. Buscará los lugares en los que se halla “perdido” su espíritu y, en esa búsqueda, es muy probable

¹² No pudo realizarse la clasificación botánica del tabaco empleado en San Sebastián Tlacotepec. Es muy probable, sin embargo, que se trate de *Nicotiana rustica*, tanto por el nombre de *pisietl*, que en las fuentes coloniales hace referencia a ésta, como por ser la especie principal de tabaco utilizada por los nahuas en la época prehispánica y colonial, tal como lo refiere Aguirre Beltrán: “Entre los nahuas de las viejas culturas del Altiplano la planta [de tabaco] fue conocida con el nombre de *yetl* y supieron del cultivo de numerosas variedades entre las cuales las más famosas eran el *picietl*, *Nicotiana rustica* L., y el *quauhyetl*, *Nicotiana tabacum* L., todas ellas gozaron, como en las Islas [refiriéndose a las Antillas], de características sobrenaturales” (1992:124).

¹³ La palabra *tenexyetl* (de *tenextli*, “cal” y *yetl*, “tabaco”) era empleada durante la época colonial para referirse a la mezcla de tabaco con cal. Asimismo, actualmente en algunas regiones del país este término sigue siendo utilizado, véase González, L., “Enteógenos entre los nahuas de Guerrero...”, 98-100. Sin embargo, en San Sebastián Tlacotepec no encontré dicho referente siendo utilizada la palabra *pisietl* para referirse a la mezcla.

que se encuentre con quien lo tiene atrapado, por lo que tiene que ser cuidado. El tabaco funge, en este contexto, como protector y guía. Recordemos que era considerado desde la antigüedad como medio de protección para la caza, la pesca y el tratamiento de algunas enfermedades,¹⁴ al igual que lo sigue siendo en la actualidad, y como guía en tanto que es la sustancia que permite “traer los sueños”.

El uso del tabaco con cal es una de las facultades exclusivas de los *ixtlamatkeh* y uno de los principales conocimientos revelados. La revelación llega al especialista por vía onírica, pero sólo cuando éste ha alcanzado la madurez anímica adecuada para hacer uso de él: “A uno le enseñan en el sueño cómo debe usar ‘el polvo’ [el *pisietl*]. Pero eso te llega ya que eres hombre, cuando tu *tonal* está fuerte. Antes es malo usarlo porque si no tiene fuerza tu corazón el mismo ‘polvo’ te mata”.¹⁵ A todos los *ixtlamatkeh* entrevistados¹⁶ el sueño en el cual aprendieron a usar la mezcla de tabaco con cal se les presentó una vez que habían que habían recibido el sueño confirmatorio. Antonella Fagetti refiere el caso de doña Carmen:

En unas de tantas noches en que su *tonal* salió a vagar por el mundo o merodear por la casa, doña Carmen recibió la visita de dos niñas, quienes llegaron volando entre los cerros, desde donde sale el sol, le entregaron un envoltorio hecho con papel blanco y le dijeron: - Éste lo vas a usar, lo vas a trabajar y si alguien te lo va a pedir, tú lo vas a dar. Lo tomó en la mano y cuando las niñas se fueron lo abrió y vio que era un polvo, era *picietl*, es decir, tabaco.

En otra ocasión, las mismas niñas le enseñaron cómo usarlo. Le pidieron que las curara porque tenían dolor de cabeza. Dijeron que las había enviado su madre y le preguntaron si no tenía tabaco. Ella les contestó que no sabía cómo se usaba, pero ante su insistencia fue a buscar un poco que estaba guardado. Se lo puso en la cabeza, en la frente, en el pecho y en los pies y al terminar se fueron satisfechas volando.¹⁷

Anteriormente en San Sebastián Tlacotepec sólo los *ixtlamatkeh* podían preparar la mezcla de tabaco con cal. Actualmente, ante la escasez de tabaco en la región, algunas mujeres se han encargado de traerlo de otras zonas en las que aún crece la planta para mezclarlas con la cal y venderla a los *ixtlamatkeh*. Sin embargo, en el caso de don Miguel, doña Francisca, doña Socorro y don Luís ellos siguen encargándose de la elaboración del *pisietl*.

¹⁴ Véase Ruíz de Alarcón, H., *Tratado de las supersticiones...* y Serna, J., *Manual de ministro de indios*.

¹⁵ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, octubre 2004.

¹⁶ A excepción de doña Esperanza todos los *ixtlamatkeh* que participaron en esta investigación utilizan el tabaco con cal.

¹⁷ Fagetti, A., *El tabaco en el ritual de recuperación del espíritu*.

Los días idóneos para preparar la mezcla son martes y viernes. Para ello se utilizan tres manojos de siete hojas cada uno y se muelen en el metate el cual de preferencia debe ser un *xantilmetlatl*, “metate *xantil*” (fig. 3).¹⁸ Doña Lupita, *ixtlamatki* de Tlacotepec me comentó una ocasión que la fui a visitar: “El tabaco se debe preparar en un *xantilmetlatl*, porque ese tabaco es muy poderoso, es del Cerro por eso debemos usar un metate de los antiguos padres”.



Fig. 3
Xantilmetlatl con *metlapil*

Cuando los especialistas no cuentan con un *xantilmetlatl* es suficiente voltear el metate de uso cotidiano y moler ahí el tabaco. Este acto implica una inversión de la actividad cotidiana, recordemos que durante la noche las mujeres voltean los metates con el fin de que los *xantilme* no utilicen los utensilios domésticos y los “contaminen” con su naturaleza no-humana.¹⁹ En este caso sucede algo similar, el metate se voltea pues al estar al revés comparte la naturaleza propia de los *xantilme*.

Una vez que el tabaco ha sido molido²⁰ se incorpora la cal. La cantidad de ésta varía de acuerdo “al gusto” de cada *ixtlamatki*. Cuando se logran mezclar ambos componentes se hacen unos “molotitos” (fig. 5) y se ponen a secar al sol desde medio día hasta antes de que éste se ponga, después son guardados cuidadosamente (fig. 4).

¹⁸ Se trata de un metate prehispánico. Su tamaño es menor a los metates de uso diario, aproximadamente 30x25cms. Seguramente era de uso ritual pues, por sus dimensiones, no corresponde a los que generalmente se utilizan para moler nixtamal. En el área maya los arqueólogos han hallado pequeños metates empleados para moler hongos alucinógenos. Comunicación personal de Carlos Álvarez y Mauricio Ruiz Velasco, arqueólogos del Centro de Estudios Mayas del IIFL.

¹⁹ Véase el capítulo segundo de esta tesis.

²⁰ Aguirre Beltrán señala que el *tenex yetl* era preparado con las hojas secas del tabaco, en San Sebastián Tlacotepec la mezcla se prepara con las hojas frescas, lo que le da su característico color verde grisáceo.

A diferencia de la forma de preparación que registra Lilián González entre los nahuas del norte de Guerrero,²¹ en San Sebastián Tlacotepec no se le da a la mezcla una forma determinada (fig. 6) ni ésta adquiere la dura consistencia, similar a la de una piedra, que poseen los “San Pedritos” del norte de Guerrero,²² los cuales para ser utilizados deben ser molidos en el metate, mientras que la mezcla de San Sebastián Tlacotepec se deshace con las yemas de los dedos. Esto puede deberse a la cantidad de cal que se incorpora en una y otra mezcla.²³

La incorporación de la cal a la mezcla tiene, desde el punto de vista de los *ixtlamatkeh* una función precisa:

La cal es la lumbre que alumbra el camino del tabaco. Ella es la que lo lleva, se lo lleva lejos, se va quemando hasta donde tiene que llegar para ver qué es lo que está pasando con el *tonal* del enfermo o con su “animalito”. Ella mera es la que alumbra el camino del tabaco y de nosotros los curanderos. Nos alumbra, es como si llevaras una lámpara. Cuando salimos en la noche [en sueños] a hacer nuestro trabajo “el polvo” nos ilumina.²⁴

Desde la época prehispánica la fabricación de la cal iba acompañada de conjuros, tal como lo señala Ruiz de Alarcón:

Los maestros de hacer cal y armar los hornos, para que en todo haya superstición, cortan la madera usando también de conjuros y entran hablando con el hacha. [...].
Habiendo cortado la madera, empiezan a armar el horno poniendo por fundamento la leña, la cual conjuran primero [...].
Después de puesto el primer lecho de leña, conjuran la piedra para ponerla [...].
Habiendo con este orden armado el horno, compuesta ya la leña y piedras para darle fuerza al fuego, conjuran al fuego mandándole, aunque con respeto, que haga bien su oficio [...].
Poniendo el fuego para que surta su efecto y no se ahogue, sino que fácilmente penetre todo el horno y salga a lo alto, conjuran al viento [...].
Con esto prosigue el darle fuego, y para más obligar y certificar sus conjuros, usaban bailar alrededor del horno, y de camino beber hasta que, de borrachos y cansados, se quedaban todos dormidos.²⁵

De la misma forma que sucede con la coca (*Erithroxilon coca*), la incorporación de bases alcalinas al tabaco permite que se desdoblén las moléculas y se liberen los principios activos:

²¹ González, L., *op. cit.*, 98.

²² Agradezco a Lilián González haberme otorgado uno de los “San Pedritos” de su zona de estudio.

²³ Comunicación personal con Lilián González. Jaime Page menciona que entre los tzojiles la mezcla de tabaco con cal (*pilico*) incluye además aguardiente (2005:345), lo que no se registra ni en San Sebastián ni en el norte de Guerrero.

²⁴ Don Miguel. Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

²⁵ Ruiz de Alarcón, H., *Tratado de las supersticiones...*, 158-159.

la mezcla de tabaco, al ser tratado con cal, permite una rápida liberación del principio activo del tabaco, la nicotina. Este alcaloide de acción tóxica manifiesta y cualidades narcóticas y excitantes, tenía entre sus principales razones de uso la intoxicación ritual, el alivio de la fatiga, el hambre y la sed.²⁶

Aguirre Beltrán señala al respecto:

En el viejo México precortesiano había, además, una forma particular de uso del tabaco, al parecer desconocido por otros pueblos del continente: como *tenex yyetl*. Esta forma de uso persistió durante la Colonia y gracias a ello conocemos hoy sus elementos constitutivos.²⁷

En un estudio realizado en 1987, Johannes Wilbert analiza los distintos usos del tabaco en Sudamérica,²⁸ así como su relación con el chamanismo sin registrar el uso de la mezcla de tabaco con cal, sin embargo reporta que en el momento del contacto con los conquistadores, los caribes de las Antillas Bajas utilizaban como moneda una mezcla de hojas de tabaco secadas al fuego, mojadas en agua y amasadas en forma de rollos. Cuando dicha mezcla era masticada se cortaba en pequeños pedazos y se les agregaba ceniza o conchas marinas pulverizadas, lo que potenciaba las propiedades del tabaco.²⁹

La liberación de la nicotina por medio de la incorporación de la cal, puede explicar que al ser aplicado en los “pulsos” el tabaco “traiga los sueños”. Según Wilbert:

La aplicación de tabaco sobre la piel intacta o abierta es uno de los métodos nativos de administración de nicotina más utilizados en Sudamérica. Como han concluido los estudios experimentales y clínicos, la nicotina puede rápidamente penetrar la piel. El principal propósito de la administración local del tabaco es su efecto analgésico. En casos experimentales, se ha demostrado que el tabaco produce modificaciones senso-cutáneas y es altamente efectivo para reducir el dolor. Menos de un microgramo de nicotina puede causar constricción de los vasos sanguíneos y reducir el flujo de sangre en los vasos capilares. La temperatura corporal puede descender de 32.5°C a 25.5°C. Este efecto en la temperatura causada por la absorción cutánea de la nicotina no sólo provee de una sensación de confort a sus usuarios en el trópico, sino que además puede estar asociada con el concepto del “dominio del fuego” atribuido a los chamanes.³⁰

Su acción analgésica puede explicar que durante la época colonial el *picietl* fuera utilizado por los caminantes, según lo reporta Ruiz de Alarcón³¹ y Vetancurt:

²⁶ González, L., *op. cit.*, 99.

²⁷ Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia...*, 125.

²⁸ El tabaco, según el autor se utiliza en Sudamérica: masticado, bebido, lamido, en enemas, inhalado y fumado.

²⁹ Wilbert, J., *Tobacco and shamanism...*, 18.

³⁰ *Ibid.*, 144. La traducción es mía.

³¹ Ruiz de Alarcón, H., *op. cit.*, 156-157.

parece que auyenta la misma muerte... tomado en polvo por las narizes descarga la cabeza, haze sentir menos los trabajos y cuidados de esta vida...tomado por la boca... haze a los hombres ágiles y prontos para cualquier ejercicio corporal, principalmente para el más sensible de esta vida que es caminar...³²

Actualmente, su uso también disminuye la fatiga y los dolores: “Los ‘San Pedritos’ son molidos en el metate y su polvo se frota en el cuerpo para mitigar el llanto y la fatiga de los pequeños”.³³ Además, al ser fumado, su fuerte olor ahuyenta a los insectos nocturnos y a los “malos aires”. Doña María explica:

Cuando uno tiene que andar en la noche nomás prende un cigarro, aunque no lo fume. Para el ‘mal aire’ que anda en la noche es bueno, porque el tabaco es su muerte. Si les ponemos tabaco ¡se mueren! El tabaco es su contra. Los que saben de eso le platican al tabaco ¡quién sabe que le dirán! Si alguien va fumando un cigarro o si llevan su tabaco en polvito ¡nomás no se te acercan!³⁴

Al igual que para los nahuas de Guerrero, en San Sebastián Tlacotepec el tabaco está asociado con San Pedro, “él es su patrón”, dice don Miguel. La relación se debe, quizá, al principal atributo otorgado al apóstol en el catolicismo popular: poseer las llaves del cielo. Lo que estaría haciendo referencia, considero, a la posibilidad que éste otorga de acceder a otros ámbitos del cosmos: el sagrado. Por todo esto el *pisietl* es en San Sebastián Tlacotepec materia sagrada utilizada sólo por los especialistas, por aquellos a quienes se les ha otorgado el don de emplearlo ritualmente y manejar los atributos que éste otorga no sólo en el diagnóstico sino en la recuperación del *tonal*.

La experiencia onírica, tanto del especialista como del enfermo, en el diagnóstico refleja la gran importancia del sueño en la cosmovisión nahua de la zona de estudio. Es un insustituible canal de comunicación con el “mundo-otro”.

El sueño está colmado de datos, todos significan algo. Nada es casual, el azar no forma parte del diagnóstico, y en general de la vida de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Todo tiene una razón de ser y el especialista busca, a toda costa, tener el mayor control posible sobre la enfermedad y sus causas. El riesgo de enfrentarse a una enfermedad de la cual no se tienen los elementos necesarios para hacerle frente, pone en riesgo a la persona, al mismo tiempo que el prestigio del especialista.

Siempre se buscarán las causas de la enfermedad y se empleará tanto tiempo como sea necesario. Cuando el especialista no es capaz de conocerlas, o una vez que las

³² Citado en Garza, M., *Sueño y alucinación...*, 97.

³³ González, L., *op. cit.*, 99.

³⁴ Tlacotepec de Díaz, enero 2004.

sabe no es capaz de atacarlas, canaliza al paciente con otro especialista. No es posible atender la enfermedad sin saber antes qué es lo que la originó.

EL PRONÓSTICO

Considerando que gran parte del prestigio que logran alcanzar los *tepahtikeh* está en estrecha relación con el número de muertos que cada uno “carga sobre sus espaldas”, es comprensible que sean sumamente cuidadosos en hacerse responsables de aquellos casos que consideran prácticamente imposibles de curar, o que no son de su competencia, pues la muerte de un paciente en sus manos se traduce con el tiempo en desprestigio y, por tanto, en fracaso. Es así que mediante el pronóstico de la enfermedad, el cual se lleva a cabo casi de manera simultánea con el diagnóstico, se consideran cuáles son las posibilidades de atender a un enfermo o no. Don Miguel menciona en este sentido:

Si yo veo en el huevo que a alguien le están haciendo maldad, lo mando con otro curandero que sepa de eso. Si de plano veo que es sólo enfermedad que puede curar el doctor yo le explico que se vaya a atender a la clínica. Nosotros no lo sabemos todo, hay que fijarse bien de dónde le viene la calentura, por qué no come tortilla, por qué no quiere un café o atole. Cada curandero sabe de una cosa distinta, yo no me voy a meter donde no sé. Por eso a mí no se me ha muerto ninguno, no como a Don... que dice que sabe y nomás engaña, te dice que estás espantado y no es cierto, luego nomás te dice que te están haciendo maldad para cobrarte más, pero tampoco es cierto.³⁵

Además, mediante el pronóstico es posible saber si existen posibilidades de curación:

Nosotros nomás hacemos la voluntad de Dios, no podemos curar a alguien que ya le tocaba morir. Diosito nos dice hasta donde, si él va a querer que una persona se cure nosotros la vamos a curar, pero si ya decidió que se tiene que morir no podemos hacer nada.³⁶

También en el pronóstico el sueño ocupa un lugar fundamental. En él se puede presentar Dios, la virgen o algún santo y alertar al *ixtlamatki* de que el paciente no tiene remedio y que lo que haga para recobrar la salud no tendrá sentido.

³⁵ Tlacotepec de Díaz, diciembre 2002.

³⁶ Doña Socorro. Tlacotepec de Díaz, enero 2003.

Mediante el pronóstico se define si una enfermedad es curable o no. Desde la época prehispánica diversos procedimientos fueron utilizados para determinar las posibilidades de curación de un paciente.³⁷ Algunos de esos procedimientos continúan llevándose a cabo con el propósito de precisar la situación del enfermo. La adivinación con granos de maíz es una de las técnicas más importantes tanto para el pronóstico como el diagnóstico de la enfermedad: nahuas de la huasteca veracruzana,³⁸ mazatecos³⁹ y tzotziles⁴⁰ son algunos de los grupos en los que se emplea este tipo de adivinación de manera sistemática. Entre los tlapanecos de Tlacoapa, Guerrero, una técnica muy similar a la del *mecatlapouhqui* es llevada a cabo para diagnosticar la causa de la enfermedad y pronosticar el tiempo de vida del paciente, llamada *sahwha itsu*, en tlapaneco, la técnica de “medir el hueso” le permite al curandero determinar las posibilidades de curación de un enfermo.⁴¹

Con el mismo propósito los *ixtlamatkeh* de San Sebastián Tlacotepec interpretan sus sueños y los signos que se forman en el huevo vertido en un vaso con agua, mediante ellos se determina el éxito o el fracaso en la curación. A partir de los sueños, se sabe si el paciente se recuperará o no:

Yo sueño a San Miguel Arcángel, él viene y me dice quién se va a morir y quién no. Unos días antes yo lo sueño, él me dice que no me ponga triste, pero que ya pronto se va a morir éste o aquél. Cuando se murió mi esposo me lo vino a contar, me dijo: –Tú ya te vas a quedar sola, tu Señor no va a aguantar la enfermedad. A los pocos días se murió mi esposo. Ahora de esta señora que acaba de fallecer ya lo sabía. El mes pasado ya me vino a avisar que mi mamá no tarda en morirse. Yo nunca se lo digo a la gente, ¡cómo va a sentir que le avisemos que ya se va a morir! Sólo yo lo sé, nunca se lo cuento a nadie. Nomás pienso: “¡Ay San Miguel, ustedes saben por qué!” Cuando me avisa ya sé que hay que esperar, ya no tiene remedio. Ya no es porque yo lo quiera, allá ya está avisado.⁴²

Como uno de los aspectos que constituyen el acto terapéutico, el pronóstico es un paso intermedio entre el diagnóstico y el tratamiento: “al ligarse al diagnóstico ayuda al curandero a saber si la enfermedad es curable o no, en cuanto al tratamiento el pronóstico dice si se debe aplicar o no y si el que se aplica curará al enfermo o no es exitoso”.⁴³ Según sea el pronóstico, el *ixtlamatki* se asegura de que no se pone en

³⁷ Véase López Austin, A., “Cuarenta clases de magos...”

³⁸ Sandstrom, A., *Corn is our blood...*

³⁹ Incháustegui, C., *Relatos del mundo mágico mazateco*.

⁴⁰ Vogt, E., “Los *h'iloletik...*”.

⁴¹ Oettinger, M., “Dos métodos de adivinación...”.

⁴² Doña Socorro. Tlacotepec de Díaz, noviembre 2002. Su madre murió en abril de 2003.

⁴³ Álvarez Heydenreich, L., *La enfermedad y la cosmovisión...*, 159-160.

peligro su prestigio. Esto no debe llevarnos a pensar que un paciente cuyo pronóstico –según un *ixtlamatki*– es que no sanará o morirá es rechazado por el resto de ellos. Cada curandero realiza sus diagnósticos y sus pronósticos determinando si se siente capaz de realizar la curación de una persona que ha sido rechazada por otro curandero. Esto en ocasiones incrementa su prestigio y les permite definirse como mejores curanderos frente a los otros:

Esa señora que acabo de ir a ver ya nadie la quería curar. Según tenía maldad, pero estaba espantada, ¡ya se andaba muriendo! Me vino a ver y me dijo: – Por favor, tú que eres buen curandero, veme, ahí dime tú que tengo. Ella pensaba que se iba a morir, la limpié bonito, todo su cuerpo, fue cuando vi que se había espantado cuando era chamaca. La limpié tres veces, le fui a gritar a donde vivía antes de que se juntara con su marido y ahí le enterré unos huevos. Cuando voy a su pueblo siempre me da un taquito, refresco, café, lo que sea que tenga me da.⁴⁴

Una vez que ha sido establecido el diagnóstico y el pronóstico, el *ixtlamatki* decide de qué manera intervendrá para recobrar la salud de su paciente.

EL TRATAMIENTO DE LA ENFERMEDAD

Una vez que ha sido determinada la causa y el curso de la enfermedad se inicia el último momento del acto terapéutico: el tratamiento, el cual al estar relacionado con el conjunto total de la cosmovisión, el discurso sobre la enfermedad es el eje que lo orienta. En una sociedad en la que se considera que el ser humano como un complejo conjunto de componentes que pueden perderse, dañarse y recuperarse, la terapéutica encaminada a restituir la salud es totalmente coherente.

De la clasificación que diversos autores han hecho de la enfermedad se distingue que hay dos ámbitos en que, a grandes rasgos, éstas podrían agruparse según su etiología: las “naturales” y las “no naturales”. El tratamiento propio a cada una de ellas dependerá, en su mayoría, de esta separación y del tipo de *tepahtikeh* que se encargará de una u otra.

⁴⁴ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, abril 2003.

Las enfermedades “no naturales” son aquellas de las que los *ixtlamatkeh* están encargados, pues

se sostiene que los trastornos somáticos y funcionales que experimenta el cuerpo enfermo se originan en la operación de fuerzas anímicas, invisibles e intangibles, que actúan en el plano sacro del mundo y sobre las cuales los individuos del común no tienen control alguno.⁴⁵

La terapéutica simbólica-mágica corresponde a este tipo de enfermedades. Esta terapéutica tienen como principal característica participar de la lógica del pensamiento mágico:

se respetan horarios ligados a la posición del sol durante el día, se utilizan números mágicos que poseen algún tipo de fuerza mística, los colores, las oraciones, las ofrendas y las fórmulas y gestos rituales están todos ordenados por asociaciones de orden simbólico.⁴⁶

Las prácticas curativas de este tipo no pueden ponerse en práctica por individuos no especializados, puesto que implican la celebración de un ritual. La divinidad y los seres del “mundo-otro” se han encargado de elegir al intermediario, lo han dotado de la fuerza anímica necesaria para poner en contacto ambos mundos y de una capacidad cognitiva superior al resto de los individuos.

Los procedimientos terapéuticos-mágicos privilegian la palabra, bien sea el conjuro, la plegaria, la invocación o la oración, ante la ingestión de sustancias curativas de origen animal o vegetal. El empleo de recursos de este tipo va acompañado de conjuros y oraciones que activan las propiedades de cada elemento o lo dotan de cualidades que *per se* no tendría:

En los males considerados el producto de la intervención de fuerzas humanas y/o extrahumanas, el aspecto farmacológico, aún sin estar ausente, desarrolla un papel complementario a la cura mágica, que es en donde descansa esencialmente la curación, mientras que en el sector de las enfermedades naturales, por así decirlo, constituye el fulcro de la intervención terapéutica.⁴⁷

El *ixtlamatki* tiene como fin entablar un diálogo con los seres del “mundo-otro” para establecer la causa de la enfermedad y lograr la curación del enfermo. Cuando es el caso que al paciente le ha sido extraída una de sus entidades anímicas, o más

⁴⁵ Aguirre, G., *Medicina y magia...*, 207.

⁴⁶ Véase Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes...*, 35.

⁴⁷ *Ibid.*, 34-35.

precisamente parte de ella, las peticiones tienen como fin exhortar a que ésta sea devuelta ofreciendo algo a cambio, por ello es fundamental que los *ixtlamatkeh* conozcan “la palabra”, como se refiere don Miguel a la posibilidad de entablar un diálogo con las entidades sobrenaturales. Pues como señalan Signorini y Lupo:

Las súplicas constituyen, quizá, el único verdadero rasgo distintivo entre *tepahtiani* y profanos, precisamente por ser el instrumento insustituible, autorizado por la investidura recibida mediante el sueño, para instaurar el contacto místico con las divinidades que requiere la cura del *nemouhtil* y el *ehecat*.⁴⁸

En el acto terapéutico simbólico-mágico la curación se logra porque gracias a la intermediación del *ixtlamatki* se obtiene la ayuda de los seres que están fuera de la esfera natural del universo, no sólo la de Dios, sino del Señor del Monte y la Señora de las aguas terrestres así como la de los seres de menor jerarquía. Con la palabra se busca congraciarse con ellos y restituir la salud del individuo, a través de ella se entregan los dones que son otorgados a cambio del *tonal*, se expulsa al “mal aire” del cuerpo, se exhorta a los naguales a dejar en libertad al *tonalikni*. La palabra es transformadora. La diferencia entre las prácticas puestas en marcha por las madres de familia, o cualquier otro individuo, y el *ixtlamatki* es la capacidad de éste último de modificar la realidad con la palabra,⁴⁹ y de lograr comunicarse con otro ámbito mediante ella.

Otro de los elementos de la terapéutica simbólica-mágica que hay que considerar es el sueño como espacio para la curación. La labor del *ixtlamatki* es realizada en dos ámbitos: en “este mundo” cuando diagnóstica, pronostica y realiza una serie de actividades encaminadas a recuperar la salud, cuando lo “hace en personal”, como dice don Miguel y en el “mundo-otro”, en donde busca y recupera el *tonal* de la persona enferma, dialoga con los muertos y los naguales y verifica el estado del *tonalikni* de la persona enferma. Todo esto sólo puede lograrse cuando al dormir el *tonal* del *ixtlamatki* sale del cuerpo y se adentra al “mundo-otro”:

En las noches es cuando yo hago mi trabajo, cuando tengo un paciente muy malito hay que trabajar duro, mi espíritu sale a curarlo, anda buscando qué cosa le pasa, por qué no come, por qué está triste, todo. Hay veces que lo que hacen es brujería, pero no nomás con brujos de aquí, se van a buscarlos a otros lados. Entonces tengo que ir hasta donde ellos están. Yo tengo fuerza porque soy bueno,

⁴⁸ *Ibid.*, 180. Espanto y aire, respectivamente.

⁴⁹ Ksenia Sidoriva postula que según la teoría del habla de John L. Austin, los conjuros y las formas mágicas corresponden a enunciados realizativos ilocucionarios, es decir, son formas de hacer cosas, consisten en hacer algo por el acto de decir algo (2000:97).

mi espíritu tiene luz. Como yo soy curandero, si a alguna parte yo voy, voy como un pájaro, ¡grande el pájaro!, pero yo llevo una luz, lumbre, voy encendido así, voy volando, por eso donde yo voy no encuentro quién me ataque, yo voy libre. Los malos no pueden volar, bueno algunos sí, pero más andan en la tierra, caminando. Son como un chivo, un marrano, una víbora, cualquier animal, pero no vuelan.⁵⁰

Los procedimientos de la terapéutica ritual son puestos en marcha cuando el *ixtlamatki* cura de “espanto”⁵¹ y cuando atiende los daños inflingidos por los brujos-naguales al *tonalikni*.⁵² La curación de estos padecimientos es realizada en un contexto ritual, el cual forma parte de un sistema coherente que cimienta la concepción de los individuos sobre el mundo.

La enfermedad, comprendida en el contexto de la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, es atendida buscando básicamente reestructurar el equilibrio del individuo y, por consiguiente, restituir su salud. En el caso particular del “espanto” se busca recuperar el *tonal* e integrarlo de nuevo al cuerpo y, para ello, intercambiarlo por cierto tipo de bienes con los seres del “mundo-otro” que se lo han apropiado. En el caso de los daños al *alter ego* animal se busca ubicar su paradero, determinar quién lo está dañando y por qué y devolverlo al lugar al que pertenece: la Montaña Sagrada.

En San Sebastián Tlacotepec se considera que la persona está “espantada” debido a que ha perdido parte de su *tonal*, de la cual se han apoderado la Tierra o el Agua. A pesar de que la causa inmediata de esta pérdida remite generalmente a una caída, una pelea, al encuentro desagradable o sorpresivo con personas o animales, el verdadero origen de los malestares que aquejan a la persona se halla en los daños y sufrimientos que la entidad se encuentra padeciendo en un ámbito al cual no pertenece.

El papel del especialista será, después de haber realizado el diagnóstico, de haber determinado en dónde se halla la entidad anímica y, por tanto, quién se ha apropiado de ella, recuperarla y reintegrarla al cuerpo del enfermo. El *ixtlamatki* se enfrentará a las entidades que se han apoderado del *tonal*, se adentrará en “su mundo” y guiará a la entidad de regreso. La trasladará de un espacio que le es ajeno para devolverlo al lugar al que pertenece. El especialista comunica sus deseos a los dueños

⁵⁰ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, octubre 2004.

⁵¹ Las referencias a esta enfermedad serán solamente tangenciales, puesto que una investigación anterior realicé el análisis de ésta. Véase, Romero, L., “El mundo sobrenatural...” y *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*

⁵² Los *ixtlamatkeh* atienden numerosas enfermedades, entre ellas la “envidia” y la brujería, así como otras afecciones menores, sin embargo, sólo menciono estas dos porque en ellas se ve reflejado más claramente el quehacer particular de estos especialistas.

del Agua y la Tierra, entrega los dones a intercambiar, recupera y guía a la entidad anímica de regreso a su casa, simplemente porque ha establecido una alianza entre este mundo y el “otro”, porque conoce los lenguajes de aquellos.

En el caso de los daños al animal compañero (*tetonaltsi* o *totonaliknih*) éste es tan importante para el bienestar general de la persona que el dañarlo implica dañar la integridad general del individuo al cual pertenece.

Difícilmente la gente del pueblo acepta hablar sobre su animal compañero, pues el revelar el lugar en el cual se encuentra o especificar de qué animal se trata, significa poner en riesgo su seguridad. Muchos argumentan que ignoran la naturaleza de su *tonalikni* ya que se dice que sólo los curanderos o los brujos-naguales tienen la posibilidad de conocerlo e interactuar con él.

El daño al *alter ego* es una cuestión delicada que, al igual que el caso del “espanto” no cualquier especialista puede resolver. Se trata de poner en marcha una fuerte lucha entre el bien y el mal, el primero representado por el *ixtlamatki* y el segundo por el brujo-nagual. Estos últimos envían su *tonal* a buscar al *tonalikni* de quien quieren dañar, una vez que lo han encontrado lo llevan a las barrancas, lo golpean y en ocasiones lo amarran para que no pueda volver a su lugar, de esta manera la salud de la persona decae, pudiendo llevarla, incluso, a la muerte:

Cuando le están haciendo maldad [al *tonalikni*] la otra persona [quien está haciendo el daño] sabe dónde lo lleva, se lo llevan lejos, pero no nomás uno, se juntan tres o cuatro y se lo llevan. Cuando no se alivia una persona y se muere pronto, es que algo le están haciendo a su animalito. Lo tienen allá, en los cerros o lo tiran en la barranca, entonces no se cura, está duro. Para curarlo tiene que trabajar uno mucho, pelear con los malos para que lo dejen volver.⁵³

Los síntomas que la persona experimenta generalmente son los que caracterizan la pérdida del *tonal*: insomnio o intranquilidad al dormir, decaimiento, palidez y pérdida del apetito, básicamente. Cuando se trata de un daño al *tonalikni* la curación pertinente se lleva a cabo, también, en el plano del mundo onírico, pues es ahí en donde se libran las batallas para recuperarlo.

Cuando un brujo-nagual se ha apoderado de un *tonalikni* el curandero necesita convencerlo de que lo deje libre. Durante la noche su *tonal* sale a encontrarse con el de él:

⁵³ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, mayo 2003.

Vamos y hablamos con los naguales, le decimos que lo dejen ¡por la buena!, porque si no vamos a pelear. Es como si ‘orita te vas, yo sé que ya se fuiste, y de momento vienes y te robas mi lavadero. De que te robas mi lavadero, pues yo me asomo, te diría: ¡dejas por el bien mi lavadero o lo dejas por el mal! Entonces yo me voy a encabronar que te lo lleves. Tú me dices: –No, ¡cálmate, cálmate!, ya lo dejo porque es tuyo. Pero si no entonces si pelearíamos por él, porque no es tuyo. Es como la autoridad que cuando nos vamos a demandar primero nos piden que nos pongamos de acuerdo, que platiemos bonito, si no entonces el Regidor ya dice quién tiene que pagar, pero primero hablamos. Igual con el nagual, primero les hablamos si nos lo regresan, bueno, si no ni modo, por la mala se lo tenemos que quitar.⁵⁴

Generalmente las peticiones del curandero no son atendidas por el brujo-nagual, puesto que su intención es que la persona se enferme a tal grado que pierda la vida. En ocasiones el curandero puede buscar al *alter ego* que está siendo dañado y regresarlo al monte en el “cual vive”⁵⁵ logrando la salud del enfermo. En la mayoría de los casos no es fácil encontrarlo, pues los naguales se han encargado de llevarlo lejos de los cerros cercanos al pueblo o a lugares agrestes en donde hay grandes barrancas y cerros que tienen que ser esquivados para lograr encontrar al animal perdido. Según doña Francisca y don Miguel es necesario emplear polvo de tabaco mezclado con cal y ponerlo en los “pulsos” del enfermo, para que a partir de sus sueños ayude a determinar el lugar en el cual se halla su *tonalikni*. Esta información junto con la que el curandero obtiene de sus sueños facilita la localización. La lucha que se lleva a cabo con el brujo-nagual para recuperar al animal compañero no es fácil:

Los malos no fácil te van a soltar, te van a tener allá en medio de los cerros y no te van a dejar venir. Ellos ya tienen comprometido tu espíritu con el Satanás, por eso no lo quieren dejar que regrese. Nosotros tenemos que pelearnos para no dejárselo, porque también tenemos comprometido tu espíritu, pero con Dios. Nosotros trabajamos el bien, ellos trabajan el mal. Hay veces que son unas peleas, ¡pero de veras duras, nada de chingaderas!, ellos te pegan fuerte para no dejarte que te lo traigas. Hay que pelear duro y si les ganamos. Pero eso no está fácil, nomás unos te van a decir que te van a regresar el *tonalsti* [se está refiriendo al *alter ego*] de tu hijo, de tu esposa, de tu mamá y no es cierto, es mentira, porque nunca se levanta la persona, nomás a los pocos días ya se te murió y es que su *tonalsti* se quedó allá y esos *tekwani* lo mataron, se lo comieron.⁵⁶

En ocasiones el *tonalikni* es dañado porque su agresor tiene un conflicto con la persona a la cual pretende lastimar y en el plano del mundo mágico pone en marcha sus

⁵⁴ Don Ángel. Tlacotepec de Díaz, mayo 2003

⁵⁵ La mayoría de los informantes con los que abordé el tema coinciden en que su *tonalikni* habitan en el interior del *Kovatepetl*, o en algunos cerros menores como el *Tlaltekochko*. También la mayoría coincidió en señalar que el *alter ego* de los brujos habitan el *Tsintsintepetl*.

⁵⁶ Tlacotepec de Díaz, abril 2003.

conocimientos y lleva a cabo determinadas prácticas para lograr sus mal intencionados fines. Pero en otras ocasiones se llega a mencionar que el brujo-nagual daña ciertos animales compañeros por una necesidad inherente a él de comer. Los *tekwani*, *alter ego* por excelencia de éstos, son animales feroces e insaciables. Tienen una apetencia desmesurada la cual es calmada, momentáneamente, al alimentarse de otros *tonalikni*, siempre siendo aquellos los más débiles o enfermos. Los brujos-naguales poseen las mismas características del *tekwani*, la voracidad propia de estos felinos es una metáfora de la voracidad de su contraparte humana. Ambos cometen excesos, ambos salen de las normas propias de su medio, el natural y el cultural respectivamente, los excesos propios de su naturaleza repercuten dañando al resto de su entorno:

Cuando nace un niño hay que fijarse que su *tonaltsi* esté cuidado, nosotros vamos y lo cuidamos hasta que ya esté bien crecido. Hay que cuidar que no vengan los *tekwani* y los maten. Ellos lo que quieren es comérselos. Entonces hay que ver hasta que crezca y ya se pueda cuidar solo. Antes no se puede dejar solo, no conoce y no está fuerte. Tenemos que cuidar que esos *tekwani* no se le acerquen porque entonces el niño no se va a lograr y pronto se muere.⁵⁷

El *tonalikni* es una parte vulnerable de la persona. Es aquél elemento del individuo que pertenece totalmente al ámbito del “mundo-otro”: “allá” nace, crece y muere; “allá” puede ser dañado y sanado. El *tonalikni*, esencial a la vida de cada ser humano, está siempre en constante peligro.

La persona no tiene nunca la certeza de cómo se encuentra su animal compañero y cuando alguien enferma, siempre le asalta la duda de que su *tonalikni* se encuentre sano y no haya sido dañado por alguien más. Frecuentemente, los daños a él son ocasionados por los brujos-naguales, pero puede suceder que en sus viajes por el cerro el *tonalikni* se hiera accidentalmente o se pierda, dañando al mismo tiempo la integridad de la persona a la cual pertenece.

Sin embargo, en ocasiones la fuerza ilucocionaria de las palabras mágicas del *ixtlamatki* no son suficientes para persuadir a las entidades que se han apoderado del *tonal* de que lo liberen ni tampoco para convencer a los brujos-naguales de soltar al *alter ego*. Las palabras no garantizan el efecto deseado: la curación.

La posibilidad de fracaso por conseguir los efectos que se esperan producir con la ayuda del lenguaje, prevista por los rituales, demuestra que estos últimos no son espectáculos con guiones rígidos. Al contrario, cada ritual es un acto único y

⁵⁷ Doña Socorro. Tlacotepec de Díaz, enero 2003.

significativo que requiere de una participación activa de la gente que lo celebra y cuyo resultado no es garantizado ni predecible, sino más bien situacionalmente condicionado.⁵⁸

Si la comunicación verbal no es suficiente o falla, se vuelve necesaria la negociación con las entidades que han originado la enfermedad, pero el *ixtlamatki* no se da por vencido pues domina un lenguaje más: el de la ofrenda, la cual constituye por sí misma un medio de comunicación. Cada elemento lleva implícito un código simbólico que es comprendido, valorado y “leído” por los seres a los cuales va dirigida.

El especialista realizará, entonces, el *tlapatkayotl*, “el pago” o “el sustituto”, ofrenda por excelencia en la curación de los casos más graves de “espanto” y del daño al animal compañero. Éste tiene como principal finalidad realizar un intercambio con la Tierra o el Agua. Con él se pretende que las entidades que se ha apropiado del *tonal* la liberen o, en su caso, accedan a proteger de nueva cuenta al *tonalikni*, aceptando a cambio los bienes ofrendados.

La ofrenda otorgada es una transacción simbólica cuya finalidad es el intercambio y la reciprocidad. De la calidad de las palabras del especialista, de sus capacidades para abrir el diálogo y de cómo aquellos seres reciban los mensajes y los dones ofrecidos, dependerá el éxito o fracaso del *ixtlamatki*. Cada palabra y cada elemento que se ofrenda debe ser el correcto, estar presente en el orden adecuado, en las cantidades necesarias y en el lugar indicado; de no ser así el mensaje cambia y –por tanto– el resultado también.

El *tlapatkayotl* está, en todos los caso, constituido por dos huevos de gallina, totola o pato, aunque en ocasiones puede ser siete, doce o diecinueve, dependiendo de la gravedad del paciente. Algunos especialistas entierran junto con los huevos *pisietl*, copal y hojas de *tonalxivitl*. Como bien pudieron observar Signorini y Lupo para el caso de la Sierra Norte de Puebla “ninguna de estas ofrendas es cualitativamente ‘fría’: su fuerza implica calor”.⁵⁹ En San Sebastián Tlacotepec se considera, también, que los elementos que constituyen el *tlapatkayotl* son de cualidad caliente, misma que comparten –indiscutiblemente– con el *tonal* de la persona enferma.

La función del huevo en el intercambio es fundamental para explicar por qué la Tierra, principalmente, busca apoderarse de la entidad anímica:

⁵⁸ Sidorova, K., “Lenguaje ritual...”, 98.

⁵⁹ Signorini, I. y Alessandro Lupo, *Los tres ejes...*, 92.

A la Tierra hay que enterrarle sus huevos para que quede contenta, para que no nos coma. Se le da huevo para que se levante la persona, para que se levante el espíritu si no, no lo dejan ¡porque la Tierra también quiere comer! Es como le digo la Tierra está viva, tiene su corazón también, tiene que vivir de algo, tiene hambre. Así, si se le dan sus huevos ya nos deja libres porque ya tiene ahí su comida, ya no nos busca.⁶⁰

Este razonamiento remite a la sustitución, a la idea de una Tierra que necesita alimentarse y que, por tanto, no puede ser culpada por apoderarse del *tonal*. La Tierra como ser vivo requiere del alimento que le permita sustituir la energía que pierde cotidianamente al entregar sus bienes a los seres humanos, y la fuerza vital del huevo le permite alimentarse. El *tonal*, fuerza vital de los seres vivos, relacionado con la sangre y el calor de cada persona, se vuelve apetecible para una Tierra en constante desgaste. La vinculación tan estrecha entre la entidad anímica, el *alter ego* y el individuo hacen que al ser atrapados o dañados los elementos anímicos y externos del individuo, la Tierra esté adelantando el acto por excelencia por medio del cual ella se alimenta: la muerte. Al devorar la carne y la sangre de los muertos la Tierra se provee de energía caliente. Por eso busca el *tonal* y ocasiona enfermedad, por lo tanto, el intercambio se plantea con relación a elementos que la doten de la energía que necesita. Los seres del “mundo-otro”, como manifestación última de los poderes de la Tierra, como emisarios del *Tlalokan Tetah-Tlalokan Tenah* –fuerzas telúricas por antonomasia– no hacen otra cosa que proveerla de la energía caliente de la que, por su naturaleza, carece y busca persistentemente.

Las palabras de los curanderos al preparar la ofrenda son fundamentales, pues es a través de ellas se transmite el mensaje. La ofrenda entendida –desde el punto de vista de Hubert y Mauss– como medio de comunicación, le permite a los seres humanos, además de realizar el intercambio, comunicarse con el “mundo otro”. El carácter comunicador de la ofrenda implica, como puede deducirse, una doble naturaleza: es el puente, el intercambio entre ambos mundos, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para comunicarse con al divinidad. Cuando se prepara el *tlapatkayotl* se dota a los elementos de la ofrenda de las palabras necesarias para que, al ser recibidos, puedan transmitir el mensaje que los curanderos quieren dar a las entidades sobrenaturales, sus palabras le confieren a la ofrenda un poder especial y a los elementos que la conforman:

⁶⁰ Doña María. Tlacotepec de Díaz, mayo 2003.

El huevo sabe cómo hacer para que dejen a esa persona que está ahí espantada en el agua, en la tierra. Para pedir que nos ayuden a que los malos dejen al *tonalikni* Lo entierro con polvo [de tabaco], con eso lo preparo. Se echa primero el polvo [en el agujero en el que se va a enterrar] y luego el huevo. Si la enfermedad es dura el polvo es bueno. Él [el huevo] trabaja duro, hace que se alivie pronto la persona.

A lo que espantó a la persona, a ese se le va a enterrar el huevo. Yo trabajo los huevos con copal, los prendo y le llamo. Luego se va a enterrar el huevo y se le grita al que está enfermo.

La persona se tiene que levantar para que se alivie, donde sea que se quedó se tiene que levantar. Se entierran los huevos, donde quiera que se haya espantado, por eso es que se alivia. Cuando damos esos huevos ya podemos levantar a la persona, ellos ya hicieron su trabajo. El huevo se queda allá y está trabajando para que se levante esa persona que estoy curando.⁶¹

El *ixtlamatki* –así como los pacientes– sabe que sus palabras tienen la cualidad de transformar la naturaleza de las cosas; en el contexto de la preparación del *tlapatkayotl* los elementos que lo conforman adquieren un significado particular gracias al especialista. Es por sus palabras que los elementos de la ofrenda sirven de sustituto y pueden intercambiarse por el *tonal* de la persona enferma o pedir que se libere al *tonalikni* de los males que le están aquejando. Cuando el *ixtlamatki* prepara la ofrenda, dota de cualidades diferentes a cada elemento, mismos que fuera del contexto ritual no poseen. Cada especialista tiene un discurso diferente para preparar la ofrenda, pero la idea esencial que subyace a todos es la necesidad de validar el intercambio, de “pagar” por la ayuda recibida.

Doña Francisca cuando prepara el *tlapatkayotl*, dice:

María xitlachia, xitlalamiki.	1
Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan ome motonal.	2
Amo ompa ma yito moesso, amo ompa ma yito motlapallo.	3
Amo nepa xisotlavato, amo nepa xichokato.	4
Ompa yivi istakkonetsintli, ⁶²	5
ye mach kamanalli, ye mach avilli.	6
Para vits itlachialis motlaltikpakkoneh.	7
María ipanin tlaltikpak,	8
ma viki itlalamikilis, ma viki itlachialis.	9
María xitlachia, xitlalamiki.	10
Ma viki moesso, ma viki motlapallo.	11
Ma viki matlaktli ivan ome mositlal, ma viki matlaktli ivan ome tonal.	12
Te, istakkonetl, mach tiavilli, mach tikamanalli.	13
Hasta ipan chikome loma, chikome kamalivik,	14
hasta itech chikavalistli ivan tlalamikilistli,	15

⁶¹ Don Miguel. Tlacotepec de Díaz, abril 2003.

⁶² Se refiere a los huevos.

tiktsatsilis tlaltikpakkonetl hasta ompa tikpanoltis.	16
Ye otikteochiuh Totatsi Jesús ivan Tonatsi la Virgen,	17
para tlaltikpak kahkokuilis iespiritu,	18
hasta timoalas witikis,	19
hasta tlavavanas, hasta tsatsis,	20
para vits itlachialis ivan itlalnamikilis.	21
María ipanin tlaltikpak,	22
ma viki itlalnamikilis, ma viki itlachialis.	23
María xitlachia, xitlalnamiki.	24
Ma viki moesso, ma viki motlapallo.	25
Ma viki matlaktli ivan ome mosital, ma viki matlaktli ivan ome motonal.	26
Ipanin tlahko yuvak vitz itlalnamikilis, itlachialis.	27

María mira, recuerda.	1
Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce <i>tonal</i> .	2
Que no esté ahí tu sangre, que no esté ahí tu color rojo.	3
No estés allá cansándote, no estés allá llorando.	4
Ahí viene el niño blanco,	5
él no es una broma, él no es un juego.	6
Para que venga la mirada de tu hija de la tierra.	7
María en esta tierra,	8
que vengan su recuerdo, que venga su mirada.	9
María mira, recuerda.	10
Que venga tu sangre, que venga tu color rojo.	11
Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce <i>tonal</i> .	12
Tú, el niño blanco, no eres un juego, no eres una broma.	13
Hasta donde están las siete lomas, las siete cuevas ⁶³ ,	14
Hasta donde la fuerza y el pensamiento [están],	15
le vas a gritar al hijo de la tierra, hasta allá lo vas a pasar.	16
Ya te bendijeron Nuestro Padre Jesús y Nuestra Madre la Virgen,	17
para que la tierra levante su espíritu,	18
hasta [donde] tu te golpees con tus alas,	19
hasta que rasque, hasta que grite,	20
para que vengan su mirada y su recuerdo.	21
María en esta tierra,	22
que vengan su recuerdo, que venga su mirada.	23
María mira, recuerda.	24
Que venga tu sangre, que venga tu color.	25
Que vengan tus doce estrellas, que vengan tus doce <i>tonal</i> .	26
A la media noche que venga su pensamiento, que venga su mirada.	27

Cuando el *tlapatkayotl* ha sido preparado con el fin de recuperar al *tonal*, un familiar de la persona enferma tendrá que ir a enterrarlo al lugar en el cual la persona se asustó. Sale temprano por la mañana o cerca del atardecer, momentos en que los canales de comunicación se amplían. Llegando al lugar indicado, el familiar entierra la ofrenda. Lo

⁶³ Es el nombre que en los contextos rituales se utiliza para referirse al *Kovatepetl*

que cada persona “platica” con la Tierra mientras hace la entrega varía, sin embargo, siempre se emite un mensaje, el cual tiene como receptores, por un lado a la Tierra –a quien se le entregan los bienes– y por otro al *tonal* extraviado, a quien se le exhorta a volver:

<i>Xiviki Pedro</i>	1
<i>Amo nika xisotlavato, amo nika xichokato</i>	2
<i>Ompa yivi chikome tecstli</i>	3
<i>Naxka tias mokaliktik</i>	4
<i>Ompa yivi chikome blanquillos</i>	5
<i>Naxka tiaskeh tokaliktik</i>	6
<i>Ompa yivi tlapatkayotl</i>	7
<i>Amo nika xichokato, amo nika xisotlavato</i>	8
<i>¡Pedro tivi! ¡Pedro tivi mokaliktik! ¡Tivi!</i>	9

Pedro ven	1
No estés aquí cansándote, no estés aquí llorando	2
Allá van siete huevos	3
Ahora vete a tu casa	4
Allá van siete blanquillos	5
Ahora vámonos a nuestra casa	6
Allá va el <i>tlapatkayotl</i>	7
No estés aquí llorando, no estés aquí cansándote	8
¡Pedro vamonos! ¡Pedro vete a tu casa! ¡Vamonos!	9

Después de tapan el hoyo, toma la prenda del enfermo y va pegando por todo el camino por el cual va: “Tienes que venir pegándole para que el espíritu se venga contigo”. Al llegar a la casa entrega la prenda a su propietario quien la viste inmediatamente, procurando mantenerse en calma, evitando salir demasiado de su casa y mojarse, al menos hasta el día siguiente. La persona que “trae” al *tonal* de regreso deberá evitar desviar su camino, pues la entidad podría quedarse perdida en cualquier lugar: “No es bueno irse para otro lado cuando anda uno gritándole al espíritu si no, no sirve de nada, ahí nomás lo va uno a dejar quién sabe en donde. Lueguito se tienen que venir para que eso sirva”.

Si el *tlapatkayotl* es realizado cuando el animal compañero ha sido dañado, éste es enterrado por el *ixtlamatki* en el centro de la casa donde habita el enfermo, siguiendo los procedimientos que se llevan a cabo cuando se entrega el *xochitlalli*. La diferencia es que éste va acompañado por un baño ritual, el cual se realiza con las “doce hierbas

del Cerro”. Anteriormente, el baño formaba también parte de la curación del “espanto”, pero la práctica parece haberse perdido en la actualidad, puesto que en el tiempo que he realizado trabajo de campo en la zona de estudio, no registré ningún caso en el que fuera llevado a cabo tal parte de la curación.

El manejo de dichas plantas es otro de los conocimientos revelados a los *ixtlamatkeh*. Actualmente, sólo don Miguel, doña Francisca y don Luís continúan utilizándolas, aunque doña Socorro, doña Esperanza y don Ángel saben de ellas no las emplean. La recolección de dichas plantas podía encomendársele a una persona de “espíritu fuerte”, aunque ésta no fuera *ixtlamatki*, la condición era que tuviera la fortaleza anímica necesaria para adentrarse a la espesura de la selva, hallarlas y cortarlas. Don Miguel, menciona:

Esas hierbas son del Cerro, no cualquiera puede ir a cortarlas. Debes de tener fuerza para caminar hasta donde crecen y encontrarlas. Además, si ellas no quieren que las cortes, nomás las agarras y se marchitan, se mueren. Antes yo iba a cortarlas con un señor, ese no era curandero, pero le pedía que me acompañara, porque si vas solo el *Tepechaneh* hace que te pierdas. No encuentras el camino de regreso, das vueltas y vueltas como tontito. A mí una vez me pasó. Iba a cortarlas, ya había encontrado casi todas, pero me faltaba una. Deje mi morral debajo de un árbol y me fui a buscar el *Pachtli kovokichtli*. Ya la encontré y llegué a recoger las demás. Agarré mis cosas y caminé por la veredita, pero volvía a llegar al mismo árbol. Así estuve dando vueltas y vueltas y siempre llegaba al mismo lugar. Son “encantos” del Rey. Yo decía: “Pero si ya pasé por aquí, ¿cómo es que vuelvo? Agarraba para otro lado y seguía igual. Descansé y le platiqué a las plantas: –Sé que están sufriendo, pero las necesito y necesito encontrar el camino. Otra vez empecé a caminar, cuando vi ya encontrado el camino, al poquito rato ya iba bajando al pueblo. Ese *Tepechaneh* me andaba perdiendo, pero como conozco “la palabra” pude regresar. Por eso es bueno ir acompañado, porque si uno se apendeja, ya el otro puede ver por dónde subió uno al cerro y por dónde debe bajar.⁶⁴

Estas plantas, al igual que el resto de las plantas curativas, poseen en su interior un alma, “tienen su *yollo*, nos oyen y nos entienden”, dice doña Socorro. Esa alma es la que las provee de la capacidad de curar y actuar a favor del *ixtlamatki* y del enfermo, al igual que señala Jacinto de la Serna, cuando menciona, que los antiguos nahuas les daban adoración a los árboles y plantas, a las cuales se les atribuía “más alma que la vegetativa que les dio Dios y virtud para obrar”.⁶⁵

Según don Miguel estas plantas son:

⁶⁴ Tlacotepec de Díaz, mayo 2005.

⁶⁵ Ruiz de Alarcón, H., *op. cit.*, 231.

1. Atlapanchane istak,⁶⁶
2. Atlapanchane kovokichtli,⁶⁷
3. Atlapanchane tlatlavik,⁶⁸
4. Chane ololtik,⁶⁹
5. Tlatlatsinilistli,⁷⁰
6. Pachtli kovokichtli,⁷¹
7. Kovokichtli ololtik,⁷²
8. Wewetepetsala,⁷³
9. Tliltototl,⁷⁴
10. Ahkototome,⁷⁵
11. Xiuhtototl,⁷⁶
12. Tekwani ima.⁷⁷

Los nombres con las que don Luís las conoce no coinciden del todo con las anteriores, sólo en 1, 2, 4, 5, 6, 9 y 12. El resto son:

3. Atlapanchane xoxovik,⁷⁸
7. Istaktototl,⁷⁹
8. Makuiltotome,⁸⁰
10. Kovose,⁸¹
11. Tekwani ianima.⁸²

⁶⁶ Se presenta una gran dificultad en la traducción de los nombres dados a estas plantas, puesto que no sólo son nombres propios sino además la traducción literal puede tornarse incomprensible para quienes no compartimos la misma visión del mundo. La traducción que presento es sólo un acercamiento tentativo. “Blanco dueño/habitante del agua”.

⁶⁷ “Kovokichtli dueño/habitante del agua”, “Joven del árbol dueño/habitante del agua”.

⁶⁸ “Rojo dueño/habitante del agua”.

⁶⁹ “Habitante o dueño redondo”.

⁷⁰ “Trueno”.

⁷¹ “Kovokichtli heno”, “Joven del árbol heno”.

⁷² “Kovokichtli redondo”, “Joven del árbol redondo”.

⁷³ “Entre el cerro viejo”.

⁷⁴ “Pájaro negro”.

⁷⁵ “Pájaros de lo alto”.

⁷⁶ “Pájaro de xihuitl”, “Pájaro de fuego” o “Pájaro verde”. Un ave del mismo nombre es mencionada por Sahagún: “Hay otra ave que se llama *xiuhtototl*. Es esta ave del tamaño de una graja [hembra del grajo, el cual es un ave parecida al cuervo]. Tiene el pico agudo y negro. Las plumas del pecho, moradas; la pluma de las espaldas es azul, y la de las alas, azules claras; la cola tiene de plumas ametaladas de verde y azul y negro” (2000:III, XI, II:1003). Los corchetes son míos.

⁷⁷ “Mano de tekwani”.

⁷⁸ “Verde dueño/habitante del agua”.

⁷⁹ “Pájaro blanco”.

⁸⁰ “Pájaros cinco”.

⁸¹ No hay una traducción literal. Sin embargo, don Pablo señala que algunas personas tienen como animal compañero al *kovose*, el cual describe “parecido al ocelotl, nomás que más chiquito”, por lo que supongo que puede tratarse de un felino, quizá el tigrillo. Arcadio Ojeda, menciona: “El tigrillo, margay o pichigueta (*F. wiedii*) es el gato manchado más pequeño de este territorio [Mesoamérica]. Casi tan chico como el jaguarundi, pero no tan largo y de patas y cabeza más proporcionadas a su tamaño. Es muy parecido al ocelote, pero de mucho menor tamaño y con los ojos desmedidamente grandes; su piel es muy hermosa, con manchas negras irregulares sobre un fondo grisáceo-rojizo. Su distribución en mesoamérica es prácticamente la misma que el jaguarundi, pero es más abundante en las zonas tropicales húmedas” (2004:297-298).

⁸² “Alma de tekwani”.

Desconozco el hábitat de las plantas, sus características físicas y la posibilidad de que posean principios activos que intervengan en la curación, pero a nivel simbólico destacan varios aspectos. Para don Miguel las plantas que son *tototl*: *tliltototl*, *ahkototome* y *xiuhtototl*, “ayudan a buscar el *tonal* desde arriba, van volando arriba de nosotros [los *ixtlamatkeh*]”, mientras que el *tekwani ima*, “la busca debajo de la tierra”, por el hecho de ser *tekwani*, nombre atribuido, principalmente, al jaguar. Esto puede explicarse a la luz de lo que Antonella Fagetti señala sobre la manera en que doña Carmen utiliza el *pisietl*:

Prepara el tabaco y lo envía a cada cerro, lo sopla en dirección de los cuatro puntos cardinales: por donde sale el Sol y por donde se oculta, al este y al oeste, al norte y al sur. El tabaco va a buscar el espíritu, lo va a ir a traer y éste se tuene que llamar en el “aire de arriba” (*tlacpac ehecatl*) y en el “aire de abajo” (*tlalchi ehecatl*).⁸³

La relación con los puntos cardinales, en el caso de “las doce hierbas del cerro”, podemos atribuirle a los colores relacionados con ellas; blanco (*atlapanchane istak e istaktototl*), rojo (*atlapanchane tlatlavik*), negro (*tliltototl*) y azul/verde (*xiuhtototl* y *atlapanchane xoxovik*). En la tradición mesoamericana, los rumbos cardinales estaban asociados a determinados colores. Sahagún, refiriéndose a uno de los templos de Quetzalcóatl, menciona que era de “labor de plumas”, el que estaba al oriente era “de pluma rica amarilla”, el del poniente, “se llamaba ‘aposeno de plumajes’, el cual tenía en lugar de encalado toda pluma riquísima que llaman *xiuhtótotl*, pluma de un ave que es azul fino”, el que estaba hacia el sur, “le llamaban casa de pluma blanca, y el que estaba hacia el norte “le llamaban el aposento de pluma colorada”.⁸⁴

Aunque no existe unanimidad en las fuentes históricas y etnográficas sobre los colores vinculados a los rumbos, el punto a destacar es la asociación entre ambos elementos. Según Samuel Martí, “generalmente las tradiciones náhuatl asocian los siguientes colores a los rumbos cardinales: coztic-amarillo al oriente; iztac-blanco al norte; tliltic-negro al poniente y chiltic-rojo al sur”.⁸⁵ Mientras que el verde/azul se encuentra asociado al centro. En la secuencia cromática que encuentro en las nombres de las plantas faltaría sólo el color amarillo, tanto en las menciones de don Miguel como en las de don Luís. En el caso de éste último encontramos, además, *makuiltotome*, “pájaros cinco”, probablemente refiriendo a los cuatro rumbos y al centro. Sin embargo,

⁸³ Fagetti, A., “Carmen Castro Montalvo...”, 79.

⁸⁴ Sahagún, B., *Historia general...*, II, X, XXIX: 950-951.

⁸⁵ Martí, S., “Simbolismo de los colores...”, 120.

quedan aún plantas cuyos nombres, a pesar de referir a los cerros, las aves y seres del “mundo-otro” como el *kovokichtli*, no me es posible asociarlos a algún elemento de la cosmovisión de los nahuas de la zona de estudio.

Leach⁸⁶ menciona que donde quiera que se da una relación con la divinidad representada por un objeto material, están implicadas transformaciones metafóricas y metonímicas. Muy a menudo las ecuaciones simbólicas serán muy oscuras, pero al abordar las cosas de una manera sistemática, siempre será posible, hasta cierto punto, descifrar el código implícito, por lo que considero que pese a las deficiencias que cuenta el análisis por lo poco que los *ixtlamatkeh* acceden a hablar de ellas y la falta de elementos para realizar una comparación con otros datos, es importante señalar que “las doce hierbas del Cerro” funcionan como ayudantes de los *ixtlamatkeh*, son parte del conjunto de “auxiliares” de los que se apoyan para lograr la curación, así como de los conocimientos con los que cuentan sobre la geografía del “mundo-otro”. Asimismo, el número doce al que están asociadas coincide con el número de “pulsos” en los que el *tonal* se concentra en el cuerpo humano, dato que obtenemos de las plegarias y prácticas rituales.

Como parte de los símbolos del ritual, unidades básicas que almacenan efectivamente la información comunicada, son colocados en un conjunto simbólico en el cual tienen sustento. La sociedad al comprenderlos participa y se pone en práctica la eficacia simbólica. Se establece un lenguaje que puede expresar de manera inmediata estados que serían inenunciables de otro modo. Y es esta expresión simbólica, la que permite ordenar una experiencia desequilibrante en la lógica cultural de la sociedad donde tiene lugar.

Los participantes de un ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de distintos canales sensoriales diferentes, todas estas sensaciones equivalen precisamente a un único mensaje, permitiéndonos reflexionar efectivamente sobre las cualidades comunicativas del ritual. La presencia de cada elemento, visto a la luz de la cosmovisión propia de los nahuas de san Sebastián Tlacotepec, permite un flujo comunicativo entre el emisor y el receptor sin interferencias, y da la pauta para comprender otros eventos culturales que han puesto en duda la eficacia de prácticas impuestas en las comunidades indígenas. La lógica cultural

⁸⁶ Leach, E., *Cultura y comunicación...*, 2.

si no se comparte o, al menos, se comprende, es una ruptura en el suceso comunicativo que distorsiona y atrae desigualdades.

La importancia de todo esto radica fundamentalmente en que forma parte de un mecanismo de comunicación cultural, donde se manejan una serie de mensajes que son interpretados por los miembros de esa cultura, de acuerdo al contexto cultural en el que han sido formados. Los “mensajes” son “leídos” por los miembros de la comunidad y es, a través de ellos, que se alcanzan los objetivos de cada ritual. En el caso del antropólogo que se enfrenta a esta experiencia comunicativa, el análisis simbólico de los elementos, verbales o no, es una excelente herramienta para analizar aspectos importantes relacionados con la cosmovisión

Una vez finalizado el baño ritual, el paciente deberá descansar y ser cuidado mientras duerme. En sus sueños hallará la respuesta a su enfermedad y logrará “ver” qué o quién está lastimando a su animal compañero. El *ixtlamatki* interpretará estos sueños y los propios, determinará si esta vez el mensaje ha sido recibido y si las entidades del “mundo-otro” han accedido a sus peticiones. Si esto es así, el paciente poco a poco logrará recuperar su salud y volverá a realizar sus actividades cotidianas. Al restaurar la salud del enfermo, el *ixtlamatki* habrá logrado su cometido y cerrará el ciclo del acto terapéutico, una vez que ha puesto en marcha su saber divino.

CONCLUSIONES

Cuando al ocultarse cada noche el sol y comenzar el señorío de la luna los nahuas de San Sebastián Tlacotepec toman las medidas precautorias para evitar que los *xantilme* no se apoderen del espacio humano. Las personas irán a dormir a sabiendas de que los antepasados petrificados actuarán de nueva cuenta, de la misma forma como lo hacían antes de la salida prístina del Sol, pues durante la noche el tiempo mítico se reactualiza.

Pareciera entonces, que todo está en absoluta calma, pero no es así. La oscuridad da paso a la lucha entre el bien y el mal. Actuarán los brujos-naguales en contra de sus víctimas, los *ixtlamatkeh* harán justamente lo contrario, buscarán encontrar el *tonal* perdido o aliviar los males que aquejan a los animales compañeros de sus pacientes enfermos; los *xihcovame* saldrán, convertidos en bolas de fuego, a proveerse de alimentos buscándolos en el interior de los cerros o en las grandes ciudades. Incluso, podría estarse iniciando un nuevo *ixtlamatki*. La vida no se detiene, al menos no la vida “espiritual”, en la que actúan los cuerpos sutiles, las entidades anímicas.

La cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec es una visión bipartita del universo y la persona. El universo está poblado de seres con poderes extraordinarios, volubles, dañinos y benévolos. Son los dueños de la naturaleza, la Tierra, los duendes y los *teyome xantil*. Son los habitantes del “mundo-otro” en el que se hallan también los muertos y las divinidades católicas. Todos ellos intervienen en la vida cotidiana, pues el “mundo-otro” es la fuente de todas las gracias y perjuicios del mundo humano.

Los mitos relatan que antes de la salida del Sol reinaba el caos. Era el tiempo de los *xantilme*, los gentiles que se convirtieron en piedra cuando vieron la primera luz del sol, los que se negaron a recibir la bendición de Jesucristo. A partir de entonces, el cosmos indiferenciado dio paso al mundo ordenado, al mundo de los “cristianos”, es decir, de los verdaderos seres humanos. Sin embargo, estos seres, aunque confinados a los límites del pueblo y el interior del monte, siguen haciendo acto de presencia e interactuando con los

seres humanos. Son los dueños de las aguas celestes y terrestres, de las nubes, los vientos y de los animales. También son causantes de enfermedad y muerte.

El *Kovatepetl* aparece como la figura principal en la geografía sagrada. Su interior es el recinto del Señor del Monte, *Tlalokan Tetah*, y de su consorte *Tlalokan Tenah*. Las siete puertas que llevan a su interior son también el lugar de origen de los pueblos nahuas de la región. Es un cerro madre y fuente inagotable de riquezas, todo lo que existe en el mundo humano tiene su origen allá, pues todas las semillas-corazón están resguardadas en su interior.

La persona es también un ser de naturaleza dual y sumamente compleja. No sólo está compuesta por el cuerpo, componente material y finito, sino de elementos incorpóreos y externos a él. *Toyollo* y *totonal* son las entidades anímicas que proveen al ser humano de la capacidad de pensar, recordar, sentir; del calor y fuerza necesarios para vivir. *Toyollo* reside durante toda la vida en el interior del cuerpo, específicamente, en el corazón, cuando el individuo muere lo abandona y enfrenta su destino *post-mortem*, del cual sólo volverá cada año durante la Fiesta de Todos Santos. El *tonal*, por su parte, es una entidad divisible. Se halla distribuido por todo el cuerpo mediante la sangre al mismo tiempo que se concentra en los doce “pulsos”. A diferencia de *totonal*, el *tonal* se separa cotidianamente del cuerpo durante el sueño. Al abandonarlo, puede acceder al espacio y tiempo del “mundo-otro”, visitar lugares lejanos, encontrarse con el “espíritu” de otras persona, los santos, la virgen o Jesucristo. Pero también puede ser dañado al encontrarse con el alma de los muertos, con los brujos-naguales o con los *ehekameh*. Sus andanzas nocturnas son peligrosas, pues lo que experimente el *tonal* durante la noche le sucederá a la persona tarde o temprano.

La complejidad de la persona no se agota aquí, pues ésta no se reduce a los límites marcados por su cuerpo, por el contrario, los franquea. La persona ocupa diferentes espacios y tiempos y puede actuar simultáneamente en ellos. Como señala Lévy-Bruhl, el individuo está conformado por su cuerpo y todo lo que crece y sale de él: tanto las secreciones como las excreciones, así como todo lo que ha estado en contacto íntimo con él: el vestido, sus huellas y los objetos de uso cotidiano. De igual modo, el nombre es parte de la noción de persona, la representa social y simbólicamente. En el caso particular de Mesoamérica, un elemento fundamental es la idea en torno al doble animal, con el cual

cada persona comparte el destino, al ser el animal compañero, *totonaliknih*, asiento de una fracción del *tonal*. El *alter ego* reside en la Montaña Sagrada, el *Kovatepetl*. Éste puede ser dañado por la acción maléfica de un brujo-nagual o, bien, cuando en su deambular por el monte se expone a los peligros de éste.

Los atributos antes mencionado son los elementos constitutivos de todos los seres humanos, sin embargo, existe un conjunto de personas a las que se les atribuyen conocimientos y poderes especiales, ellos son los *ixtlamatkeh*, “los que saben ver”, y los brujos-naguales, sus antagonistas por excelencia. Los primeros representan el bien; los segundo las fuerzas sagradas en su aspecto nefasto. Ambos son los orquestadores de las fuerzas sagradas, unos ocasionan el infortunio, los otros lo remedian. El principal atributo de estas personas especiales es la facultad de nagualización. Gracias a ella, los seres humanos con facultades especiales utilizan el cuerpo de los animales para “transportarse”, al introducir su *tonal* en el cuerpo de una animal adquieren los atributos de éste: la capacidad de volar y de ver en la noche, principalmente.

Justamente a estas “personas especiales” se abocó esta investigación. El fin principal fue definir si podían ser considerados, desde el punto de vista antropológico, chamanes, y de ser así, cuáles eran los argumentos que sustentaban tal aseveración. A sabiendas de la actual problemática en la teoría antropológica –por la ausencia de un acuerdo entre los estudiosos del tema que permita una cabal aplicación del término– me ceñí a la propuesta de Michel Perrin por considerarla una de las más acabadas y propositivas dentro del campo de la antropología. La visión dual del mundo y la persona es una de las premisas fundamentales que dicho autor propone para hablar de una lógica chamánica, ésta se halla presente en la visión del mundo de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Esto me parecía, sin embargo, insuficiente, pues muchas culturas pueden presentar dicha dualidad en sus concepciones sobre el cosmos y la persona y estar ausente el fenómeno chamánico. Por ello consideré prioritario partir del análisis de las nociones sobre el ejecutor de las ideas y prácticas que lo conformarían, de cuáles serían las características definitorias de un chamán, para determinar si los *ixtlamatkeh* de San Sebastián Tlacotepec podían ser definidos como tales.

Partiendo de las características que Michel Perrin señala y apoyada en los planteamientos de Eliade, a pesar de la condena que muchos antropólogos le han dictado a

sus propuestas, concluí que para que un individuo pudiera ser definido, desde el punto de vista antropológico, como chamán debía presentar una clara función como manipulador del infortunio, interactuar a voluntad en el “mundo-otro” con el fin de reestablecer el orden ideal del universo. Asimismo, por su contacto con el ámbito sagrado, debe ser considerado por su comunidad un “hombre de saber”, “un especialista de los sueños” o una persona que “sabe ver”, términos que apelan a su capacidad de conocer otros ámbitos de la realidad – mediante los sueños o el consumo de sustancias enteogénicas– vedados, parcial o totalmente, para el resto de la comunidad.

Desde su infancia, y aun antes, este individuo presenta señales que manifiestan que ha sido elegido por el “mundo-otro” para actuar como su intermediario. Por ello debe pasar por un proceso de iniciación, aprendizaje y otorgamiento de poderes que no se realiza sólo en el mundo humano, sino que se lleva a cabo, también, en el “mundo-otro”, esto último constituye el punto central para que las actividades del chamán tengan un reconocimiento social, es decir, el chamán debe ser un iniciado.

Una de sus principales funciones sería la de ser “un especialistas del alma”, ya sea como terapeuta o como psicopompo. Ser el encargado de ubicarla, asirla y devolverla al cuerpo al que pertenece, por medio de una serie de rituales terapéuticos. Pero sobre todo, el chamán al ser partícipe de una cosmovisión debe compartirla con el resto de su comunidad. Lo que le permite manejar las mismas categorías simbólicas sobre el cosmos, la persona y el infortunio.

Me enfoqué en el proceso de iniciación, el cual no se reduce a un evento público y único sino a un largo cambio ontológico que se inicia desde el periodo de gestación, cuando estos individuos abandonan el vientre materno para realizar sus primeras “visitas” al “mundo-otro” con el fin de ir conociendo cuáles son los lugares peligrosos, sus entradas y salidas, el lugar donde habita el animal compañero, los lugares de residencia de las entidades que lo pueblan, el cual finaliza con el sueño confirmatorio de la labor terapéutica, momento en que las divinidades católicas autorizan al individuo para poner en práctica todos los conocimientos que adquirió a lo largo de su vida.

Los sueños ocupan un lugar primordial tanto en la formación como en el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh*. En ellos adquieren los primeros conocimientos, herbolarios fundamentalmente, les es anunciado que han sido elegidos y se les entregan los

conocimientos más importantes, los que les servirán no sólo para comunicarse con los seres del “mundo-otro”, sino para ubicar el lugar en el que el *tonal* se extravió, quién se apoderó de él, si el animal compañero está siendo dañado y quién lo ocasionó. Los *ixtlamatkeh* “saben soñar”, pues controlan las andanzas de su *tonal* para cumplir su función, también son los que “saben ver”, pues a ellos se les revela aquella parte de la realidad velada a los ojos de los legos.

La maravillosa oportunidad que se me brindó de estar presente en uno de los puntos álgidos del largo proceso de iniciación, la “entrega del *xochitlalli*, me permitió observar las acciones simbólicas que se ponen en marcha para pedir la protección del futuro *ixtlamatki* y expresar a la entidades de las que emana la gracia que se asume el destino que se le ha asignado al individuo elegido. La labor de los *ixtlamatkeh* es un don, una gracia divina, para ello el individuo es preparado durante gran parte de su vida.

Finalmente, fue necesario analizar su práctica, la cual en el caso de San Sebastián Tlacotepec abarca sólo el ámbito terapéutico. Los *ixtlamatkeh*, efectivamente, son especialistas en las enfermedades no del alma, sino del *tonal*, el espíritu. Atienden a las personas “espantadas” y aquellas a las que les ha sido lastimado su *alter ego*. Manejan las plantas sagradas: el *pisiatl* y las “doce plantas del cerro”, las cuales sólo un iniciado puede manejar y controlar la fuerza sagrada que éstas albergan, la cual para cualquier otro sería mortal. Estas plantas son las que los auxilian en su búsqueda del *tonal*, en su recuperación y reintegración al cuerpo enfermo. Son las que les “alumbran” los oscuros y peligrosos senderos del “mundo-otro”, son parte de sus espíritus auxiliares.

Todo lo anterior me permite afirmar que, efectivamente, a la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec subyace una lógica chamánica, que ellos, según lo dicta la teoría antropológica, pueden ser considerados chamanes.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992 (Obra antropológica VIII).
- Albores, Beatriz y Johanna Broda, eds., *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987 (Serie de Antropología Social 74).
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, “Los shamanes conductores de las almas”, en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin, coords., México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 44-64.
- Archivo General de la Nación, *Indios*, v. 70. exp. 99. fs. 90-96, 1792.
- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, Colegio de San Luís, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Instituto de Investigación para el Desarrollo, 2003 (Colección Huasteca).
- Atkinson, Jane Monning, “Shamanisms today”, *Annual Reviews of Anthropology*, n. 21, 1992, pp. 307-330.
- Bastide, Roger, *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001.
- Bravo, Elia Nathan, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 (Medievalia, 16).
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 18ª reimp., Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003 (Biblioteca de Sociología).
- Blixen, Olaf, “La luz y las tinieblas. El día y la noche en la mitología sudamericana”, en *Moana. Estudios de antropología*, Montevideo, v. v, n. 3, 1999, pp. 3-106.
- Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.

- Brelich, Angelo, "Prolegómenos a una historia de las religiones", en *Las religiones antiguas*, v.1, México, Siglo XXI, 1988 (Colección Historia de las Religiones), pp. 30-97.
- Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001 (Biblioteca Mexicana / Serie de Historia y Antropología), pp. 165-238.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, 6ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Cappelletti, Ángel J., *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*, Madrid, Alianza Editorial, Ediciones del Prado, 1993 (Biblioteca Temática Alianza 5).
- Caso, Alfonso, "Los lienzos mixtecos de Ihuatlán y Antonio de León", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río en el XXV Aniversario de la Edición de los Orígenes Americanos*, México, Nueva Imagen, 1961.
- Chamoux, Marie-Noelle, "La notion nahua d'individu: Un aspect du tonalli dans la région de Huahuchinango, Puebla", en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts a Guy Stresse-Péan*, México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, (Col. Études Mésoaméricaines), pp. 303-312.
- Colby, Benjamín N. y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Códice Chimalpopoca*, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, Imprenta Universitaria, 1945.
- D'andrade, Roy, "Anthropological studies of dreams", en *Psychological Anthropology. Approches to culture and personality*, Illinois, The Dorsey Press, 1961, pp. 296-332.
- Dakin, Karen, "El xolotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?", en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca, edit., México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 193-224 (Estudios sobre Lenguas Americanas 3).
- Descola, Philippe y Gísil Pálsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Dow, James W, *The shaman's touch: otomi indian symbolic healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- , *Santos y supervivencias*, 1ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias 31).

- Duquesnoy, Michel, “El chamanismo de los nahuas de la Sierra Norte”, en *Etnografía del Estado de Puebla. Volumen Norte*, Elio Masferrer Kan, coord., Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 2003, pp. 151-157.
- Eggan, Dorothy, “The significance of dreams for anthropological research”, *American Anthropologist*, v. 51, n. 2, april-june 1949, pp. 177-198.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- , *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, Barcelona, Kairós, 2001.
- , “Shamanism” en *The Encyclopedia of Religión*, Mircea Eliade, ed., New York, McMillan Publishing Co., v. 13, 1987, pp. 201-223.
- , *Tratado de historia de las religiones*, 13ª ed., México, Era, 1998.
- Fagetti, Antonella, “Carmen Castro Montalvo. Tlamatqui y temakixti”, en *Los que saben... Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*, Antonella Fagetti, comp., México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 53-84, 2003.
- , “El bien y el mal en la creación del mundo. Pensamiento mítico de los nahuas de Tlacotepec de Díaz”, en *Atlas etnográfico del Estado de Puebla. Volumen Sur*, Elio Masferrer, coord., México, Secretaria de Cultura del Estado de Puebla, 2003, pp. 212-221.
- , *El cuerpo sutil. Consustancialidad y “contagio” entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean*, ponencia presentada en el V Coloquio de Antropología Simbólica Marie-Odile Marion, 19-23 de septiembre, ENAH, México, 2005.
- , *El tabaco en el ritual de recuperación del espíritu*, ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, 14-18 de julio, Santiago de Chile, Chile, 2003.
- , *Santos y espíritus auxiliares en la curación. El sincretismo religioso en la medicina tradicional del estado de Puebla, México*, ponencia presentada en el 12 Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), 27-30 de septiembre, Roma, Italia, 2005.
- , *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, 1ª reimp., México, Plaza y Valdés Editores, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- Fierz, Heunrich Kart, “Los sueños en la psicología analítica de Jung”, en *Los sueños según diversas escuelas psicoterapéuticas*, Raymond Battegay y Arthur Trenkel, Barcelona, Editorial Herder, 1979 (Biblioteca de Psicología, 59), pp. 53-70.
- Fericgla, Joseph María, “Antropología y chamanismo. El chamanismo como sistema adaptativo”, en *El chamanismo. El arte natural de curar*, 3ª ed., Madrid, Ediciones “Temas de Hoy”, 1998 (Enciclopedias del Tercer Milenio).
- Flanet, Veronique, *Viviré si Dios quiere*, 2ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias 16).

- Foster, George M “Some wider implications of soul-loss illness among the Sierra Popoluca”, en *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, 1951, pp. 167-174.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- , “La persona y el mundo de los sueños de los Otomíes”, en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, coord., Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1990 (Colección 500 años), pp. 67-78.
- y Michel Perrin, “Introducción”, en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin, coords., México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. ix-xvi.
- García de León, Antonio, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, 1969, pp. 279-311.
- Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1989.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Glockner, Julio, *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Grijalbo, 2000.
- , “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001 (Biblioteca Mexicana / Serie de Historia y Antropología), pp. 299-234.
- , “Los sueños del tiempero”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 503-522.
- , *Los volcanes sagrados: mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztacihuatl*, México, Grijalbo, 1996.
- Glockner Fagetti, Valentina, “Jovita Lezama Sánchez. Temakixti”, en *Los que saben... Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*, Antonella Fagetti, comp., México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003, pp. 21-51.
- González, Lilián, “Enteógenos entre los nahuas de Guerrero, México. I. Huaxchiquimol y Tenexytl”, *Eleusis. Journal of psychoactive plants & compounds*, New Series, 6/7, 2002. pp.83-102.

- González Tirso, Israel, *Diagnóstico municipal de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, Coordinación Municipal del Consejo de Desarrollo Sustentable, 2004.
- González Torres, Yólotl, “El concepto de tona en el México antiguo”, *Boletín INAH*, octubre-diciembre, época II, 1976, pp. 13-16.
- Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1990 (Presencias 17).
- Gregor, Thomas, “‘Far, far away my shadow wandered...’: dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil”, *American ethnologist. The journal of the American Ethnological Society*, v. 8, n. 4, november 1981, pp. 709-720.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Héritier, Françoise, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, 1ª reimp., Barcelona, Editorial Ariel, 2002 (Ariel Antropología).
- Hermitte, Esther, “El concepto de nahual entre los mayas de Pinola”, en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Norman Mc Quown y Julian Pitt-Rivers, 2ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias 7).
- Herkovits, Melvill, *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, 11ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (Sección de Obras de Antropología).
- Heyden, Doris, “La matriz de la tierra”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski, edits., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991 (Serie de Historia de la Ciencia y Tecnología: 4), pp. 501-515.
- Holmberg, Allan R, *Nómadas del arco largo. Los sirionó del oriente boliviano*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1978 (Ediciones especiales, 77).
- Holland, William, “El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles”, *Estudios de cultura maya*, v. 3, 1961, pp. 167-181.
- , *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, 3ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias 4).
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barrar Editores, 1970, pp.143-262.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias 24).
- Idoyaga Molina, Anatilde, “Experiencia onírica entre los Pilaga”, en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, coord., Quito, MLAL/Ediciones ABYA-YALA, 1990, (Colección 500 años), pp. 195-214.
- Incháustegui, Carlos, *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Centro Regional de Puebla-Tlaxcala, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1977.

- Instituto Nacional Indigenista, *Anuario estadístico y síntesis geográfica del estado de Puebla*, Gobierno del estado de Puebla, 2001.
- , *Testimonio de vida de médicos indígenas tradicionales. Vicenta Parra Valenzuela*, v.5, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- , *Testimonio de vida de médicos indígenas tradicionales. Isauro Guerrero*, v.6, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- , *Testimonio de vida de médicos indígenas tradicionales. Galdino Hernández Castellanos*, v. 7, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- , *Testimonio de vida de médicos indígenas tradicionales. Efer Cruz Gómez*, v. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- , *Testimonio de vida de médicos indígenas tradicionales. Ezequiel Quintanar Hernández*, 2ª ed., v.1, México, Instituto Nacional Indigenista, 2001.
- Kingsborough, Lord, *Antigüedades de México*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena y Luis Reyes, *Historia Tolteca-Chichimeca*, México, CISINAH-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- Knab, Tim, “Talocan Talmanic: Supernatural beings of the Sierra de Puebla”, *Sobretiro del Congreso Internacional de Americanistas*, París, 1976, pp. 1-16.
- , “Geografía del inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v.21, 1991, pp. 31-57.
- , “Sueños y realidad en la sierra de Puebla”, en *Investigaciones recientes en el área maya*, v. III, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1984.
- La Fontaine, Jean S., *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona, Editorial Lerna, 1985 (Colección Era'E).
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Editorial Labor, 1999.
- Laughlin, Robert, “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños”, en *Los zinacantecos*, Evon Z. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Presencias 56).
- , *Zinacantán: Canto y sueño*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Presencias 62).
- Le Breton, David, “Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica”, en *Diógenes*, n.153, enero-marzo1991, pp. 89-104.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1985.
- León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva*, Barcelona, Ediciones Península, 1974.
- Lewis, Ioan M., “Affliction and its apotheosis”, en *Ecstatic Religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, I.M. Lewis, Londres, Penguin Books, 1971, pp.66-99.

- Lincoln, Jackson S., *The dream in primitive cultures*, Baltimore, The Williams and Wilkins Co., 1939.
- López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002 (Colección Textos. Serie Antropología e Historia Antigua: 2).
- , “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, 1967, pp. 87-117.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., 1ª reimp., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 (Serie Antropológica 39).
- , “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, v. XI, n. 65, enero-febrero 2004, pp. 30-35.
- , “La cosmovisión en Mesoamérica”, en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo, coord., México, Colección Obra Diversa, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 461-507.
- , “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana. Magia y Adivinación*, v. XII, n. 69, septiembre-octubre 2004, pp. 20-29.
- , “La religión, la magia y la cosmovisión”, en *Historia antigua de México. El horizonte posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, comps., v. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Porrúa, 1995, pp. 419-458.
- , “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin, coords., Estado de México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 209-227.
- , *Tamoachan y Tlalocan*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Lowie, Robert H., *Religiones primitivas*, 2ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 1990 (Alianza Universidad 172).
- Lozonczy, Anne-Marie, “Lo onírico en el chamanismo Emberá del Alto Choco (Colombia)”, en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, coord., Quito, MLAL/Ediciones ABYA-YALA, 1990 (Colección 500 años), pp. 93-116.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995 (Presencias 69).
- , “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, 2001, pp. 335-389.
- , “Nahualismo y tonalismo”, *Arqueología Mexicana. Los animales en el México prehispánico*, v. VI, n. 35, enero-febrero 1999, pp. 16-23.

- Madsen, William, *The virgin's children: Life in an aztec village today*, New York, Greenwood Press Publishers, 1960.
- Mallart i Guimerá, Lluís, "El lenguaje de la iniciación", en *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Bellaterra, Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 1993, pp.19-38.
- Marcos, Sylvia, "Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas", en *Trabajo, poder y sexualidad*, O. De Oliveira, coord., México, PIEM, El Colegio de México, 1991, pp. 359-382.
- Marion, Marie-Odile, "La voz del infinito. Una contribución a la redefinición del "Chamanismo" en el Mundo Maya", en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin, coords., México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 65-84.
- Martí, Samuel, "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 2, 1962, pp. 93-127.
- Martino, Ernesto de, *El mundo mágico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985 (Colección de Cultura Universitaria. Serie/Ensayo 32).
- Modena, María Eugenia, *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 1990 (Ediciones de la Casa Chata 37).
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 3ª ed., México, Porrúa, 1992.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, 1947.
- Mysyk, Avis, "Susto: an illness of the poor", *Dialectical anthropology*, n. 23, pp. 187-202, 1998.
- Nájera, Martha Ilia, "La iniciación ritual de las parteras en la etnografía maya", *Estudios de cultura maya*, 1999, pp. 388-403.
- Nakashima Degarrod, Lydia, "Punkurre y Punfuta, los cónyuges nocturnos: pesadillas y terrores nocturnos entre los Mapuche de Chile", en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, coord., Quito, MLAL/Ediciones ABYA-YALA, 1990, (Colección 500 años), pp. 179-194.
- Neurath, Johannes, "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica de los huicholes" en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Felix Báez-Jorge, coords., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001 (Biblioteca Mexicana / Serie de Historia y Antropología), pp. 485-526.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapa (1702)*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad

- Nacional Autónoma de México. 1988 (Serie de fuentes para el estudio de la cultura maya, 6).
- O'Neill, Carl, *Dreams, culture and the individual*, USA, Chandler and Sharp Publishers, 1976.
- Oettinger, Marion Jr., "Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz", *Anales de antropología*, v. 16, 1979, pp. 225-232.
- Ojeda, Arcadio, "Los felinos de Mesoamérica", en *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, María del Carmen Valverde, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Olavarrieta, Marcela, *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, 2ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias 15).
- Page, Jaime, *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005 (Colección Científica 11).
- Paso y Troncoso, Francisco, "Relación de Cuzcatlan", en *Papeles de la Nueva España*, Segunda Serie, t.V, Madrid, 1905, pp. 46-54.
- , "Memorial de los pueblos sujetos al Señorío de Tlacopan, y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacopan", en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, México, Antigua Librería Robledo, 1940.
- Penagos Belman, Esperanza, "El consumo de maíz en la construcción de la persona mazateca", *Cuicuilco*, v.7, n.18, enero-abril 2000, pp. 177-184.
- Perrin, Michel, *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, MLAL/Ediciones ABYA YALA, 1990 (Colección 500 años).
- , "La lógica chamánica", en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin, coords., México, Plaza y Valdés editores, 1995, pp. 1-20.
- , *Los practicantes del sueño. Chamanismo wayuu*, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 1995 (Estudios. Serie Antropología).
- Pitarch, Ramón, "Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal", *Archives de sciences sociales des religions*, v. 112, 45º année, octubre-diciembre 2000, pp. 31-48.
- , "Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal", *Revista española de Antropología Mexicana*, n. 26, 1996, pp. 183-206.
- , *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , "Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas", en *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 2003, pp. 603-618.
- , "En mitad del cielo: Una oración chamánica tzeltal dirigida a defender a un nahual-rayo", en *Revista española de Antropología Mexicana*, n. 28, 1998, pp. 215-241.

- Pury-Toumy, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*, 2ª ed., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *El chamán y el jaguar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1980.
- Ridington, Robin, "El soñar y la búsqueda de visiones entre los indios beaver", en *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin, coord., Quito, MLAL/Ediciones ABYA-YALA, 1990, (Colección 500 años), pp. 37-48.
- Romero, Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003.
- , "Doña Casilda", en *Los que saben... Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Antonella Fagetti, coord., México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Comisión Nacional para los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2003, pp. 85-105.
- , "El mundo sobrenatural y el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla", en *Etnografía del Estado de Puebla. Volumen Sur*, Elio Masferrer Kan, coord., Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 2003, pp. 224-234.
- , "La concepción del cuerpo humano de los nahuas de la Sierra Negra", *Ciencias. Revista de difusión de la Facultad de Ciencias*, n. 74, abril-junio 2004, pp. 32-41.
- Rouillet, Juliette, "Espacio ordenado, espacio dilatado: metamorfosis del día a la noche", en *Espacios mayas. Usos, representaciones y creencias*, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, eds., México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 2003, pp. 303-226.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 17-130.
- Ruz, Mario Humberto, "Médicos y loktores: enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales", en *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal*, t. III, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983, pp. 143-192.
- Sandstrom, Alan, *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*, USA, University of Oklahoma Press, 1991.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 10ª ed., México, Porrúa, 1999 ("Sepan cuántos..." 300).
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1ª reimp., 3 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Cien de México).
- Serna, Jacinto de la *Manual de ministro de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y*

- hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 47-368.
- Sidorova, Ksenia, “Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales”, *Alteridades. Rituales*, 10(20), 2000, pp. 93-103.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1988.
- Tedlock, Barbara, “Quiche maya dream interpretation”, *Ethos. Journal of the society for psychological anthropology*, v. 9, n. 4, winter 1981, pp. 313-330.
- Tranfo, Luigi, “Tono y nagual”, en *Los huaves de San Mateo del Mar*, Italo Signorini, et.al., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991 (Presencias 45), pp. 177-214.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- Villa Rojas, Alfonso, “Kinship and nagualism in a tzeltal community”, *American Anthropologist*, n. 49, 1947, pp. 294-302.
- , “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, (Serie Antropológica 38), pp.187-198.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological deixis and amerindians perspectivism”, en *Anthropological Institute*, v. 4, n.3, septiembre 1998, Londres, pp. 469-510.
- Vogt, Evon Z. “H’iloletik: The organization and function of shamanism in Zinacantan”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, pp.359-369.
- , “Los H’iloletik: organización y funciones del chamanismo en Zinacantan” en *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, Evon Z. Vogt, ed., 2ª reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Presencias 56), pp. 113-128.
- , *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Sección de obras de antropología).
- Wilbert, Johannes, *Tobacco and shamanism in South America*, London, Yale University Press, 1987 (Collection Psychoactive plants of the world).
- Wright, Pablo, “Dream, shamanism and power among the toba of Formosa Province”, en *Portals of power shamanism in South America*, Jean Matteson Langdon, ed., Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, pp. 149-174.
- Zolla, Carlos, “Medicina tradicional y enfermedad”, en *La antropología médica en México*, Roberto Campos Campos, comp., t. 2, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, tomo 2, 1992, pp. 71-100.