



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

APORTACIONES ETNOGRÁFICAS EN TORNO A LA NATURALEZA DEL SISTEMA FRÍO/CALIENTE: CLASIFICACIÓN Y COSMOVISIÓN ENTRE LOS CHINANTECOS DE SANTIAGO COMALTEPEC, OAXACA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
ANA TERESA CORTÉS TORRES

TUTOR: **DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI**



MÉXICO, D.F.

MARZO, 2010



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.

Al Dr. Alfredo López Austin, cuya obra
inspiró la realización de este trabajo

Agradecimientos¹

El primer agradecimiento es para la gente de Comaltepec, Oaxaca, en donde desarrollé esta investigación, quienes desinteresadamente me brindaron su tiempo, su conocimiento, su paciencia para responder mis infinitas interrogantes; sus cuidados y consejos cotidianos, sus confidencias, su ejemplo de vida, su calidez y su confianza en la autenticidad de mis propósitos. Gracias también a la gente de La Esperanza y Soyolapan. Agradezco la buena disposición y las facilidades que las autoridades municipales de Comaltepec me brindaron, así como la información y apoyo del personal del Centro de Salud de la SSA en Comaltepec.

Una persona con la que esta investigación estará permanentemente en deuda es Don Roberto Hernández López (q.e.p.d.), curandero de Comaltepec y miembro del Consejo de Ancianos. Don Roberto compartió conmigo de manera muy generosa una parte de su profunda sabiduría como curandero e hizo posible plantearme la realización de una tesis sobre los conceptos locales en torno a lo frío y lo caliente. Fueron innumerables las ocasiones en que platicamos durante horas en la cocina de su casa, en compañía de su esposa Abelina Hernández (q.e.p.d.), con quien también estaré siempre en deuda.

Gracias también a don Antonio Hernández Hernández, quien escuchó y respondió pacientemente todas mis preguntas a lo largo de abundantes entrevistas y me dio acceso a la observación de sus prácticas como curandero en el pueblo.

Alguien hacia quien tengo también un profundo agradecimiento es doña Ana López Martínez, por la valiosa información que compartió conmigo como partera y como gente de conocimiento.

¹ Esta tesis forma parte de un compromiso como miembro del Proyecto PAPIIT IN402310: *La "humanidad" compartida. Procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México indígena de ayer y de hoy*, de la UNAM, coordinado por el Dr. Carlo Bonfiglioli y el Dr. Roberto Martínez.

Agradezco también el apoyo de la beca del CONACYT que me fue otorgada durante los dos años de mi permanencia como estudiante del Posgrado de Maestría del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, la beca del Programa de Fomento a la Graduación de la UNAM y el financiamiento que esta institución me proporcionó para efectuar el trabajo de campo durante el verano del 2008 y el 2009.

Gracias también a don Juan Hernández Hernández (q.e.p.d.), y a Anita Hernández López. Gracias también por su amistad.

Mi agradecimiento especial a Agripina Hernández López por brindarme generosamente su tiempo y su valiosa y paciente ayuda con el idioma chinanteco, y a don Enrique Hernández López por su hospitalidad y generosidad.

Gracias especiales también para don Eusebio López Hernández, maestro de La Esperanza, con quien sostuve largas charlas sobre el conocimiento de las plantas, el cuerpo humano, los conceptos y prácticas médicas locales, y los términos en chinanteco.

Gracias a don Florencio Lagunes por sus historias y el tiempo que dedicó a charlar conmigo.

Mi profundo agradecimiento a don Lino Hernández Hernández, a doña Natalia y a Néstor, personajes entrañables de Comaltepec con quienes establecí lazos de estrecha amistad y quienes me aportaron valiosa información sobre el pueblo.

Gracias también a doña Laura Margarita López López por su hospitalidad, su generosidad, su amistad, su deliciosa comida y la abundante información que compartió conmigo, así como a don Taurino Kráuletz.

Alguien con quien establecí también un vínculo estrecho y sin cuya ayuda mi vida cotidiana en el pueblo no hubiera sido sencilla ni divertida fue Glafira Luna López y sus tres hijos: Orquídea, Olga y Claudio. A ellos también muchas gracias.

A los integrantes de la banda municipal, con quienes compartí amistad y numerosas celebraciones en el pueblo: funerales, carnavales y fiestas del ciclo anual, gracias también.

En San Pedro Yólox, municipio vecino de Comaltepec, recibí la generosa ayuda de Nelly Kráuletz López y la valiosa información de Don Quión (Luis Octavio Bautista) y de la partera doña Celia Ruiz. Gracias a todos ellos.

En el terreno académico debo agradecer al Dr. Carlo Bonfiglioli por sus orientaciones generales, su flexibilidad, su confianza y sus agudas observaciones.

Mi agradecimiento especial al Dr. Alfredo López Austin por su invaluable interlocución durante el desarrollo de este trabajo. Muchas gracias también al Dr. Arturo Gutiérrez, interlocutor y amigo, quien no sólo nutrió de buena gana esta tesis con sus esclarecedoras ideas y consejos, sino también a mí con sus suculentas pastas italianas.

Gracias Al Dr. Gabriel Bourdin, a la Dra. Ana Paula de Teresa, al Dr. Paul Hersch y a la Dra. Paola Sesia; al querido primo Francisco Moreno y al tío Barry Rossinoff; a Elena Bernal y Leonardo Tirtania, a Lourdes Baez, a Géraldine Balissat, a María Benciolini y a Rosario Ramírez. Gracias especiales por su hospitalidad y generosidad a Margarita Salazar y a Jorge Torres, a Rosario Cano y a la Vicky, y a Adela Fernández.

Gracias a Pilar Caballero, cuyo trabajo en el Bar Jacaranda hizo posible mi dedicación de tiempo completo a la redacción de esta tesis.

Agradezco también a Luis Alonso Vázquez por su invaluable asesoría profesional y apoyo.

Finalmente mi más profundo agradecimiento a David Wiley, a la comunidad del fuego de Tepoztlán –especialmente al grupo de mujeres–, a la comunidad de Shambhala y a mi maestro el Abuelo.

Gracias a mis padres y hermanos, quienes aunque lejos, están sin embargo siempre conmigo. Sobre todo a mi hermano Luis Felipe, cuyo apoyo en los momentos difíciles ha sido crucial.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
PARTE I: EL REINO DE LA SEMEJANZA. MARCOS INTERPRETATIVOS	20
CAPÍTULO 1. El pensamiento nativo: la perspectiva antropológica sobre las clasificaciones	22
1.1. Los inicios del debate	22
1.2. El giro estructuralista: la lógica desinteresada de lo concreto	26
1.3. Philippe Descola y la crítica al naturalismo de Occidente	29
CAPÍTULO 2. Perspectivas sobre la clasificación frío/caliente en Mesoamérica: tres propuestas	33
2.1. La polémica sobre el origen	34
2.2. Foster y la doctrina humoral griega	36
2.2.1. Los principios de la doctrina humoral	37
2.2.2. La difusión del modelo griego	38
2.2.3. La doctrina humoral en el contexto etnográfico contemporáneo	39
2.3. La dualidad como principio cosmológico: la perspectiva de López Austin	45
2.3.1. El debate en torno al “núcleo duro”	45
2.3.2. El pensamiento dual mesoamericano	47
2.3.3. Materia pesada y materia sutil	50
2.3.4. Un modelo de investigación para el contexto contemporáneo	51
2.4. Recapitulación: principales diferencias en el debate	52
2.5. El modelo ontológico de Philippe Descola	56
2.6. El analogismo mesoamericano	60
2.6.1. La articulación de los binomios interioridad/fisicalidad y materia ligera/materia pesada	62
2.7. Lo frío y lo caliente en el analogismo mesoamericano	64
2.7.1 Algunas precisiones a partir de los planteamientos de López Austin	66
BREVE RECAPITULACIÓN DE LA PRIMERA PARTE	68
PARTE II: EL REGISTRO ETNOGRÁFICO	69
CAPÍTULO 3. Contexto etnográfico	70
3.1. La Chinantla	70
3.2. La Chinantla Alta	77
3.3. Santiago Comaltepec	80
CAPÍTULO 4. Clasificación de los seres en Santiago Comaltepec: elementos para una cosmovisión	86
4.1. La diversidad de seres en la Chinantla	87
4.2. Los seres humanos	88
4.3. Plantas y animales	89
4.4. Los dueños	90
4.5. La <i>Matlacíhuatl</i>	94
4.6. Los duendes	94
4.7. Los salvajes	95
4.8. Los <i>nahuales</i>	96
4.9. Los muertos	98

4.10. Las imágenes	99
4.11. Recapitulación	101
CAPÍTULO 5. Lo frío y lo caliente en la taxonomía de la Chinantla Alta	102
5.1. Los elementos del sistema	103
5.2. La lógica clasificatoria	104
5.3. La clasificación de las plantas	107
5.3.1. La clasificación por la forma de vida	108
5.3.2. La clasificación por la cantidad de agua y calor solar	110
5.3.2.1. Plantas frías	111
5.3.2.2. Plantas calientes	115
5.3.2.3. Clasificaciones intermedias	118
5.3.2.4. Las partes de las plantas	118
5.3.2.5. Intersecciones taxonómicas	120
5.3.3. La clasificación de las plantas por el principio de la esencia vital	121
5.3.4. El caso especial del maíz	122
5.3.5. Procesos de transformación que modifican la naturaleza fría o caliente de las plantas	126
5.4. Los animales	129
5.4.1. Los principios de la clasificación frío/caliente en los animales	131
5.5. La incorporación de nuevos elementos en el sistema: el caso de las medicinas	137
5.6. Los seres humanos	138
5.6.1. El espíritu: <i>hmguii</i>	141
5.6.2. Equilibrio y desequilibrio: las premisas del sistema médico frío/caliente	141
5.6.3. Las enfermedades	143
5.7. Conclusiones: una matriz general de oposiciones	146
CAPÍTULO 6 La tierra y el sol en la cosmovisión de Comaltepec	148
6.1. Las coordenadas cósmicas de la tierra	149
6.2. El movimiento solar	152
6.3. Evidencias de un culto al Sol y a la Luna	153
6.4. Recapitulación	156
PARTE III: CONCLUSIONES Y SIGUIENTES PASOS	
CAPÍTULO 7. Reflexiones finales	159
7.1. Los principios de clasificación del sistema frío/caliente en el marco de la Polémica Foster-López Austin	159
7.2. Clasificación y cosmovisión	165
7.3. La clasificación frío/caliente como eje cósmico	168
7.4. La siguiente etapa	172
APÉNDICE 1: Cuadro 22. Principales estudios que registran la dicotomía frío/caliente en el área mesoamericana	178
APÉNDICE 2: Mitología sobre los seres del cosmos: narraciones de Comaltepec	179
APÉNDICE 3: Cuento del Sol y la Luna	188
BIBLIOGRAFÍA	192

ÍNDICE DE CUADROS

CUADRO 1: La clasificación humoral	38
CUADRO 2: Los dos dominios de temperatura	41
CUADRO 3: Principales pares de oposiciones entre los antiguos nahuas	47
CUADRO 4: Cuerpo-cosmos: la matriz de correspondencias entre los otomíes	48
CUADRO 5: Las cuatro ontologías	58
CUADRO 6: Una comparación de la clasificación por forma de vida	110
CUADRO 7: Ejemplos de plantas frías	113
CUADRO 8: Características de algunas plantas frías	114
CUADRO 9: Ejemplos de plantas calientes	116
CUADRO 10: Características de algunas plantas calientes	117
CUADRO 11: Equivalencias entre la clasificación frío/cliente y la clasificación por la forma de vida en la Chinantla Alta y la Chinantla	121
CUADRO 12: Clasificación de las plantas por el principio de la esencia vital	122
CUADRO 13: Matriz de oposiciones frío/caliente en la clasificación de las plantas	124
CUADRO 14: Procesos de transformación de los alimentos	129
CUADRO 15: Animales fríos	133
CUADRO 16: Animales templados	133
CUADRO 17: Animales calientes	134
CUADRO 18: Matriz de oposiciones frío/caliente en la clasificación de los animales	135
CUADRO 19: Síntomas y enfermedades que provoca el desequilibrio frío/caliente	146
CUADRO 20: Matriz de oposiciones del sistema frío/caliente en Santiago Comaltepec	147
CUADRO 21: Matriz de oposiciones en la Chinantla Alta	172
CUADRO 22: Principales estudios que registran la dicotomía frío/caliente en el área mesoamericana	178

INTRODUCCIÓN

En el verano de 1995 visitamos por primera vez a Santiago Comaltepec, un pueblo chinanteco ubicado en la parte alta de la región montañosa conocida como la Chinantla, Oaxaca. Formábamos parte de un equipo de investigación que se proponía llevar a cabo un estudio sobre salud reproductiva en el municipio del mismo nombre.

A principios de 1997, en la etapa final del trabajo de campo, hubo un detalle que nos llamó la atención porque aparecía una y otra vez en las entrevistas que tuvimos con las mujeres chinantecas: al preguntarles acerca de sus experiencias de salud reproductiva, mencionaban continuamente el carácter frío o caliente de padecimientos, alimentos, remedios y medicinas – incluso anticonceptivos-, y nos contaban cómo esta distinción se relacionaba con sus prácticas curativas y de cuidado del cuerpo, principalmente durante el embarazo, el parto y el postparto. Por otra parte, una de las principales razones que daban para rechazar el uso de los anticonceptivos orales les ocasionaban trastornos en el cuerpo debido a su carácter caliente.

Por la familiaridad que teníamos con la obra de López Austin y algunas etnografías sobre otras áreas de México que hacen referencia a la dicotomía frío/caliente, nos pareció que la presencia manifiesta de esta clasificación en Comaltepec podría estar indicando un tema de investigación interesante y productivo. Aunque en un momento muy posterior, este trabajo es en parte el resultado del desarrollo de esa inquietud.

La existencia de un conjunto de ideas asociadas con una clasificación dual frío/caliente se encuentra muy extendida entre los grupos indígenas contemporáneos de México, aunque también ha sido registrada en muy diversas partes de Latinoamérica.²

Esta clasificación se aplica de manera más evidente a los alimentos, las enfermedades y los remedios medicinales, aunque en realidad abarca un ámbito mucho más amplio.

Una de las características más sobresalientes es que esta clasificación no posee, en muchos de los casos, una relación con la temperatura. Al interior del sistema, los seres humanos son considerados templados y el ideal de salud corresponde con el mantenimiento de un equilibrio corporal entre los dos polos, de ahí que el intercambio con sustancias de ambas cualidades a través de la ingestión de alimentos, el contacto con la piel o la respiración sea objeto permanente de

² El Apéndice 1 muestra un listado de los principales estudios que registran la dicotomía frío/caliente en el área mesoamericana.

cuidado. El desequilibrio hacia cualquiera de los dos extremos produce la enfermedad. Cuando ésta se presenta, la cura consiste en suministrar remedios de la calidad contraria. Estas son algunas de las premisas más importantes registradas de manera regular en las etnografías. Sin embargo, el sistema es mucho más complejo (López Austin 1993[1971]: 16-19; Foster 1994: 3-4).³

Un modelo teórico para el análisis del sistema clasificatorio frío/caliente: El desarrollo de esta investigación nos ha permitido concluir que el estudio de las ideas y prácticas en torno a la oposición frío/caliente posee tres vertientes de análisis: a) como sistema cognoscitivo clasificatorio que define la naturaleza de las cosas; b) como eje clave del sistema médico, en donde la polaridad se constituye como el centro de una práctica terapéutica y una teoría sobre el cuerpo humano, sus relaciones con el entorno y los seres que lo habitan; y c) como una de las expresiones de la división dual del cosmos y un subsistema de ideas al interior de una cosmovisión en términos más amplios.

De estos tres ejes de investigación, el énfasis en la clasificación frío/caliente como sistema de pensamiento es el que menor atención ha recibido hasta hoy.⁴ Los estudios se concentran principalmente en el punto de vista médico.⁵

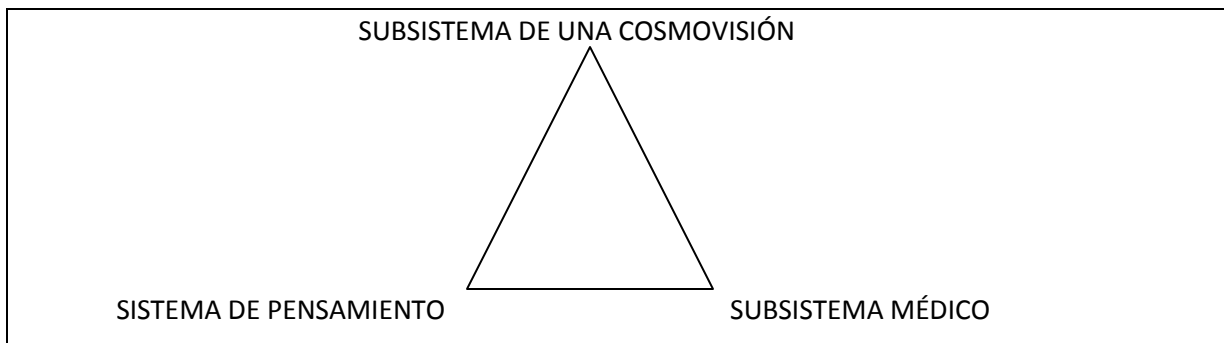


FIGURA 1: LAS TRES DIMENSIONES DEL SISTEMA FRÍO/CALIENTE: UN MODELO DE ANÁLISIS

Este hecho está vinculado también con el desarrollo de la discusión en torno al tema, la cual tradicionalmente ha estado centrada en la pregunta sobre su origen europeo o prehispánico. Las indagaciones se han ubicado a favor de una u otra posición, y esto ha marcado la pauta de las preguntas de investigación.

³ Aunque ambos autores poseen una extensa bibliografía sobre el tema de lo frío y lo caliente, tomaré como referencia básica dos textos de López Austin (1989 y 1993) y el último libro publicado por George Foster (1994). Estos textos sintetizan sus aportaciones más importantes así como las de los registros etnográficos sobre el tema.

⁴ Véanse los trabajos de Messer 1981, Cosminsky 1977 y Logan y Morril 1979.

⁵ Algunos ejemplos son Redfield y Parker 1940, Adams 1952, Kelly 1956, Mak 1959, Madsen 1965, Cosminsky 1973, Logan y Morril 1979, Ryesky 1976 y Álvarez 1987, entre muchos otros.

En este sentido los estudios se han bifurcado hacia dos tipos de análisis. Por una parte se encuentran los seguidores de George Foster, quienes se enfocan en la clasificación frío/caliente al interior del sistema médico y generalmente lo consideran como una herencia de la medicina hipocrática griega. Estos trabajos han producido una multiplicidad de registros etnográficos más o menos detallados, dependiendo del caso. Empero, mayoritariamente se trata de textos cortos que abordan sólo algunos de los múltiples aspectos que conciernen al tema y carecen de profundidad porque en ocasiones el interés principal está centrado en la alimentación o los sistemas médicos de manera más general.⁶

El punto débil de este tipo trabajos es que comúnmente no toman en cuenta que los sistemas médicos de los grupos indígenas no pueden ser entendidos si no es en el contexto de las concepciones más amplias sobre la persona humana –constituida indisolublemente por un cuerpo físico y una o más entidades espirituales- y su relación con los seres y los elementos que conforman el cosmos, en donde lo frío y lo caliente encuentran su sentido más profundo.

En una perspectiva distinta se ubican las investigaciones sobre la cosmovisión⁷, dentro de las cuales lo frío y lo caliente se encuentran en ocasiones presentes, pero reciben una atención mínima en el marco de análisis enfocados en aspectos más amplios dentro de la mitología y los sistemas rituales de los grupos estudiados.⁸

Lo que predomina en estos trabajos es una perspectiva en la cual el eje clasificatorio frío/caliente es analizado como una de las expresiones de un sistema más general de pensamiento caracterizado por una perspectiva dual del universo, ya sea en el marco de la religión mesoamericana prehispánica, o de los grupos indígenas actuales herederos de esta tradición. Este enfoque se alinea con los planteamientos de López Austin, como veremos más adelante.

Nuestra propuesta consiste en abogar por la necesidad de conjuntar tanto el análisis de la presencia de la clasificación frío/caliente en los sistemas médicos indígenas, como el estudio de su inserción en una explicación del mundo y en introducir como tercer elemento de igual importancia

⁶ En algunos casos los estudios se enfocan en el conocimiento de los sistemas de creencias locales para hacer más exitosa la introducción de la medicina occidental.

⁷ Estaremos utilizando el concepto de “cosmovisión” de acuerdo con la definición de López Austin como “...el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.” (López Austin 1980: 20).

⁸ Como ejemplos pueden mencionarse Aramoni 1990, Guiteras 1986 [1965], Vogt 1983, Gossen 1979, Taggart 1983 y Galinier 1990.

su carácter de sistema complejo de pensamiento. Esta, por supuesto, es una empresa ambiciosa y requiere investigación a largo plazo.

Este trabajo se plantea por lo tanto únicamente como un estudio introductorio centrado en este tercer eje de análisis y en su vinculación con la cosmovisión en términos más amplios, si bien esta línea de investigación constituye una aportación en sí misma ya que ha sido poco explorada hasta ahora.

En su conjunto, se trata un proyecto a más largo plazo que pretende cerrar el triángulo y dimensionar la polaridad en sus tres expresiones así como en las relaciones que éstas mantienen entre sí.

En este sentido consideramos que no es suficiente analizar la dicotomía frío/caliente en el sistema médico y el sistema cognoscitivo si éstos no son contextualizados como parte del sistema más amplio conformado por la cosmovisión; pero al mismo tiempo, en un sentido inverso, lo frío y lo caliente no son solamente una de las múltiples expresiones de un pensamiento cosmológico de carácter dual. En sí mismos conforman igualmente un sistema que abarca no sólo el ámbito de la medicina indígena sino también el de la esfera de la lógica del pensamiento y cuyos principios generales están presentes en la clasificación de todas las cosas y permiten ordenar los elementos del cosmos desde el punto de vista de su pertenencia a la mitad superior celeste o a la esfera inferior terrestre.

Nos parece que abordar el análisis desde esta perspectiva triangular podría facilitar el acceso a una comprensión más profunda de la naturaleza de las ideas y prácticas en torno a lo frío y lo caliente y reconstruir desde una perspectiva *etic* el sistema de conocimiento y experiencia que las subyace.

Una propuesta para el registro etnográfico: la clasificación frío/caliente como sistema complejo de pensamiento. Desde una perspectiva cognoscitiva, partimos de la premisa de que lo frío y lo caliente no constituyen criterios aislados de clasificación operando en casos particulares, como es común encontrar en los registros etnográficos. Por el contrario, conforman un sistema de conocimientos con una serie de principios lógicos que atraviesan la clasificación de todas las cosas y cuyas combinaciones y entrecruzamientos producen distinciones que le otorgan una complejidad particular.

En el análisis sobre la clasificación frío/caliente en Santiago Comaltepec, tomaremos como premisa teórica la perspectiva levistraussiana según la cual el pensamiento concreto –al cual nos

referiremos también aquí como *pensamiento nativo*⁹, es un pensamiento lógico, desinteresado y sistémico (Lévi-Strauss 1984 [1962]).

La perspectiva estructural es fundamental porque permite ir más allá de los registros etnográficos tradicionales sobre la clasificación frío/caliente en los sistemas médicos indígenas locales, que comúnmente se caracterizan por la elaboración de listados de elementos fríos y calientes más que por el análisis de los principios que estructuran el sistema. En este sentido, creemos que es precisamente la exploración de una perspectiva enfocada hacia el estudio del funcionamiento del sistema y los principios lógicos que lo fundamentan, lo que constituye la principal aportación de la presente investigación. Consideramos que esta orientación teórica puede contribuir a que el registro etnográfico sobre el tema posea una dirección más productiva.

En los trabajos que abordan el tema existe la tendencia a explicar la clasificación de las cosas recurriendo a un solo criterio de clasificación, pasando por alto que los elementos clasificados son en muchas ocasiones conjuntos compuestos de elementos más simples en combinación y sujetos a procesos dinámicos de transformación en los cuales intervienen por lo tanto una pluralidad de criterios y una multiplicidad de factores específicos cuya influencia debe ser tomada en cuenta.

El caso de Comaltepec, Oaxaca. El uso del modelo teórico y de registro etnográfico que hemos propuesto aquí para el estudio de la clasificación frío/caliente, nos permitió analizar un sistema cognoscitivo particularmente rico en Comaltepec, compuesto por una serie de principios con una articulación y presencia sistemáticas que constituyen un hallazgo interesante para los estudios sobre el tema. Este hecho, se percibe de manera más clara en el caso particular de las plantas, su morfología, fisiología, su interacción con el entorno y los procesos de modificación que las transforman en alimentos, todos los cuales inciden en la ubicación final que se les otorga como elementos fríos o calientes.

Es entonces difícil pensar que las clasificaciones puedan encontrar su explicación en un solo principio. Por el contrario, inciden en ella una combinación de los mismos así como la jerarquía que posee cada uno de ellos en el marco de los principios generales del sistema.

Como lo hizo notar López Austin para el caso de la clasificación de los seres humanos: “Los hombres en general son de naturaleza templada, aunque ni todo su cuerpo, ni en toda edad, ni todos los individuos tienen igual temperatura.” (1993: 20) Sucede lo mismo con todo lo demás. El sistema es

⁹ Utilizamos el concepto “nativo” como sinónimo de “indígena”.

más diverso de lo que aparenta ser y las “excepciones” brotan por cualquier parte cuando no hay suficiente profundidad en los datos. En este sentido, es necesario interrogar más a fondo y establecer vínculos lógicos entre los elementos clasificados para lograr una visión más precisa sobre la misma.

Esta complejidad tiene que ver con la heterogeneidad particular que revisten los seres del cosmos mesoamericano, cuya composición ontológica está compuesta por múltiples elementos en constante interconexión, combinación y transformación, y que les otorga una singularidad particular. Esta es además una de las características que definen a los sistemas analogistas, como propone Descola que sería el caso del ámbito mesoamericano. En este contexto, la dicotomía frío/caliente no sería sino una manera de reagrupar y otorgarle sentido a la vasta heterogeneidad de seres y elementos que conforman el cosmos.

Deseamos también mencionar que al enmarcar el sistema frío/caliente en la perspectiva más amplia que nos aporta la cosmovisión local, hemos querido contribuir a enriquecer el conocimiento sobre el tema partiendo de una perspectiva distinta a la de la antropología médica, que constituye la tendencia dominante en los estudios que analizan el tema.

Por otra parte, la información recabada en Comaltepec nos ha abierto también la puerta a la posibilidad de articular el sistema frío/caliente con otro tipo de clasificaciones, tales como el de la “forma de vida”, utilizado por los estudios de la etnobiología.

Consideramos igualmente que la comprensión de los criterios o principios clasificatorios implica la reconstrucción del sistema cognoscitivo local, pero también su inserción en el rompecabezas que comprende el ámbito regional y el contexto mesoamericano. Es necesaria una mayor investigación para descubrir en qué casos las diferencias entre regiones y comunidades se deben a variantes específicas del sistema y en cuales otros se trata de la presencia expresa de principios correspondientes a un macrosistema más abarcador.

Desde este ángulo, la investigación del sistema frío/caliente en un contexto más amplio que el de la comunidad es indispensable en la medida en que el rompecabezas local nunca está completo y debido a la complejidad del sistema existe un manejo diferencial del mismo de un lugar a otro. Uno de los hechos afortunados de este estudio ha sido precisamente que en Comaltepec nos ha sido posible cavar hondo y encontrar piezas claves del sistema que no habían sido registradas previamente.

La clasificación de las cosas en frías y calientes está vinculada con la observación minuciosa de los procesos de alimentación, el desarrollo, la morfología, las transformaciones, los modos de vida, etc. de los seres y fenómenos que pueblan el mundo, así como de los efectos que esta naturaleza dual impone en el ámbito de su interacción con los seres humanos desde la perspectiva de la salud, la enfermedad, las prácticas médicas y la ritualidad.

Metodología. A diferencia de otros aspectos de la cosmovisión, el fundamento más inmediato para el estudio del tema que nos ocupa no se encuentra en la mitología o el ritual, sino en las explicaciones verbales formuladas de manera explícita acerca de la manera en que los principios clasificatorios operan en cada elemento del sistema.

Como en cualquier otro sistema simbólico, no hay alguien que maneje el conjunto de sus premisas de manera consciente. Se trata de una reconstrucción etnológica de un carácter *etic* elaborada a partir de la acumulación de ejemplos individuales en un sentido *emic*. Existen una serie de principios que se aplican de manera práctica y sobre los cuales se tiene un conocimiento diferenciado en la población.

Dado que se trata de un conocimiento especializado, existen diferencias importantes entre los distintos sectores. Son sobre todo los curanderos quienes poseen mayor información, y entre ellos, los que se dedican a curar mediante el ritual y el uso de las plantas, incluyendo en cierto grado a las parteras. Pero hay también una enorme cantidad de conocimientos por parte de las mujeres y los hombres adultos en la comunidad, quienes comúnmente utilizan remedios caseros elaborados con plantas medicinales para curar los padecimientos que se presentan en la familia antes de tomar la decisión de acudir con el médico o el curandero.

Sobre estas bases hemos partido del supuesto de que en el estudio de la clasificación frío/caliente la investigación cualitativa mediante entrevistas a profundidad constituye una metodología más adecuada que la aplicación de cuestionarios. Si bien éstos arrojan información importante acerca del grado de manejo del sistema por parte de los distintos sectores de la población, son precisamente estas diferencias las que en ocasiones inducen a errores en la reconstrucción del sistema. En este sentido no es posible atribuir igual peso a todas las respuestas. Es necesario privilegiar aquellas que no sólo aportan valores clasificatorios sino también razones explicativas, ejemplos, correlaciones, etc. Este ha sido uno de los criterios metodológicos principales. Afortunadamente, las dificultades no han sido importantes, dada la considerable coincidencia en las respuestas entre uno y otro entrevistado.

La polémica sobre el origen europeo o americano. Como lo hemos señalado, el estudio de la clasificación frío/caliente ha estado asociado durante muchas décadas con la polémica sobre su origen americano o europeo, protagonizada principalmente por George Foster y Alfredo López Austin. En este contexto, el trabajo participa en este debate –si bien desde una perspectiva etnográfica y no histórica- a partir de la información recabada en Comaltepec y aporta algunas respuestas que tal vez podrían abrir las perspectivas de investigación sobre el tema.

A mediados del siglo XX, George Foster propuso su origen en el sistema hipocrático humoral griego; por su parte, Alfredo López Austin planteó hacia finales de la década de los sesentas su origen prehispánico. La polémica entre ambos se interrumpió hacia 1980 –aunque hubo un intento de renovarla por parte de Foster en 1994 con la publicación de *Hippocrates' Latin American Legacy. Humoral Medicine in the New World* (1994).

Se trata de un texto que resume los artículos principales de su obra. En ella incluye tanto un análisis etnográfico minucioso sobre la clasificación frío/caliente en el sistema médico de Tzintzuntzan, pueblo tarasco a donde hizo visitas anuales durante casi medio siglo, como valiosa información de carácter histórico sobre la difusión de los valores humorales en América Latina. El texto incluye también una serie de propuestas acerca de la naturaleza del sistema frío caliente como sistema de pensamiento y como sistema médico humoral.

En ese mismo año López Austin publicó *Tamoanchan y Tlalocan* (1994), y aunque no renueva la discusión con Foster de manera abierta, una parte importante de la obra profundiza el tema de la polaridad frío/caliente como parte de un análisis más abarcador que se apoya en una síntesis etnográfica sobre huicholes, mayas, nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes. Los estudios sobre la cosmovisión de estos grupos le dieron la oportunidad de aportar bases más firmes a la vinculación entre frío/caliente y las fuerzas duales que mueven el cosmos.

Los planteamientos y contra argumentaciones que Foster hace en 1994 quedaron en el aire porque no hubo una respuesta por parte de López Austin. Este trabajo intenta aportar nuevos elementos en este sentido, y de manera particular, formular una crítica a las limitaciones de la perspectiva naturalista de Foster.

Los estudios sobre cosmovisión en la Chinantla Alta. Otra de las aportaciones de esta tesis es que los estudios sobre temas más vinculados con la vida ritual, la mitología y la cosmovisión en general de los chinantecos, han sido particularmente escasos. Para el siglo XX, pueden mencionarse únicamente alguno que otro apartado en las etnografías de Weitlaner y Castro (Weitlaner y Castro

1954; Weitlaner 1973); algunas líneas en la obra de Howard Cline (Weitlaner y Cline 1969) y un capítulo en la etnografía de Bartolomé y Barabas sobre el desalojo por la construcción de la presa Cerro de Oro (1990).

En fechas más recientes, Carrillo Trueba (2002) desarrolló una tesis de licenciatura en Biología sobre la relación cultural con las plantas en el área de Ayotzintepec. El trabajo incluye un inciso sobre cosmovisión y un apartado sobre usos terapéuticos de las plantas.

Destacan también dos tesis de licenciatura de la ENAH sobre cosmovisión y territorio en Tlapeusco (Oliveras 2005) y sobre los animales en la mitología chinanteca (Moreno 2005), ambos trabajos realizados en el municipio de Usila.

El tema está también incluido en el apartado sobre los chinantecos en la síntesis etnográfica *Configuraciones étnicas en Oaxaca* coordinado por Barabas y Bartolomé (2003), en el que participa también Pedro Hernández –lingüista originario de San Pedro Yolox, en la Chinantla Alta. Este texto es particularmente importante para el trabajo que aquí presentamos porque incluye información sobre la cosmovisión en la Chinantla Alta.

El trabajo de campo. El trabajo de campo fue desarrollado en dos etapas: la primera en visitas regulares a lo largo de 1995, 1996 y parte de 1997; y la segunda durante julio del 2008 y junio del 2009. Casi la totalidad de la información fue recabada en el municipio de Santiago Comaltepec – incluyendo de manera secundaria a las agencias municipales La Esperanza y Soyolapan- con algunas visitas esporádicas al poblado vecino de San Pedro Yolox.

El grueso de la información fue obtenida mediante entrevistas con el curandero Roberto Hernández García entre 1995 y 1997. Don Roberto, quien falleció hace pocos años, poseía un conocimiento sistemático, extenso y profundo acerca de la clasificación frío/caliente de las plantas y su presencia en el sistema médico tradicional. Su disposición para compartirme sus conocimientos hizo posible plantearme el desarrollo de esta investigación.

Posteriormente, durante julio del 2008 y junio del 2009 tuve también la oportunidad de platicar con don Antonio Hernández, otro curandero del pueblo, y de observar algunas de las curaciones que lleva a cabo. Secundariamente, recabé también información relevante de la partera doña Ana Hernández Martínez. Sostuve también abundantes y largas entrevistas con una docena de hombres y de mujeres de la cabecera municipal.

En forma paralela, la permanencia en el pueblo durante periodos prolongados de tiempo a lo largo de dos años (de 1995 a 1997), nos permitió estar presente durante las fiestas más importantes del ciclo anual y complementar la información de las entrevistas con registros basados en la observación directa de la vida cotidiana y en la localidad.

No quisiera dejar de mencionar que aunque en Comaltepec todavía es posible recabar información sobre la mitología y los rituales domésticos o comunitarios, éstos han dejado de tener la importancia que tuvieron en otras épocas e incluso, muchos de ellos, de llevarse a cabo. La vida en el pueblo se ha ido distanciando de los sentidos asociados a una experiencia más integrada de la relación con el cosmos. Los estilos urbanos han ido adquiriendo mayor importancia, al tiempo que la forma de vida vinculada con el ciclo agrícola y el cultivo del maíz la han ido perdiendo y que la población depende cada vez más de la emigración a Estados Unidos y a Oaxaca.

Los rituales domésticos prácticamente han desaparecido, tanto los de la casa como los de la milpa, y los del ciclo de vida se expresan principalmente a través de las ceremonias católicas, si es que tienen lugar. En muchas ocasiones, por ejemplo, los jóvenes que salen del pueblo contraen matrimonio fuera de él y construyen el núcleo familiar en otra parte.

Los encargados de los rituales domésticos y comunitarios que eventualmente aún se llevan a cabo son dos o tres ancianos que conocen a profundidad la inusitada cantidad de cantos y rezos que se aplican en cada caso, pero que no han transmitido sus saberes a la siguiente generación. En Comaltepec, los rezos y cantos que se utilizan en cada celebración están escritos en libros muy viejos y a punto de deshacerse, propiedad de los rezanderos.

Pareciera que la cosmovisión persiste únicamente en la mente de un puñado de ancianos, quienes por lo demás ya no juegan el papel destacado que anteriormente tenían en la vida local. Aunque existe un consejo de ancianos, su presencia tiene más bien un carácter simbólico y formal, y está asociada sobre todo a aspectos muy específicos de la vida religiosa del pueblo.

Es solamente el sistema médico indígena el que permanece como un área privilegiada en donde las relaciones rituales con algunos seres espirituales no humanos continúan en vigencia. Esto se debe a que existen una serie de enfermedades para las cuales la medicina moderna no es considerada como una alternativa, principalmente con respecto a aquellas que afectan el espíritu o la fuerza de las personas, en donde lo que se busca es la intervención de los curanderos o especialistas locales. Comúnmente se sospecha la existencia de estas enfermedades después de haber acudido a los doctores y no haber logrado encontrar una cura.

Es verdad que la medicina institucional ha ganado enorme terreno, que las parteras han dejado de ejercer debido a las presiones de las autoridades de salud y que el número de curanderos locales disminuye aceleradamente en algunos lugares con la muerte de los ancianos sin que la población joven retome los conocimientos y las prácticas de curación. No obstante, siempre es posible acudir a poblados vecinos que conservan mayor número de curanderos y de posibilidades de elección o bien en donde se sabe que existe algún curandero de fama particularmente excepcional, mientras resurge alguna alternativa local.

Por todo ello nos parece que el análisis de la inserción del sistema frío/caliente en el marco de una visión del cosmos más abarcadora requerirá de ampliar la investigación a otros municipios de la Chinantla Alta, así como de la Chinantla Baja, en la búsqueda de condiciones que permitan redondear los significados simbólicos.

Este trabajo se divide básicamente en dos: una primera parte teórica y una segunda parte de carácter básicamente etnográfico. Un capítulo final a manera de conclusiones las reúne a ambas.

No quisiera dejar de aclarar una limitación importante en esta tesis, derivada del carácter introductorio de esta primera etapa de la investigación: que no hay un análisis lingüístico sobre las categorías del sistema clasificatorio frío/caliente ni sobre aquellas de la composición ontológica de los seres. Esta tarea formará parte de la continuación de este proyecto.

Por otra parte el análisis de la clasificación de los seres y de los sentidos cósmicos de la dicotomía humedad/calor solar que rige el sistema frío/caliente es una aproximación preliminar.

Ambos aspectos estarán, no obstante, incluidos en la segunda etapa de investigación.

PARTE I: EL REINO DE LA SEMEJANZA. MARCOS INTERPRETATIVOS

Esta primera parte se divide en dos capítulos. El primero de ellos aborda la discusión sobre la naturaleza del pensamiento nativo en los inicios de la disciplina antropológica, fundamentalmente centrada en el carácter particular de los sistemas de clasificación presentes en las sociedades indígenas y más concretamente del totemismo.

De este debate rescatamos la premisa de que las clasificaciones constituyen sistemas de nociones jerarquizadas cuyos agrupamientos conforman un todo y poseen una finalidad especulativa, idea recuperada y profundizada por Lévi-Strauss, quien enfatizó que entre el ordenamiento de las cosas y la eficacia de este orden tiene primacía la especulación; antes que una razón utilitaria, la clasificación responde a una necesidad intelectual. De este autor nos interesa rescatar: a) su ruptura con la perspectiva evolucionista, prelógica y funcionalista del pensamiento; b) el carácter lógico, sistemático y coherente que atribuye al pensamiento nativo y su vinculación con las propiedades sensibles de las cosas; y c) una perspectiva estructural que indaga sobre los principios lógicos de los sistemas de pensamiento.

Continuamos la discusión teórica en el segundo capítulo recurriendo a Descola y su crítica al naturalismo del pensamiento occidental con el cual fundamenta su propuesta de abandonar la dicotomía naturaleza/cultura.

Esta crítica nos parece importante en la medida en que permite dar vuelta a las interrogantes sobre el pensamiento nativo para cuestionar la naturaleza y el origen mismo de esta pregunta antropológica.

No es nuestra intención intervenir en la polémica sobre la pertinencia o no de abandonar la dicotomía naturaleza/cultura, ni sobre de la definición analogista de Mesoamérica, temas cuya discusión rebasa los propósitos de la investigación que aquí presentamos.

Nuestra incursión en el pensamiento de Descola tiene que ver con dos aspectos que poseen cierta relevancia para el tema de esta investigación en el contexto de la polémica entre López Austin y George Foster.

- a) La crítica al naturalismo del pensamiento antropológico, aplicado al estudio de las cosmologías no occidentales.

Este aspecto nos interesa porque toca directamente uno de los argumentos centrales en la polémica sobre el origen de la clasificación frío/caliente en Mesoamérica entre López Austin y George Foster, principal tema de este estudio.

Foster defiende el carácter naturalista de la clasificación frío/caliente, el cual considera acorde con las premisas, naturalistas también, de la teoría humoral griega.

Descola nos permite entender de qué manera la teoría antropológica se proyecta en ocasiones en las sociedades estudiadas, como sería este el caso, para atribuir al pensamiento nativo una idea de naturaleza que no es sino la propia.

- b) La interpretación de la clasificación frío/caliente como rasgo distintivo de las sociedades analogistas y específicamente del caso mesoamericano.

En su propuesta de modelo ontológico para la construcción de una tipología universal de las sociedades, Descola aterriza directamente, aunque de manera accidental, en el tema de nuestra investigación, ya que utiliza a Mesoamérica para ilustrar uno de los modelos sociales que propone dentro de su tipología universal, como es el modelo analogista; y más específicamente, aborda el tema de la clasificación frío/caliente como su característica definitoria.

Cabe señalar que su interpretación sobre la dualidad frío/caliente en esta área está montada sobre el modelo de Alfredo López Austin para el estudio de la cosmovisión y las polaridades características del pensamiento de la tradición religiosa mesoamericana, si bien las categorías a partir de las cuales desarrolla su propuesta –como es el binomio interioridad/exterioridad y el papel que desempeña en la forma en que las sociedades moldean sus modos de identificación y relación-, posee un carácter más englobante que las categorías equivalentes que López Austin utiliza –en este caso con un mayor contenido local- para comprender el modelo mesoamericano, como son las que constituyen el binomio materia ligera/materia pesada.

Ahora bien, para analizar el tipo de correspondencias entre ambos pares de dicotomías es necesario hacer previamente un rodeo y exponer las principales ideas en torno al modelo teórico de López Austin, así como en relación con el debate entre este autor y George Foster sobre el origen de la clasificación frío/caliente en el pensamiento mesoamericano.

Al final de este apartado, incorporamos a Descola en la discusión sobre la naturaleza de la clasificación frío/caliente para redondear las premisas y las preguntas básicas a partir de las cuales llevamos a cabo nuestra investigación etnográfica.

CAPÍTULO 1. El pensamiento nativo: la perspectiva antropológica sobre las clasificaciones

Las ideas en torno a lo frío y lo caliente caen, al interior de la antropología, en la pregunta más amplia acerca de la manera en que las sociedades, particularmente las sociedades indígenas, clasifican las cosas, los seres y los elementos que conforman el cosmos.

Las discusiones teóricas en torno al tema cubren una serie de aspectos que han sido ejes polémicos en la disciplina a lo largo de todo el siglo pasado y que en los últimos años han experimentado un resurgimiento sobre bases nuevas, como son la naturaleza de las clasificaciones, del totemismo y del pensamiento de las sociedades nativas.

La revisión que hacemos a continuación tiene como finalidad proporcionarnos las premisas teóricas más generales que guiarán el análisis del sistema de clasificación frío/caliente, objeto de este trabajo.

El capítulo estará dividido en tres partes. La primera abordará la discusión que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XX. La segunda sintetiza los planteamientos estructuralistas de Lévi-Strauss en torno al pensamiento nativo, los cuales ocuparán un lugar central en la perspectiva que adoptaremos para analizar nuestro tema. La tercera parte parece salirse un poco de contexto. Aborda la crítica formulada recientemente por Philippe Descola en torno al etnocentrismo de la antropología, que en el análisis del pensamiento nativo suele proyectar los supuestos propios de la visión naturalista del mundo que caracteriza de manera particular a la sociedad europea a diferencia del resto de las sociedades del planeta.

La importancia de estos planteamientos reside en que permiten ubicarnos en una posición privilegiada para entender que, más allá de los hechos históricos, la apuesta por el naturalismo constituye tal vez la diferencia principal que separa la posición de Alfredo López Austin y George Foster en la polémica sobre el origen prehispánico o europeo de la clasificación frío/caliente.

Para tener una mayor comprensión de las ideas de Descola, nos ha parecido necesario presentar una síntesis del análisis histórico que lleva a cabo en torno a la construcción de esta visión naturalista del mundo en Occidente.

1.1. Los inicios del debate

La clasificación o agrupamiento de las cosas de acuerdo a sus características afines –ya sean seres materiales, inmateriales, procesos, objetos y todo tipo de elementos- es un hecho universal de la cultura y el pensamiento humano. Esto explica que haya ocupado un espacio importante en la

discusión antropológica desde los inicios de la disciplina, época en la que los debates giraron principalmente en torno a la naturaleza del pensamiento humano y de las clasificaciones registradas en las sociedades nativas.

A su vez, la reflexión sobre estos aspectos mantuvo una estrecha relación con las clasificaciones totémicas, extensamente registradas entre las sociedades aborígenes australianas, pero también entre los indígenas de América del Norte y África. En ellas clanes y linajes se encontraban asociados con una serie de especies animales, reglas de descendencia y prohibiciones alimentarias -si bien con una multiplicidad de variantes de un lugar a otro que volvía a la definición del totemismo un tema particularmente polémico y complejo.

En la discusión participaron principalmente los antropólogos evolucionistas europeos en su última época, la naciente escuela francesa, el culturalismo boasiano en Estados Unidos y las corrientes funcionalista y estructural-funcionalista inglesas.¹⁰ La discusión se disolvió cuando a principios de la segunda mitad del siglo XX, Claude Lévi-Strauss rompió con los supuestos que alimentaban el debate y sentó las bases del estructuralismo francés, a partir del cual la reflexión antropológica tomó otros rumbos.

En los inicios de la discusión las profundas diferencias entre el pensamiento europeo y el pensamiento de las sociedades nativas, fueron planteadas desde la perspectiva del desarrollo evolutivo unilineal de la cultura humana, partiendo de las sociedades más simples hasta la culminación en la sociedad europea de esa época. Fue así que las reflexiones estuvieron básicamente encaminadas a definir la naturaleza del pensamiento nativo, por contraposición al pensamiento científico moderno.

Hacia 1901 Emile Durkheim y Marcel Mauss, se encargaron de asignarle a las clasificaciones un fundamento social, por contraposición al carácter filosófico y psicológico que les era atribuido hasta entonces (Durkheim y Mauss 1996 [1901]). Para fundamentar esta idea, analizaron el caso de la clasificación totémica en vinculación con los aspectos sociales de la exogamia y los sistemas de clanes, linajes y fratrias.

¹⁰ Innumerables páginas fueron destinadas al problema del totemismo. Ver la extensa bibliografía citada por Lévi-Strauss al final de *El Totemismo en la Actualidad* (Lévi-Strauss 1986).

Haciendo eco de las ideas evolucionistas de la época, estos autores plantearon que existe un *continuum* que va del pensamiento religioso -caracterizado por la confusión de ideas y la emotividad-, al pensamiento moderno basado en conceptos claramente delimitados y en el establecimiento de relaciones lógicas entre las cosas, y que si bien en las sociedades europeas modernas subsiste una mentalidad religiosa, lo hace en un estado de mera supervivencia.

En este sentido, afirmaban: “La historia de la clasificación científica es, al fin y al cabo, la historia misma de las etapas en el transcurso de las cuales este elemento de afectividad social se ha ido progresivamente debilitando, dejando cada vez mayor campo libre para el pensamiento reflexivo de los individuos.” (*ibidem*: 103)

En esta escala evolutiva, China, el Medio Oriente, India, Grecia y Roma antiguas, ocuparían un lugar intermedio, mientras que las sociedades totémicas estarían ubicadas en el último peldaño como las sociedades menos evolucionadas. El totemismo era la prueba de la inexistencia de precisión en los límites de las categorías clasificatorias, ya que en éste los individuos y los animales participaban de una naturaleza común. Es decir, no había entre ellos nociones de límites precisos, sino un pensamiento emotivo, caracterizado por la fluidez y la inconsistencia (*ibidem*: 102).

A pesar de estas diferencias, concluyeron que todas las clasificaciones poseen las mismas características esenciales ya que:

- a) Constituyen sistemas de nociones jerarquizadas en donde los agrupamientos de cosas “sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y único todo” (*ibidem*: 96)
- b) Tienen una finalidad enteramente especulativa; antes que perseguir fines prácticos
- c) El núcleo de las clasificaciones se ubica en el ámbito social: la sociedad aporta el modelo del pensamiento clasificatorio, no sólo en lo que se refiere a la tipología, sino también a las relaciones que las clases establecen entre sí.

Años más tarde, Lévy-Bruhl y Maurice Leenhardt, también de la escuela francesa, dieron seguimiento a los planteamientos de corte evolucionista. Lévy-Bruhl sostuvo que el pensamiento nativo es un pensamiento místico y “prelógico”, carente de capacidad de abstracción, que desdeña la causalidad y explica los fenómenos por la participación de potencias invisibles (Lévy-Bruhl 1957 [1922]: 31). Esto se explicaría por el hecho de que tales sociedades desechan todo lo que no esté ligado a las ocupaciones necesarias para su subsistencia, de ahí que sus ideas no vayan más lejos que sus sentidos. Sobre estas bases concluyó que el pensamiento nativo sólo es susceptible de ser

analizado a partir de una concepción metodológica asociada a la empatía y a la comprensión en el sentido de *Verstehen*.

Por su parte, Maurice Leenhardt (1997 [1947]), basándose en su prolongada experiencia de trabajo entre los kanacos de Melanesia, le atribuyó también al pensamiento nativo un carácter afectivo, poco conceptual y carente de definición, ya que en esa sociedad no existía un concepto del yo: la persona era el resultado del conjunto de sus relaciones y poseía una esencia compartida con el reino vegetal.

A su vez Malinowski, desde la trinchera del funcionalismo inglés, concedía cierta racionalidad al pensamiento nativo, aunque le atribuía un interés meramente utilitario, derivado de las necesidades de sobrevivencia. En este sentido, afirmaba que:

...no hay arte ni oficio, por primitivo que sea, ni forma organizada de caza, pesca, cultivo o depredación que haya podido inventarse o mantenerse sin la cuidadosa observación de los procesos naturales y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin la confianza en el poder de la razón... (1982 [1948]: 14)

Sin embargo, establecía una distinción entre el conocimiento técnico y el pensamiento mágico, ya que tienen lugar en un momento y un escenario distintos. A éste último le otorgaba los mismos atributos de irracionalidad, afectividad, etc., de los autores de su época. En este sentido afirmaba que “La ciencia, incluso la que representa el primitivo saber del salvaje (...) está fundamentada en la observación y fijada por la razón (...) Por el contrario el pensamiento mágico estaría regido “por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo.” (Malinowski 1982 [1948]: 105)

Por otra parte, el carácter utilitario que atribuía al pensamiento nativo se veía reflejado en sus ideas sobre el totemismo, al que consideraba simplemente como una consecuencia natural del interés vital que ciertas especies animales y vegetales representan para algunas sociedades, proyectado en los ámbitos social y ritual, y cuyo origen descansaba en las difíciles condiciones de existencia de estos pueblos. (*ibidem*: 51)

En términos generales, todas estas corrientes pugnaron por establecer una diferencia entre la naturaleza confusa, irracional y principalmente afectiva del pensamiento nativo, por contraposición al carácter desarrollado, racional y objetivo del pensamiento científico.

En otro sentido, mientras algunos eran partidarios de la universalidad del pensamiento humano como sería el caso de Durkheim, Mauss y Malinowski, otros defendieron la existencia de diferencias

absolutas entre el pensamiento nativo y las sociedades modernas, como lo hicieron Lévy-Bruhl y Leenhardt. Sin embargo, en ambos casos se planteaba la superioridad evolutiva de la ciencia sobre el pensamiento mágico.

1.2. El giro estructuralista: la lógica desinteresada de lo concreto

En este contexto, la propuesta estructuralista que Claude Lévi-Strauss desarrolla en *El totemismo en la actualidad* (1986 [1962]) y en *El pensamiento salvaje* (1984 [1962]), generó una ruptura epistemológica importante en la discusión y estableció nuevas bases para los debates subsiguientes. A partir del análisis del totemismo, sus reflexiones lo llevaron a replantear la naturaleza de las clasificaciones y del pensamiento nativo.

Es preciso no obstante aclarar que Lévi-Strauss no desechó completamente las ideas de sus antecesores. Por el contrario, rescató de Durkheim y Mauss dos ideas fundamentales: que las clasificaciones constituyen sistemas cuyos elementos mantienen relaciones entre sí y que el pensamiento nativo posee un carácter intelectual y desprovisto en primera instancia del interés utilitario.

La novedad del esquema teórico levistraussiano sobre el pensamiento nativo y la clasificación reside en primer lugar en que rechaza tanto la perspectiva frazeriana -según la cual son las relaciones lógicas de las cosas las que sirven de base a las relaciones sociales de los hombres (Frazer (1994 [1910])-), como de la propuesta inversa formulada por Durkheim y Mauss sobre de la naturaleza sociocéntrica de las clasificaciones (1996 [1901]). Planteó en contraste que no existen modelos privilegiados de agrupamiento sino relaciones lógicas que se establecen en muy distintos niveles.

Al analizar los registros etnográficos sobre el totemismo australiano, concluyó que lo que caracteriza a este tipo de clasificación no es una identidad entre los seres humanos y las especies vegetales fundamentada en una laxitud de las fronteras que separan a ambos, como se había pensado, sino la analogía sugerida por dos tipos de distinciones equivalentes: la que separa a una especie animal de otra, por una parte, y la distingue a los grupos sociales entre sí. Así, los sistemas totémicos están constituidos mediante la correlación y oposición entre “una pluralidad de grupos, y por otra parte, una pluralidad de especies”. (Lévi-Strauss 1986 [1962]: 26)

En segundo término Lévi-Strauss logró deshacer una de las premisas principales del planteamiento evolucionista sobre el desarrollo del pensamiento humano al plantear que el pensamiento mágico

posee una lógica tan sistemática, desinteresada y con la misma capacidad de abstracción que la del conocimiento científico, si bien con un modo de operación distinto.

Sostuvo así que las sociedades experimentan el mismo afán que los occidentales por comprender tanto a la naturaleza como a sí mismos a través de medios intelectuales mediante el establecimiento de relaciones lógicas entre las cosas, y que el hecho de que las sociedades ágrafas hayan desarrollado un conocimiento mitológico distinto al conocimiento científico occidental no significa para él que sus miembros posean una naturaleza mental distinta, ni mucho menos inferior.

Algo que vale la pena destacar es que la idea de que el pensamiento nativo responde a intereses meramente intelectuales, tiene que ver con el hecho de que Lévi-Strauss otorga una mayor preponderancia a las relaciones lógicas que las sociedades nativas establecen entre las cosas, que a la existencia de relaciones causales entre los fenómenos clasificados en categorías semejantes porque en este caso sí establece una distinción entre el éxito que atribuye a la ciencia moderna y al pensamiento nativo. Así, afirma:

“El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre ‘vayan juntos’...” (1984 [1962]: 25)

Lo importante para él es que mediante este tipo de agrupamientos se introduce un principio de orden en el mundo y esta “exigencia de orden” es universal en el pensamiento; es lo que permite afirmar que el pensamiento nativo no es una etapa primitiva del pensamiento científico, aunque el éxito de ambos en el “dominio de la naturaleza” sea distinto. (Lévi-Strauss 1989 [1978]: 38)

Rebautizado como la *ciencia de lo concreto*, este pensamiento tiene su fundamento en operaciones mentales equivalentes a las de la ciencia moderna, en tanto que ambas obedecen a un principio común de ordenamiento de las cosas, y si bien la aplicación de tal procedimiento sigue vías distintas, el producto es en ambos casos un sistema completo, articulado, coherente e independiente. (Lévi-Strauss 1984 [1962]: 30)

Existen, no obstante, algunas diferencias entre ambos tipos de conocimiento. Por una parte, operan en niveles distintos: la ciencia de lo concreto se basa en la percepción y la imaginación y opera por medio de signos que ocupan una posición intermedia entre la imagen y la idea, entre el precepto y el concepto, porque no se pueden desvincular completamente del contexto del que fueron extraídos; el conocimiento científico trabaja en cambio con conceptos de carácter abstracto.

En segunda instancia, mientras que la ciencia moderna distingue niveles de causalidad condicionados por determinantes específicas, la magia lo hace en base a un determinismo global. Es decir, mientras que la ciencia moderna posee una perspectiva analítica, la ciencia de lo concreto procede sintetizando.

La oposición entre ambas perspectivas, sin embargo, es sólo relativa, puesto que ambas efectúan un análisis de la realidad, aunque la ciencia de lo concreto, contrariamente a la ciencia occidental, lo hace en un sentido metafórico.

Es en base a esta diferencia de método que la ciencia moderna y el pensamiento nativo o ciencia de lo concreto producen resultados distintos, puesto que operan con materiales heterogéneos, producto de la realidad objetiva en la que se sitúan. Mientras el concepto (perteneciente a la esfera de la ciencia moderna) va más allá del conjunto que generó y que lo generó extendiéndolo, el signo (en la esfera de la ciencia de lo concreto) sólo reorganiza, pero no renueva ni produce algo más allá de una reestructuración.

Otra de las diferencias entre ambos tipos de ciencia es que el pensamiento concreto está más cercano a la "intuición sensible", al "sentimiento estético", y aunque puede ser que no haya conexión entre las cualidades sensibles y las propiedades, "la naturaleza está hecha de tal manera que es más lucrativo, para el pensamiento y para la acción, proceder como si una equivalencia que satisface al sentimiento estético corresponde también a una realidad objetiva." Decide no meterse a averiguar las razones de este supuesto hecho, pero extrae de ahí la conclusión de que agrupar las cosas de acuerdo a las propiedades sensibles, "tiene más valor, provisionalmente, que la indiferencia a toda conexión", porque al menos "facilita la constitución de una 'memoria'." (34)

A partir de esta serie de planteamientos, Lévi-Strauss canceló la discusión previa al darle un giro profundo al tipo de preguntas que hasta entonces habían constituido el núcleo de los debates y al plantear nuevas interrogantes que desde entonces han sido objeto de discusión teórica desde muy distintas perspectivas al interior de la antropología (Olavarría 1997: 36)

Nuestro interés en la propuesta levistraussiana, como fundamento teórico para el análisis de la clasificación frío/caliente, radica principalmente en que aporta una base teórica sólida que nos permite ir más allá de una limitación presente en la mayor parte de los registros etnográficos sobre el tema y que tiene que ver con la simple enumeración de listados de cosas frías y calientes, sin profundizar en las relaciones que mantienen entre sí como elementos de un todo ni en los principios lógicos que estructuran el sistema de pensamiento. En este sentido, nos parece

importante plantear la hipótesis de que la aparente ausencia de coherencia que se atribuye a la clasificación frío/caliente tiene que ver más con el carácter incompleto y superficial de los registros etnográficos, que con una naturaleza azarosa del sistema de ideas.

Por el contrario, en Comaltepec hemos encontrado que el conjunto de principios que lo articulan posee una profundidad, complejidad y sofisticación extraordinarias, comparables a la amplia gama de ejemplos etnográficos que Lévi-Strauss utiliza en *El Pensamiento Salvaje* (1984 [1962]) para demostrar el carácter abstracto del pensamiento nativo, incluso tomando en cuenta que nuestra indagación apenas ha comenzado.

1.3. Philippe Descola y la crítica al naturalismo de Occidente

Philippe Descola ha contribuido recientemente a renovar el debate sobre el pensamiento nativo al colocar en el centro de la pregunta antropológica no ya la búsqueda de una definición, sino el origen mismo de esta interrogante en el seno de la disciplina: ¿De dónde procede el interés en responderla y su formulación misma? ¿Por qué el afán de definir el pensamiento nativo en oposición al “pensamiento científico”?

Su punto de partida es una crítica al etnocentrismo de la antropología, que ha pretendido proyectar en las sociedades nativas los presupuestos propios de una cosmovisión naturalista europea, surgida de un contexto histórico particular y cuyo eje principal ha sido la separación entre naturaleza y cultura.

Pero más allá del ámbito de la disciplina, este autor hace una reconstrucción histórica sobre la gestación de una cosmología europea y naturalista que reparte el mundo entre los seres humanos que pertenecen al ámbito de la cultura, y los seres no humanos ubicados en el ámbito de la naturaleza, en donde la cultura es considerada como un ámbito superior y tanto más evolucionada cuanto más éxito tiene en su empresa por someterla.

En este esquema la racionalidad es el atributo que otorga su cualidad esencial a lo humano y por lo tanto todos aquellos seres que no demuestren poseerla se encontrarían más cercanos a la naturaleza y en una posición inferior. Este sería el caso de las sociedades indígenas, cuyo tipo de pensamiento no se ajusta a las premisas naturalistas, fundamentadas en las causas objetivas y eficientes de las cosas.

La antropología se habría dado así a la tarea de investigar precisamente estos aspectos, heredera de una polémica mucho más antigua, en el contexto de la colonización europea, sobre el otorgamiento o no de una humanidad plena a los conquistados.

A continuación presentamos una breve síntesis sobre la construcción histórica del naturalismo en Occidente.

Aclaremos nuevamente que nuestro interés en la crítica de Descola al naturalismo radica no solamente en el cuestionamiento de la pregunta antropológica en torno al pensamiento nativo, sino en el hecho de que la apuesta por el naturalismo se encuentra en el centro de la polémica sobre el origen prehispánico o europeo de la oposición frío/caliente.

La gestación histórica de la perspectiva naturalista en Occidente. Descola defiende la idea de que la oposición entre naturaleza y cultura no ha sido resultado del desarrollo de una perspectiva científica sobre el mundo, sino a la inversa. Sostiene que Aristóteles, Newton o Descartes, vistos desde el punto de vista de cualquier habitante del planeta ajeno a la tradición occidental –como un jívaro o un chino:

...n'apparaîtraient pas tant comme des révélateurs de l'objectivité des non-humains et des lois qui les régissent que comme les architectes d'une cosmologie naturaliste tout à fait exotique au regard des choix opérés par le reste de l'humanité pour distribuer les entités dans le monde et y établir discontinuités et hierarchies (*ibidem*: 99)¹¹

Se trata de una cosmología¹² que tiene sus antecedentes en los filósofos griegos y en la empresa aristotélica de elaborar un inventario de los seres de acuerdo a su “naturaleza” (*phusis*) o propiedades particulares y las variaciones de los rasgos de cada uno de ellos, así como en el proyecto filosófico de buscar el orden y las leyes que regulan la existencia de los mismos. En este proceso las especies vegetales y animales fueron descontextualizadas de sus contenidos simbólicos y organizadas en una clasificación de acuerdo a criterios de causalidad.

En la edad media, los humanos fueron separados del concepto de naturaleza y empezaron a ser considerados como externos y superiores a ella en el contexto de las ideas cristianas sobre el lugar

¹¹ ...no aparecerían tanto como reveladores de la objetividad distintiva de los no humanos y de las leyes que los rigen, sino como los arquitectos de una cosmología naturalista del todo exótica a vista de las elecciones operadas por el resto de la humanidad para distribuir las entidades en el mundo y establecerles discontinuidades y jerarquías.” (*traducción mía*).

¹² No utilizamos aquí el concepto de “cosmología” como sinónimo de cosmovisión, que es el concepto del que estaremos haciendo uso como herramienta analítica en el análisis del tema que nos ocupa, sino porque es la categoría utilizada por Descola.

privilegiado asignado al hombre por la creación divina. En el siglo XVII la revolución científica eliminó el finalismo aristotélico y lo relegó a la teología, acentuando únicamente las causas eficientes de los fenómenos (*ibidem*: 106).

Por su parte, el concepto de sociedad surgió tardíamente en el siglo XIX. Descola ubica su origen no tanto en Rousseau, quien hablaba más bien del conjunto de ciudadanos vistos como voluntades individuales, sino en Durkheim, quien inauguró la idea de la sociedad como una totalidad superior y autónoma en relación a los individuos. En cuanto al concepto de cultura, rastrea su doble origen en:

- a) la definición evolucionista de Tylor, asociada con la idea de civilización, el progreso y el carácter universal de lo humano. Con ella se asocian las propuestas nomotéticas del funcionalismo inglés y la antropología estructuralista francesa;
- b) la definición boasiana con su énfasis en la singularidad de las configuraciones particulares.

La primera se ubica en Francia e Inglaterra, en donde el concepto de civilización se liga al del progreso y a la naturaleza universal de la humanidad. La segunda se origina en Alemania, asociada a la idea del origen y el espíritu particular de los pueblos.

A partir de aquí la oposición naturaleza/cultura se consolidó en el proceso de discusión sobre las epistemologías de las ciencias de la naturaleza y el espíritu que tuvo lugar en Alemania a finales del siglo XIX, con el fin de otorgarle un estatuto científico a las humanidades.

En este debate la antropología quedó ubicada en el cruce entre la naturaleza y la cultura, como encargada del estudio de las relaciones entre ambas. A ello se debe, de acuerdo con Descola, que las corrientes antropológicas acentúen siempre ya sea el polo del determinismo biológico o el del simbolismo cultural, sin que exista la posibilidad de una vía intermedia debido al origen dualista que ha marcado a la disciplina.

A partir de este análisis es posible retomar la pregunta en torno a la naturaleza del pensamiento nativo y ubicar en este contexto las distintas respuestas que se han formulado.

De acuerdo con Descola, el naturalismo desde el cual la disciplina analiza a las otras culturas es un filtro que nos impide acceder a ellas, ya que lo que observamos no son otras maneras de relacionarse con el mundo sino otras maneras de relacionarse con él *tal y como es concebido por la sociedad occidental*.

Es así que la antropología practica un “canibalismo condescendiente, una incorporación repetida de la objetivación de los no modernos por ellos mismos en la objetivación de nosotros mismos por nosotros mismos.” (*ibidem*: 123)

Como resultado de ello las culturas nativas son vistas como reflejos disminuidos de la cultura occidental, como bocetos o como ensayos inacabados, y sus cosmologías como prefiguraciones del naturalismo que atestiguan “la infancia de la razón”. (*ibidem*)

Aquí encuentra su asiento el planteamiento evolucionista que, como hemos visto, define a la magia y el pensamiento nativo como un pensamiento irracional, emotivo y más cercano a la naturaleza que a la cultura y que deberá hacer un largo recorrido que logre llevarlo hasta su transformación en un pensamiento naturalista científico equiparable al occidental, como fue postulado en la primera mitad del siglo XX.

Por otra parte, los conocimientos de estos pueblos han sido divididos por la antropología entre aquellos que se consideran legítimos y aquellos otros asimilados al terreno de lo simbólico. Los primeros son entonces aislados como campos de estudio de disciplinas a las que se otorga el nombre de una ciencia, precedido por el prefijo “etno”.

"Cette procedure permet de réifier certains pans des savoirs indigènes en les rendant compatibles avec la division moderne des sciences, puisque les frontières du domaine sont établies a priori en fonction des classes d'entités et de phénomènes que les disciplines correspondantes ont peu a peu découpées comme leurs objets propres dans la trame du monde. (ibidem: 125)¹³

Al institucionalizar a las “etno” ciencias, se ha creado la ilusión de que todas las culturas organizan la objetivación de lo real de la misma manera que Occidente, salvo por los rescoldos de pensamiento mágico, el cual recibe entonces la etiqueta de “sobrenatural” por estar referido a cierta parte de la naturaleza que no ha sido explicada, a aquellas intuiciones que anticipan la idea de una causalidad natural. (*ibidem*: 124)¹⁴

¹³ "Este procedimiento permite reificar ciertos trozos de saberes indígenas para volverlos compatibles con la división moderna de las ciencias, porque las fronteras de su dominio son establecidas *a priori* en función de clases de entidades y fenómenos que las disciplinas correspondientes han poco a poco recortado como sus objetos propios en la trama del mundo." (*traducción mía*)

¹⁴ Esta idea queda ilustrada en el estudio que Gary Martin (1996) llevó a cabo en Comaltepec acerca de la clasificación “etnobotánica”, en la que efectuó un registro pormenorizado de todas las categorías vegetales. En el recuento individual de cada categoría, menciona que algunas de ellas son consideradas frías o calientes, pero deja de lado el análisis de esta clasificación para incluir en el estudio únicamente los tipos de categorización que se aproximan a las categorías de la botánica occidental. Sin embargo, como veremos en

En el caso de la clasificación frío/caliente, Georges Foster ha defendido la idea de que en ella está ausente cualquier vinculación con la participación de seres “sobrenaturales”, por lo que puede definirse enteramente como un tipo de pensamiento naturalista en el que los elementos que intervienen son meramente materiales y forman parte de una *naturaleza* definida a la manera de la sociedad occidental europea y más específicamente de los griegos, a quienes atribuye el origen de la presencia del sistema en el Continente Americano.

Efectivamente, como hemos visto, los griegos contribuyeron de manera importante en el proceso histórico de la gestación del naturalismo en Occidente, pero su visión del mundo no podría estar más alejada de la forma de concebir el cosmos en el área mesoamericana, en donde todos los seres poseen una dimensión material pero están también invariablemente constituidos por la materia de los dioses, como sostiene López Austin (1990, 1994) y como veremos más adelante.

Tomando esto en cuenta, nos parece que la diferencia principal en la polémica entre ambos sobre el origen prehispánico o europeo de la clasificación frío/caliente reside precisamente en la perspectiva naturalista del primero y un punto de vista que reconoce la existencia de una perspectiva más abarcadora en el pensamiento mesoamericano por parte del segundo.

En el siguiente apartado presentamos una síntesis de los principales planteamientos de ambos autores, no sin antes aclarar que la importancia de ubicar a nuestro tema de investigación en el contexto de esta discusión reside no en el afán de una búsqueda de carácter histórico, sino en la delimitación de las preguntas y la ruta de la investigación etnográfica, ya que éstas son distintas dependiendo de la elección de cualquiera de las dos (o ambas) posibilidades.

CAPÍTULO 2. Perspectivas sobre la clasificación frío/caliente en Mesoamérica: tres propuestas

Después de este breve recuento de los debates que tuvieron lugar en el siglo XX y principios del siglo XXI alrededor de la naturaleza de las clasificaciones y el pensamiento nativo, entraremos ahora de lleno en el tema central de esta investigación y abordaremos las discusiones teóricas que han acompañado al registro de la clasificación frío/caliente en la tradición mesoamericana. En ellas destacan básicamente dos propuestas teóricas: la de George Foster y la de Alfredo López Austin. Aunque una enorme cantidad de trabajos han abordado el tema de una u otra manera,

el capítulo sobre la clasificación frío/caliente de las plantas, existen algunas conexiones importantes entre ambos tipos de agrupamientos.

principalmente a partir de registros etnográficos contemporáneos,¹⁵ han sido básicamente estos dos autores quienes han propuesto síntesis teóricas y etnográficas generales, por lo que la discusión en este trabajo estará básicamente centrada en ellos.¹⁶

De manera reciente, Philippe Descola ha tenido una breve intervención en torno al tema, y dado que sus ideas están teniendo un fuerte impacto en el medio académico antropológico internacional, nos parece importante incluir una breve reseña crítica de sus planteamientos.

Como ya se mencionó, la polaridad frío/caliente tiene una preponderancia clara sobre el resto de las polaridades en el campo de la salud, la enfermedad y el sistema médico indígena entre los pueblos indígenas contemporáneos herederos de la tradición mesoamericana. Numerosos textos etnográficos se han dedicado a describir las principales características que reviste, los cuales pueden ser ubicados en el contexto de la polémica sobre el origen prehispánico o europeo de esta dualidad. Con el objeto de contextualizar mi información etnográfica en el marco de la trayectoria general de los trabajos sobre el tema, las páginas siguientes se dedican a reseñar los argumentos principales de esta polémica.

2.1. La polémica sobre el origen

Los primeros datos etnográficos encontrados en México acerca de la existencia de una clasificación frío/caliente asociada principalmente con los alimentos, las enfermedades y los remedios, fueron recabados por Redfield y Villa Rojas (1934) en Chan Khom, una comunidad maya de Yucatán. Algunos años después George Foster (1949) desarrolló trabajo de campo entre los popolucas del sur de Veracruz y en la comunidad tarasca de Tzintzuntzan, en Michoacán, en donde encontró también este tipo de creencias. Posteriormente, tras realizar un viaje a España en 1949, Foster (1953) desarrolló la hipótesis de que la presencia de esta clasificación en México y en la América Hispánica tuvo su origen en la teoría humoral greco-persa-árabe predominante en la medicina española hacia el siglo XVI y difundida en el Continente Americano durante la conquista y la colonia españolas a través de muy diversas vías, hecho que explicaría su carácter marcadamente homogéneo en toda el área.

¹⁵ Ver Apéndice 1.

¹⁶ Un análisis abarcador y minucioso de los trabajos sobre esta temática será objeto de un trabajo posterior.

Desde que este autor propuso el origen europeo de esta clasificación a principios de la década de los 50's (Foster 1951, 1953), muchos trabajos dieron por sentado que las ideas sobre lo frío y lo caliente constituyen una supervivencia del modelo humoral griego, y es probable que a esta razón se deba la escasa problematización del tema hasta 1970 con la excepción de William Madsen (1955), cuyos registros sentaron un precedente para las etnografías posteriores.

Madsen encontró que entre los nahuas de San Francisco Tecospa el orden del cosmos consistía en el balance de opuestos tales como el día y la noche, la enfermedad y la salud, la vida y la muerte, lo frío y lo caliente. Además de alimentos, enfermedades y remedios, las cualidades frías y calientes eran atribuidas también a las personas, la sangre, los estados emocionales, las divinidades (dios, el diablo, los espíritus del agua o "enanitos"), las brujas y naguales, los días de la semana, los meses, los astros, la tierra, etc. (*ibidem*).

Un descubrimiento clave por parte de este autor, fue que entre los nahuas de Tecospa había una asociación fundamental entre lo frío y lo húmedo, y entre lo caliente y el sol o la energía de un animal o planta en sí mismo (*ibidem*: 125) y que la función principal del complejo frío/caliente era determinar el tratamiento de las enfermedades y las lesiones (*ibidem*: 131).

Este autor fue el primero en desarrollar una hipótesis alternativa a la del origen europeo. A partir de sus datos planteó la existencia de la dicotomía frío/caliente entre los nahuas, previa a la llegada de los españoles. Aunque no negó la presencia del sistema hipocrático, argumentó que éste habría sido aceptado debido a sus similitudes y a la convicción sobre su efectividad para curar las enfermedades (*ibidem*: 138).

Posteriormente, hacia finales de los sesentas, López Austin propuso el origen prehispánico de esta polaridad no sólo para los nahuas sino para toda Mesoamérica, y esbozó una síntesis etnográfica de las principales características del sistema en esta área (López Austin 1969). Haciendo eco de sus ideas, muchos trabajos publicados desde entonces han ubicado la clasificación frío/caliente como una característica de la cosmovisión mesoamericana. En particular destaca el texto *La Mitad del Mundo*, de Jacques Galinier (1990).

El debate sobre el origen europeo o mesoamericano de la polaridad frío/caliente continuó a lo largo de toda la década de los setentas. En 1980 López Austin publicó un recuento detallado en *Cuerpo humano e ideología* (1990 [1980]) y pocos años después (López Austin 1986) interrumpió la discusión. Casi una década y media después, Foster publicó *Hippocrates' Latin American Legacy. Humoral Medicine in the New World* (1994), un libro completo sobre el tema en donde resumió y

profundizó sus argumentaciones. Se trata de la etnografía más exhaustiva sobre la clasificación frío/caliente aplicada al sistema médico.

En ese mismo año, López Austin publicó *Tamoanchan y tlalocan* (1994), en el cual si bien la dualidad frío/caliente no es en sí misma el tema de investigación, su presencia es central en el modelo teórico que presenta este autor, y aunque no hace alusión a la vieja discusión con Foster, cabría pensar este texto como su intervención más contundente en el debate.

En cualquier caso y a pesar de que López Austin dejó de manifestarse en torno a esta discusión en los últimos treinta años, es evidente que las abundantes aportaciones etnográficas sobre el tema que le permitieron el desarrollo de un modelo como el que presenta en *Tamoanchan y Tlalocan*, han vuelto caduca esta vieja polémica: lo frío y lo caliente constituyen un sistema que forma parte integral de la cosmovisión de los grupos indígenas contemporáneos, herederos de la tradición religiosa mesoamericana.

Sin descartar la posibilidad de que el sistema hipocrático haya sido incorporado en este esquema previo, la centralidad que esta dicotomía juega en las concepciones sobre los elementos y la dinámica que conforman el cosmos, expresa una clara raíz mesoamericana.

Habría no obstante que dedicarle algunas líneas al tema, dado que la discusión se interrumpió sin haber sido resuelta expresamente.

En los siguientes apartados haremos una síntesis sobre las posiciones de Foster, López Austin y Descola, todas las cuales se pondrán a discusión en el último capítulo en relación con la información etnográfica encontrada en La Chinantla.

2.2. Foster y la doctrina humoral griega

George Foster parte de la idea de que si bien el pensamiento binario puede ser universal, la existencia de una estructura dicotómica como fundamento de un modelo médico de equilibrio que explica la salud, la enfermedad y la curación, está presente únicamente en tres tradiciones humorales mayores: la griega-persa-árabe, la ayurvédica de la India y la tradición china, entre las cuales existen diferencias importantes, pero también profundas similitudes.

En primer lugar les atribuye el carácter “naturalista” del que hemos hablado. Esto es, en ellas las fuerzas dinámicas que afectan a la salud son “naturales” y no “personificadas”. (Foster 1994: 8)

Otro rasgo compartido es que estos tres sistemas operan en base a un modelo de equilibrio: cuando los humores se encuentran en un estado de balance el individuo está sano. En cambio, cuando el balance se trastorna se produce la enfermedad. La terapia en estos tres sistemas consiste en utilizar y suministrar técnicas y remedios que restauren el equilibrio humoral perdido.

La hipótesis principal de Foster es que el síndrome frío/caliente –como prefiere denominarlo- ha sido registrado en todos los países continentales de Latinoamérica, que constituye un sistema médico caracterizado por su simplicidad y su uniformidad en toda el área, y que este hecho tiene su explicación en un origen compartido que se remonta a la doctrina humoral griega-persa-árabe (*ibidem*: XVI).

2.2.1 Los principios de la doctrina humoral

La teoría humoral griega se originó en la especulación filosófica acerca de la naturaleza del universo en la Grecia del siglo VI A.C. En el pensamiento griego el mundo estaba constituido por cuatro elementos primarios, cada uno vinculado con una cualidad distinta y específica: el fuego como elemento “caliente”; la tierra como elemento “frío”; el aire, asociado con lo “seco”; y el agua, considerada como un elemento “húmedo” (*ibidem*: 4). Dos siglos después estas cuatro características fueron asociadas con los humores corporales. Éstos consistían en cuatro fluidos en constante movimiento a través de los tejidos sólidos del cuerpo: la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra. Cada uno de ellos estaba compuesto por un par de calidades derivadas de los elementos de la naturaleza. La sangre era considerada caliente y húmeda; la flema, fría y húmeda; la bilis amarilla, caliente y seca; y la bilis negra, fría y seca (ver Cuadro 1).

Se pensaba que un cuerpo sano tenía un exceso moderado de calor y humedad en contraste con el frío y la sequedad, pero este balance era variable entre un individuo y otro, por lo que sus temperamentos o complexiones eran también variables. Se hablaba entonces de la existencia de cuatro tipos de individuos: sanguíneos, flemáticos, biliosos y melancólicos.

CUADRO 1. La clasificación humoral

Humores corporales	Calidades primarias		Elemento	Temperamento
Sangre	Caliente	Húmeda	Aire	Sanguíneo
Flema	Fría	Húmeda	Agua	Flemático
Bílis amarilla	Caliente	Seca	Fuego	Colérico
Bílis negra	Fría	Seca	Tierra	Melancólico

La salud estaba en relación con un estado de equilibrio (*éucrasis*) consistente en la mezcla adecuada de los humores y en su correcta proporción, tanto en fuerza como en cantidad. La enfermedad era, por el contrario, el resultado de una *dycrasis*, un trastorno del equilibrio causado en ocasiones por un exceso de calor o frío (*ibidem*: 6). El tratamiento consistía en aplicar remedios de naturaleza opuesta a aquellos que habían originado el desequilibrio en el paciente, tales como dieta, medicina interna, purgas, provocación de vómito, sangrado, ventosas, emplastos, etc.

2.2.2 La difusión del modelo griego

Para detallar el proceso a través del cual el modelo humoral griego llegó a América y particularmente a la población indígena de la Nueva España, Foster lleva a cabo una investigación histórica minuciosa.

En primera instancia documenta la difusión de la doctrina griega en el Viejo Continente. Este modelo se había desarrollado plenamente en la Grecia del siglo V A.C., pero su sistematización fue atribuida a Hipócrates. Posteriormente, hacia el siglo II de nuestra era, se filtró hacia Roma con Galeno y se expandió con la civilización bizantina para alcanzar el Medio Oriente y el mundo musulmán. Con la expansión musulmana llegó hasta Asia y el norte de África. Los manuscritos griegos fueron traducidos al árabe y difundidos de regreso hacia Europa, principalmente en Italia y España:

In this way the ancient doctrine of humors became the basis of medieval Christian medicine, and it remained dominant in Europe (...) until the 17th century (...) Hippocrates, Aristotle, Galen, Avicen and other Moslem authorities were the principal sources of medical theory and practices, with humoral doctrine remaining essentially unchanged during this long period. (ibidem: 14)¹⁷

Fue así que durante el periodo de la conquista de América, la doctrina humoral era el fundamento de la medicina oficial o “científica” en España. Se trataba de un conocimiento intelectual y de élite no compartido a nivel popular, sino confinado a las clases educadas y principalmente a los médicos, sacerdotes y misioneros.

Foster destaca el importante papel que los frailes desempeñaron para difundir la doctrina humoral en el Nuevo Mundo. La mayoría de los tratados médicos de México y Perú en ese periodo fueron escritos por frailes, cuyos textos reflejaban las doctrinas de Galeno e Hipócrates. Como consecuencia, hacia el final del siglo XVI e incluso hasta principios del siglo XIX, la educación médica en México estaba basada principalmente en las ideas de Hipócrates, Galeno y Avicena (*ibidem*: 152).

Los principales factores de filtrado en este proceso fueron las farmacias, los recetarios, los hospitales y la atención médica, todos ellos en manos de médicos y miembros de órdenes misioneras formados en la medicina de la tradición humoral griega. A lo largo del mismo, la medicina humoral logró llegar hasta los sectores populares, rurales indígenas de Latinoamérica.

2.2.3. La doctrina humoral en el contexto etnográfico contemporáneo

Uno de los argumentos principales de Foster es que la clasificación frío/caliente, antes que nada, se trata de un sistema médico que al igual que entre los griegos antiguos, no existe fuera del ámbito de las ideas nosológicas en torno a la salud y la enfermedad. Es así que no se refiere a ella como un sistema clasificatorio sino como un síndrome: el “síndrome frío-caliente” (*hot-cold síndrome*).

A partir de aquí, postula que las características que este síndrome presenta en toda Latinoamérica tienen concordancia con el modelo médico hipocrático de los griegos antiguos. Estas características son las siguientes:

¹⁷ “De esta manera la antigua doctrina de los humores se convirtió en la base de la medicina medieval cristiana y permaneció dominante en Europa hasta el siglo XVII (...) Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Avicena y otras autoridades musulmanas eran las fuentes principales de la teoría y la práctica médicas, con la doctrina humoral permaneciendo esencialmente sin cambios durante este largo periodo.” (*traducción mía*)

- a) La distinción entre lo frío y lo caliente se limita únicamente a los alimentos, las enfermedades, los remedios y los agentes naturales (frío, aire, calor solar, humedad, etc.) que inciden en la salud de los seres humanos. Todos ellos poseen cualidades metafóricas que los sitúan como elementos calientes o fríos (y eventualmente templados).
- a) Aunque la temperatura térmica desempeña un rol importante, las cualidades frío/caliente son distintas.
- b) Éstas se atribuyen generalmente a la existencia de una “calidad” que caracteriza a la mayoría de las cosas.
- c) Las enfermedades tienen su origen en “agresiones frías o calientes” (*hot and cold insults*) que algunas veces poseen un carácter térmico y otras veces metafórico, y que trastornan el equilibrio de la temperatura corporal responsable de la salud. Una agresión caliente produce una enfermedad caliente; una agresión fría produce una enfermedad fría.
- d) Las terapias responden a lo que desde el tiempo de Hipócrates se conoce como “el principio de los opuestos”: un remedio frío para una enfermedad caliente y un remedio caliente para una enfermedad fría.

Más allá de esta síntesis fundamentada en los registros etnográficos, Foster mismo desarrolló trabajo de campo en Tzintzuntzan, una comunidad tarasca de Michoacán en donde tuvo oportunidad de realizar un registro profundo y detallado en derredor de este fenómeno. Sin embargo, atribuye a sus hallazgos una importancia que rebasa el nivel local. Asegura que éstos se adaptan en términos generales a los principios formulados en los registros etnográficos para América Latina (existencia alimentos, enfermedades y remedios de cualidades frías y calientes; procedimientos terapéuticos basados en el “principio de los opuestos”).

Los dos dominios de temperatura. En su afán por fundamentar el carácter naturalista del síndrome frío-caliente, propone que en Tzintzuntzan los casos en los que las cosas están asociadas con la temperatura, conforman un “dominio” aparte y que esta distinción es reconocida por los habitantes del lugar.

Postula entonces que existen dos dominios de temperatura que interactúan constantemente entre sí y hacen sentir sus efectos sobre el cuerpo humano de manera distinta: el dominio térmico y el dominio metafórico. El primero caracteriza fundamentalmente a los elementos ambientales, el cuerpo y las enfermedades; el segundo incluye básicamente a los alimentos, las hierbas medicinales y otros remedios (*ibidem*: 23).

El siguiente cuadro resume las características que Foster atribuye a ambos.

CUADRO 2: Los dos dominios de temperatura

DOMINIO TÉRMICO	DOMINIO METAFÓRICO
Vinculado con la temperatura.	No vinculado con la temperatura.
Puede ser percibido y medido.	Se explica por: a) Sus efectos en el cuerpo b) La exposición de los objetos al medio ambiente c) La transmisión intergeneracional
Fluctúa constantemente.	Tiene un carácter fijo, no cambiante.
Se aplica a los elementos ambientales (el aire, los rayos del sol, la tierra debajo de los pies y el agua de los arroyos), al cuerpo humano,* a los animales y a las enfermedades. También a algunos alimentos y hierbas.	Se aplica sólo a los elementos materiales: alimentos (crudos o cocidos), hierbas que se utilizan como remedios y animales comestibles. No incluye elementos ambientales.
Para referirse a ellas, la gente utiliza el verbo "estar".	Para referirse a ellas, la gente utiliza el verbo "ser".
Los adjetivos <i>cálido</i> , <i>frío</i> y <i>muy frío</i> , y los sustantivos <i>el calor</i> y <i>el frío</i> , son más utilizados en un sentido térmico.**	Los adjetivos <i>irritante</i> , <i>cordial</i> , <i>fresco</i> , <i>muy fresco</i> ; el verbo <i>irritar</i> y los adjetivos nominales <i>lo irritante</i> , <i>lo caliente</i> , <i>lo fresco</i> , se aplican a las cualidades metafóricas.
* Las opiniones en Tzintzuntzan acerca del carácter térmico o metafórico de la sangre están divididas. Los hombres son considerados más calientes que las mujeres, y los jóvenes que los viejos, siendo los recién nacidos los más calientes de todos. Se piensa que las mujeres pierden un poco de calor con cada alumbramiento (<i>ibidem</i> : 33).	
** Los términos <i>muy caliente</i> , <i>caliente</i> y <i>templado</i> , así como los verbos <i>calentar</i> y <i>enfriar</i> , son comúnmente utilizados en ambos sentidos: "...there is a continual interdigitation of the two systems, crossings over from one to the other." (<i>ibidem</i> : 26)	

Foster encontró que las enfermedades son predominantemente ocasionadas por el enfriamiento o calentamiento térmicos, más que metafóricos; que el frío es visto como una amenaza mucho mayor que el calor y que los remedios que se utilizan para curar las enfermedades poseen sobre todo un carácter caliente (*ibidem*: 25).

Cabe destacar que aunque este autor fundamenta sus planteamientos principalmente a partir del trabajo de campo que realizó en la comunidad tarasca de Tzintzuntzan, Michoacán, asegura que éstos pueden extenderse al conjunto de Latinoamérica, y que si la distinción entre los dominios

térmico y metafórico no está presente en la literatura etnográfica, se trata de un fracaso en los registros y no de su inexistencia.

Los valores humorales. Foster considera que los criterios de clasificación más comunes registrados en la literatura etnográfica sobre el síndrome frío-caliente son básicamente tres:

- a) Los efectos en el cuerpo por la ingestión de alimentos y remedios
- b) El medio natural o cultural que afecta los alimentos y los remedios
- c) La transmisión de una generación a otra y el aprendizaje por memorización

De ellos, atribuye una mayor importancia al tercero, y lamenta que haya sido subestimado por los antropólogos. (*ibidem*: 106) Esta argumentación está vinculada con su hipótesis sobre el origen europeo de la clasificación frío/caliente:

...insofar as qualities of New World products are concerned, many of them certainly represent, not local ascriptions based on sensory effect, environmental factors and the like, but rather learned values assigned by early Spanish classifiers... (ibidem: 106)¹⁸

Dada la homogeneidad con la que una serie de elementos son clasificados de una u otra manera en Latinoamérica, asegura que sólo puede pensarse que estos “valores humorales” son producto de la difusión, ya sea directamente de Europa o indirectamente de algún otro punto inicial en el continente.

Con respecto a los dos criterios restantes, considera que son simples racionalizaciones locales que poseen una importancia secundaria y que la variabilidad de los criterios entre países y comunidades se explica por las modificaciones locales de los valores históricos establecidos:

...I see the role of these criteria as secondary: to modify, change, and reevaluate calidades to make them consistent with local conditions, and not as primary determinants of the answers given by informants. (ibidem: 106)¹⁹

Uno de estos criterios sería el de los efectos sensibles de enfriamiento o calentamiento térmico del cuerpo, al que considera como el más común y al que asocia con la medicina humoral griega.

¹⁸“...En lo que se refiere a las cualidades de los productos del Nuevo Mundo, muchos de ellos representan ciertamente no adscripciones locales basadas en los efectos sensibles, los factores ambientales y cosas similares, sino más bien valores aprendidos asignados por los antiguos clasificadores españoles que se convirtieron en conocimiento popular.” (*traducción mía*)

¹⁹ “...Veo el papel de estos criterios como algo secundario: modificar, cambiar y reevaluar calidades para hacerlas consistentes con condiciones locales no como determinantes fundamentales de las respuestas dadas por mis informantes.” (*traducción mía*)

Menciona que en Guatemala este efecto se asocia con sensaciones como lo picante, lo blando, los eruptos (calientes), la sensación de presión en el estómago (frío) y los sabores fuertes, amargos o astringentes (calientes) (*ibidem*: 102).

En cuanto a las explicaciones basadas en la exposición a la humedad, al calor solar o al fuego durante la cocción de los alimentos, los considera simplemente como referencias que toman como dato al “medio ambiente”. Aunque no encontró este caso en Tzintzuntzan, cita a Madsen (1955), a Consminsky (1975) y a Molony (1975), pero su visión naturalista le impide profundizar en ellas y atribuirles mayor importancia, de manera que no extrae ninguna conclusión ni tampoco polemiza al respecto (*ibidem*: 103).

En torno a los planteamientos de López Austin, Foster descarta la posibilidad de que la polaridad frío/caliente continúe rigiendo todos los elementos del cosmos, como lo propuso este autor en 1971. Considera que a nivel etnográfico esta idea está basada únicamente en el trabajo de Madsen (1955) y que por lo tanto no puede ser generalizable. Fundamentando este argumento en una comunicación personal con Alan Sandstrom, asegura que contrariamente a lo que afirma Madsen para los nahuas de Tecospa, entre los cuales encontró una larga serie de correspondencias binarias entre vida y muerte, enfermedad y salud, día y noche, frío y caliente, los nahuas de la Huasteca veracruzana -quienes habitan en un área menos aculturizada que la zona cercana a la Ciudad de México-, otorgan un papel mucho menor a la dicotomía (*ibidem*: 175).

En resumen, nos parece que respecto al tema de los criterios de clasificación (o como él los denomina “los valores humorales”), las ideas de Foster son básicamente dos:

1. Que no hay fundamento etnográfico para sostener la idea de que la dicotomía frío/caliente esté vinculada con un pensamiento binario prehispánico que cubre todo el cosmos:

López Austin’s belief that the hot-cold polarity continues ruling wherever it exists is not supported by data from the past half century of research among Indian groups in other parts of Latin America (...) The many straightforward ethnographic accounts of humoral medicine in the New World (the basis for any comparative and historical analysis) deal with food and diet, maintenance of health, causes of illness, and therapies. But we do not read about heavenly bodies, days of the week, months, supernatural beings, and the like in this context. (ibidem: 176)²⁰

²⁰ “La idea de López Austin de que la polaridad frío/caliente continúa rigiendo todo lo que existe no está sostenida por la información del último medio siglo de investigación entre los grupos indígenas de otras partes de Latinoamérica (...). Los abundantes registros etnográficos de la medicina humoral en el Nuevo

2. Que las ideas sobre lo frío y lo caliente en Latinoamérica –y para el caso que nos ocupa en Mesoamérica-, tienen un carácter “naturalista”:

The remarkable thing about contemporary humoral medicine, whatever the ethnic affiliation of its practitioners, is –as was true of classical humoral medicine- its naturalistic base and its focus on health and illness, to the near exclusion of other matters. (ibidem: 176)²¹

Sobre la base de su información etnográfica sobre Tzintzuntzan, excluye en este sentido la intervención tanto de los seres humanos y el entramado social, como de los seres “sobrenaturales” en tanto agentes causales de enfermedad asociados al síndrome frío-caliente:

...the most remarkable thing about illness causality concepts in Tzintzuntzan is that almost all illness is attributed to natural causes, and not to supernatural or magical sources (...) Although some Tzintzuntzeños believe in witchcraft, and seek out curanderas who divine with playing cards and use non-humoral treatments, the vast majority of illness episodes I have recorded, and informants' accounts of cause and treatment in general, ignore sorcerers, witches, ghosts, angry deities and the like. Supernatural beings do not cause illness. (ibidem: 69)²²

3. Que el principal criterio de clasificación es la difusión de los valores humorales, de un lugar a otro y de una generación a otra, que dan fundamento a las racionalizaciones posteriores de carácter local.

Mundo (la base de cualquier análisis comparativo e histórico) tienen que ver con la alimentación y la dieta, el mantenimiento de la salud, las causas de la enfermedad y las terapias. Pero no leemos acerca de cuerpos celestes, días de la semana, meses, seres sobrenaturales o cosas por el estilo en este contexto.” (*traducción mía*)

²¹ “Lo más notable en la medicina humoral contemporánea, cualquiera que sea la afiliación étnica de sus practicantes, es –como lo fue en la medicina humoral clásica- su base naturalista y su enfoque centrado en la salud y la enfermedad, dejando casi completamente fuera otros aspectos.” (*traducción mía*)

²² “Lo más sorprendente acerca de los conceptos que originan la enfermedad en Tzintzuntzn es que casi todas las enfermedades se atribuyen a causas naturales y no a fuentes mágicas o sobrenaturales (...) Aunque algunos Tzintzuntzeños creen en la brujería y recurren a curanderas que practican la adivinación con cartas y utilizan tratamientos no-humorales, la gran mayoría de los casos de enfermedad que he registrado, así como los testimonios de los informantes sobre causas y tratamientos en general, ignoran a hechiceros, brujos, fantasmas, deidades enfadadas, etc. Los seres sobrenaturales no ocasionan enfermedades.” (*traducción mía*)

Estos tres criterios se alinean con su hipótesis principal sobre el origen europeo del síndrome frío-caliente, de manera que tanto en términos históricos como en términos etnográficos, Foster argumenta que existen bases sólidas que le otorgan validez a esta idea.

En seguida sintetizamos el planteamiento opuesto que propone López Austin para entender el fenómeno frío/caliente en el área mesoamericana. Después de ello haremos una síntesis de los principales argumentos en la polémica entre ambos autores así como algunos comentarios personales sobre nuestra posición al respecto.

2.3. La dualidad como principio cosmológico: la perspectiva de López Austin

A lo largo de su obra López Austin ha desarrollado la idea de que la polaridad frío/caliente es una de las expresiones de un pensamiento dual que caracterizó a los nahuas antiguos y que continúa vigente hasta nuestros días en el área mesoamericana. Antes de exponer sus principales planteamientos consideramos necesario explicitar algunas de las premisas básicas sobre su propuesta teórica más general para el estudio de la cosmovisión en el ámbito mesoamericano prehispánico y contemporáneo, sobre todo porque alrededor de ellas existe en estos momentos un intenso debate de corte principalmente metodológico.

2.3.1. El debate en torno al “núcleo duro”

López Austin sostiene que en la época prehispánica existió una *religión mesoamericana* que tuvo su origen en la sedentarización agrícola y su final con la conquista. A partir de la herencia prehispánica y del cristianismo surgieron las religiones indígenas coloniales. A pesar de este proceso de profundas transformaciones históricas ha persistido hasta nuestros días un *núcleo duro* resistente al cambio histórico, que permite hablar de una unidad del fenómeno religioso mesoamericano, aunque con múltiples variantes en el tiempo y en el espacio. A esto es a lo que López Austin denomina *tradición religiosa mesoamericana* (López Austin 1994: 12).

A partir de este esquema conceptual formula una propuesta metodológica doble:

En el nivel histórico, considera que el estudio de la cosmovisión de las culturas prehispánicas mesoamericanas es un apoyo importante para la investigación de las cosmovisiones que hoy existen entre los indígenas contemporáneos. Esta misma idea se aplica al proceso inverso: el estudio de las concepciones antiguas mediante el apoyo de la información etnográfica actual.

En el plano de lo sincrónico, plantea que es igualmente importante asumir tanto un enfoque general que englobe los fenómenos estudiados en el contexto mesoamericano, como uno particular, en cada caso, pero sostiene que metodológicamente debe partirse de las similitudes, “porque sólo a partir del conocimiento de aquellos aspectos nucleares más resistentes al cambio podremos distinguir y evaluar las diferencias.” (*ibidem*: 13)

Con respecto a esta serie de ideas se ha generado un debate reciente en el que han sido formulados una serie de planteamientos críticos principalmente por parte de Johannes Neurath, Saúl Millán y Leopoldo Trejo.

Aunque estos autores poseen cuestionamientos individuales, consideramos que el tono general de sus puntos de vista tiene que ver sobre todo con: a) el rechazo al establecimiento de analogías entre elementos culturales descontextualizados; b) el recurso a la información histórica para explicar fenómenos actuales en lugar de hacerlo a partir de una perspectiva contemporánea y recurrirlas fuentes históricas de manera secundaria; y c) el desdén por la profundización de la investigación de los significados locales y las particularidades de los fenómenos culturales, es decir, por el estudio enfocado en las diferencias más que en las similitudes, todo lo cual en opinión de estos autores ha provocado un problema de estancamiento teórico y etnográfico de la investigación en México (Millán; Neurath; Trejo 2007).

Nos parece que estas críticas son pertinentes principalmente con respecto a los abusos etnográficos y a la comodidad que este esquema de alguna manera hace posible. Sostenemos también que el paso de la particularidad a la similitud y la diferencia es un diálogo doble, como lo es la relación entre la teoría y la investigación de campo. Sin embargo, creemos que esta postura de ninguna manera podría ser un obstáculo para la legitimidad de los estudios regionales, como ha sido puesta en cuestión.

Compartimos también la idea de que es indispensable partir de una investigación sobre la cosmovisión a nivel local y recurrir a la comparación diacrónica y sincrónica en un momento posterior, cuando se ha logrado reconstruir el sistema, o bien para descifrar el sentido de elementos que se encuentran en un estado fragmentario y cuyos significados no es posible recuperar en la investigación etnográfica, antes que proceder de manera inversa.

Por otra parte, pensamos que sería una lástima que los excesos mencionados llevaran a descartar un paradigma que lejos de haber producido un “estancamiento etnográfico” en México, sentimos

que ha significado por el contrario un estímulo profundo a la investigación de la cosmovisión en las sociedades indígenas contemporáneas, del cual esta investigación también forma parte.

Entremos ahora de lleno en el modelo de Alfredo López Austin.

2.3.2. El pensamiento dual mesoamericano

Este autor plantea que uno de los principios básicos de la cosmovisión náhuatl es el de la geografía cósmica y al interior de ella el de la división dual del universo (López Austin 1989 [1980]: 59).

Aunque una serie de autores que precedieron a López Austin llamaron previamente la atención sobre la existencia de este pensamiento dual en cosmovisión de tradición mesoamericana²³, ha sido el autor quien lo ha dimensionado, principalmente a partir de la mitología.

Se trata de una matriz que posee múltiples pares que son al mismo tiempo opuestos y complementarios, entre los cuales se encuentra justamente la oposición frío/caliente.

Aunque la lista es más extensa, destacamos aquí los siguientes:

CUADRO 3. Principales pares de oposiciones entre los antiguos nahuas

MADRE	hembra	macho	PADRE
	frío abajo inframundo humedad oscuridad noche muerte	calor arriba cielo sequía luz día vida	

Esta matriz de oposiciones ha sido registrada en innumerables investigaciones entre los grupos indígenas contemporáneos herederos del pensamiento mesoamericano (*ibidem*).

En los grupos indígenas contemporáneos, Galinier logró identificar un juego de oposiciones similar entre los otomíes a partir del estudio de los rituales (1990: 672). Las principales oposiciones encontradas se enlistan en el siguiente cuadro.²⁴

²³ López Austin menciona a Gamio, Selser, Thompson, Garibay, Spence y Vaillant, Leon Portilla, Caso y Burland (2006 [1990]: 219).

Como hemos mencionado, López Austin considera que en la tradición mesoamericana es “la participación que cada cosa tiene de calor solar, obtenido por exposición, o de humedad, lo que determina respectivamente la naturaleza caliente y la naturaleza fría.” (López Austin 1993 [1971]:21). Es decir, que lo frío estaría asociado con la humedad y el aspecto terrestre, mientras que lo caliente estaría asociado con el sol y el ámbito celeste. Esta asociación tiene su explicación en las concepciones de los antiguos nahuas sobre la geografía del cosmos. La humedad y el calor solar hacen referencia a la división del mundo en dos mitades verticales.

CUADRO 4: Cuerpo-cosmos: la matriz de correspondencias entre los otomíes

Unidades Paradigmáticas		
Paradigma	Arriba	Abajo
Cuerpo	Macho Derecha Visible Rectitud <i>Mate okha</i> (mitad Dios) Grande	Hembra Izquierda Invisible Torsión <i>Mate situ</i> (mitad del Diablo) Pequeño
Cosmos	Día Sol Universo celeste Dios, Cristo Caliente	Noche Luna Mundo infraterrestre Diablo Frío

La división dual del cosmos. Los nahuas concebían al universo como un todo compuesto por tres sectores cósmicos: el superior integrado por nueve pisos celestes; el inferior por nueve pisos subterráneos que conformaban el inframundo; y una parte central constituida por cuatro niveles y habitada por la especie humana.

La superficie terrestre tenía forma rectangular o de disco. En el centro estaba el ombligo universal atravesado por un eje vertical y en cada esquina se encontraban colocados soportes que sostenían el cielo, que podían consistir en árboles, dioses, *tlaloques*, u otro tipo de seres simbólicos (1990

²⁴ Algunos de los grupos indígenas contemporáneos en donde se ha estudiado el tema –tanto desde la perspectiva de López Austin como de Foster– se incluyen en el Apéndice 1.

[1980]: 65-66). Estos soportes eran también las vías por las que circulaban los dioses en su viaje al mundo terrestre y humano.

Esta geometría cósmica persiste todavía con múltiples variantes en muchas poblaciones indígenas de Mesoamérica y tiene su origen en el mito de *Cipactli* de los nahuas antiguos. En esta historia sobre la creación del mundo la tierra era concebida como un ser vivo, un pez o lagarto primigenio de carácter femenino que fue partido en dos por *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* para dar origen a un mundo dual: la cabeza y la naturaleza femenina de *Cipactli*, dieron origen a la tierra mientras que la cola formó el sector celeste masculino superior (López Austin 2006 [1990]: 74). Es justamente aquí en donde surge la concepción dual del cosmos y la idea de la existencia de dioses calientes, secos y luminosos, por una parte, y dioses fríos, húmedos y oscuros, por la otra (López Austin 1994: 25).

Para mantener separado el cuerpo de *Cipactli* se colocaron en la parte media cuatro postes, árboles o dioses. Estos postes o árboles cósmicos se convirtieron en las vías por donde viajaría la energía de los dioses, es decir, de los fragmentos de *Cipactli* (*ibidem*: 20). Este flujo dio origen al tiempo y al mundo de los seres mortales con el nacimiento del Sol, y a partir de entonces permanece como un torzal formado por corrientes frías y calientes transitando en sentidos opuestos al interior de los árboles cósmicos que sostienen los pisos superiores del cosmos y en este movimiento unen el cielo y la tierra (*ibidem*: 91).

El mito de *Cipactli* se encuentra también presente en grupos de la tradición mesoamericana contemporánea. Esto explica que, tanto entre los nahuas antiguos como en los grupos contemporáneos, el mundo sea concebido como una totalidad dividida en una oposición dual (1994: 21), y que exista una asociación de lo frío con la humedad y la mitad inferior terrestre y de lo caliente con la mitad superior celeste.

Sin embargo, la clasificación dualista no es sino el punto de partida en el pensamiento mesoamericano, y López Austin lo atribuye a la existencia de una religión muy antigua en la Mesoamérica prehispánica. Existen además tres principios organizadores básicos y numéricos: la dualidad masculino/femenino, la triplicidad del inframundo/tierra/cielo y la cuádruplicidad de los sectores horizontales de la tierra. “Combinados entre sí los principios básicos y aumentada su complejidad con otras bases clasificatorias geométricas el mundo adquiere una impresionante apariencia de orden.” (2006 [1990]: 228)

2.3.3. Materia pesada y materia sutil

A este esquema hay que añadir otra dicotomía que ocupa un lugar central en el esquema teórico de López Austin y que explica también la naturaleza de la oposición frío/caliente: es la que se refiere a la composición de los seres y las cosas por dos tipos de materia: la “materia pesada” y la “materia sutil”.

La existencia de ambas esencias en este mundo tiene su origen en otro mito nahua cuya historia se desarrolla en *Tamoanchan*²⁵, lugar habitado por los dioses y por la pareja creadora *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*.

Tras llevar una vida de placer los dioses cometieron la transgresión de desgajar y tronchar el árbol de *Tamoanchan* en un acto asociado con el pecado sexual y que tuvo como consecuencia la “muerte” de los dioses y su renacimiento como parte del mundo de los humanos a partir de la primera aparición del sol en el horizonte. En este proceso quedaron convertidos en las “almas” de los nuevos seres para vivir permanentemente en su interior enclaustrados en una “cobertura pesada” susceptible de desgaste y muerte (1994: 23). De esta manera los nuevos seres -piedras, minerales, árboles, vegetales, etc., y por supuesto, seres humanos- quedarían conformados en su interior por la presencia de estas fuerzas divinas (*ibidem*: 23). A partir entonces se originaron las dos clases de materia a las que López Austin denomina como “materia sutil” y “materia pesada”, de las cuales está compuesto el cosmos y todos los seres que lo habitan, incluyendo a la especie humana.

La materia pesada tiene como característica principal la de ser perceptible por el ser humano a través de sus sentidos, mientras que la materia sutil es imperceptible o casi imperceptible. Corresponde al “alma” de las cosas y no solamente posee un origen divino, sino también una naturaleza divina: se trata de la materia de los dioses.

El aspecto que deseamos resaltar aquí es que en este marco de análisis lo frío y lo caliente quedaron constituidos como parte de estas propiedades invisibles y divinas encerradas en el

²⁵ El concepto de *Tamoanchan*, nos dice López Austin, representa la geografía cósmica. Está sintetizado en el árbol cósmico que conecta el Cielo y la Tierra. Sus raíces (*Tlalocan*) se internan en el inframundo, y su copa (*Tonátiuh Ichan*) en lo celeste (1994: 224-225). El árbol de *Tamoanchan* sintetiza los cuatro árboles en las cuatro esquinas del cosmos. Es “la suma del eje cósmico y de sus cuatro proyecciones” (*ibidem*: 94). En los códices nahuas el árbol de *Tamoanchan* es emblemático de este mito de creación.

interior de una cobertura material; como propiedades ocultas de las cosas, no perceptibles como datos materiales.

2.3.4. Un modelo de investigación para el contexto contemporáneo

Después de una serie de textos en donde López Austin fundamenta la presencia de este complejo de ideas entre los nahuas antiguos, propone combinar el análisis histórico con el registro etnográfico y recurre a la literatura contemporánea sobre los tzotziles, los huicholes y las etnias de la Sierra Norte de Puebla para regresar al análisis del pensamiento náhuatl antiguo con mejores herramientas.

Como parte de esta empresa, encuentra que existe un complejo de seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos y terrestres al que pertenecen los dominios de crecimiento y reproducción de los hombres, los animales y las plantas; y que en este conjunto sobresalen las deidades terrestres y pluviales y la Luna por oposición al Sol. Estos seres están asociados con las serpientes y extienden su dominio al rayo, al trueno, al relámpago, al viento, a la lluvia, a las nubes y a las masas de agua.

Estas deidades habitan un gran cerro en cuyo interior se concentran grandes riquezas. Ahí se encuentran también las “semillas”, “corazones” o “espíritus” que constituyen los gérmenes invisibles de todas las clases de seres del mundo. Este cerro es el “corazón” de la Tierra y tiene como réplicas²⁶ a todos los demás.

En este esquema, lo frío forma parte de “una fuerza que tiene como características ser muerte, suciedad, sexualidad, feminidad, pecado, riqueza, ternura, alimento, bebida, embriaguez, verdor, hedor, blandura, acuosidad, deuda, oscuridad, frialdad, etcétera.” (*ibidem*: 162) En esta fuerza reside el poder de crecimiento y reproducción.

La temporada de lluvias marca el dominio cíclico de los seres fríos y la temporada de secas el de los seres ígneos, solares y cálidos. Las fuerzas de crecimiento y reproducción cargan a los seres de sus características particulares mientras que el sol, el fuego y las ceremonias rituales los secan, maduran y cuecen:

El ciclo del maíz de temporal es paradigmático. El nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte del hombre y de los animales deben ser explicados a partir de la idea cíclica de la salida del “corazón” de la bodega (el cerro), penetración en el ser que se gesta, ocupación que hace crecer y da

²⁶ Por réplica, López Austin se refiere a la posibilidad de separación de la esencia divina en una pluralidad de dioses “que derivan su esencia del principal, pero que son distintos entre sí.” (1994: 161)

potencia generativa, maduración –o sequedad o calentamiento- paulatinos con la edad y, por fin, muerte y regreso del “corazón” al mundo subterráneo para su reciclamiento. (1994: 164)

Es así que lo frío y lo caliente participan de una dinámica en donde las fuerzas de la reproducción, el crecimiento, la maduración y la muerte de todos los seres están presentes en el ciclo de la vida.

A partir de este análisis, López Austin aporta los elementos para comprender que, en la cosmovisión de las sociedades indígenas contemporáneas, estas fuerzas opuestas no son sólo abstracciones mitológicas sobre el origen, sino que están a cargo de la dinámica actual del cosmos, de la vida y de la reproducción de los seres mortales que lo habitan.

Cabe señalar que esta serie de ideas conforman una propuesta que este autor plantea como programa de investigación para los estudios etnográficos contemporáneos, y es particularmente en referencia a ella que los investigadores mencionados mantienen sobre todo sus reservas. Es previsible que al proveer un esquema redondo para ser aplicado a los estudios particulares sobre cosmovisión en las etnias de México exista la tentación, por parte de los investigadores, de partir de respuestas previas en lugar de preguntas actuales para aproximarse a los problemas de investigación, y que tal vez los resultados puedan ser forzados para hacer posible su inserción en este esquema. Pensamos, no obstante, que la aportación de López Austin consiste en considerarlas como un esquema abierto a partir del cual se puede partir para investigar la riqueza de posibilidades que la diversidad cultural hace posible, siempre y cuando no sea adoptado también como punto de arribo obligatorio. Esta será precisamente una de las premisas de las cuales partiremos en este trabajo, de manera que los resultados que no concuerden con este esquema serán tomados como puntos de partida para seguir otros rumbos en la siguiente etapa del proyecto de investigación que nos hemos planteado y no como un “fracaso de la “realidad” para encajar en la teoría.

Sintetizaremos ahora las ideas de los dos autores expuestos.

2.4. Recapitulación: principales diferencias en el debate

George Foster plantea que el modelo humoral griego llegó hasta América después de haberse extendido al mundo romano, persa y árabe, y de haber sido asimilado de regreso a Europa por los españoles y traído a la Nueva España en los primeros años de la conquista. Atribuye al sistema médico en manos de los misioneros evangelizadores el hecho de que la doctrina humoral haya

logrado permear hasta el corazón de las sociedades indígenas del área mesoamericana. A partir de entonces, los primeros españoles habrían desarrollado listados de alimentos y remedios fríos y calientes que fueron aprendidos, memorizados y transmitidos por la población indígena de una generación a otra hasta nuestros días, de modo que no existen realmente razones sistemáticas detrás de la manera en que actualmente se explica entre los grupos indígenas contemporáneos el carácter frío o caliente de las cosas: se trata de racionalizaciones y adaptaciones locales. Asocia sin embargo los efectos de enfriamiento o calentamiento del cuerpo atribuidos a los alimentos fríos y calientes con la presencia de esta misma idea en la doctrina humoral.

Con respecto a las características que el “síndrome” reviste en la actualidad, considera que se corresponde enteramente con el modelo humoral porque: a) asegura que está limitado al ámbito de la medicina; b) que el sistema se basa en un modelo de equilibrio en donde las enfermedades son producto de agresiones frías o calientes que lo trastornan; y que c) los remedios siguen el principio hipocrático de los contrarios (remedios calientes para aliviar padecimientos fríos y viceversa). Un elemento de innovación en este análisis, es que si bien en el modelo griego lo frío y lo caliente no estaba asociado con la temperatura, encuentra que en Tzintzuntzan se reconocen dos dominios de temperatura, uno de los cuales sí está asociado con ella. Asegura que no se trata de una variante local, sino de una característica generalizada que no está presente en la literatura etnográfica por problemas de omisión, pero no por su ausencia real. Como contra argumentación a López Austin, Foster afirma que se trata de un sistema naturalista en el que no tienen participación seres ni fenómenos sobrenaturales.

Por su parte, López Austin plantea que las ideas sobre lo frío y lo caliente constituyen en la tradición religiosa mesoamericana la expresión de una polaridad más abarcadora que hace referencia a un cosmos dividido en dos partes desde sus orígenes. Este cosmos es un ser vivo y está constituido por una mitad celeste y una mitad terrestre que se encuentran comunicadas en las cuatro esquinas y que lo delimitan a través de postes, árboles o dioses. Este eje vertical comunicante constituye un torzal por el que los dioses fríos y calientes circulan en ambos sentidos.

Los seres que pueblan el cosmos están compuestos por dos tipos de materia: una cobertura pesada, perceptible por los sentidos, y una materia sutil. La materia sutil está constituida por materia divina. Las ideas sobre lo frío y lo caliente se refieren a la materia sutil, a la esencia de los dioses fríos y calientes presente en todos los seres.

Para fundamentar estas ideas se basa sobre todo en la mitología de los nahuas antiguos, pero encuentra también que entre algunos grupos indígenas contemporáneos lo frío está asociado con un complejo de seres terrestres en los que reside el poder de crecimiento y reproducción de la vida, los cuales habitan en un gran cerro que concentra también una especie de mónadas que constituyen los gérmenes invisibles de todas las clases de seres del mundo. La contraparte de estas fuerzas frías son el sol y el fuego, que intervienen en los procesos de maduración de la vida.²⁷

Las diferencias entre ambos autores son radicales: Foster defiende que las ideas frío/caliente son la expresión de un paradigma médico naturalista; López Austin las considera como la expresión de una cosmovisión dualista. Foster asegura que se trata de “valores humorales” y que operan únicamente al interior del sistema médico; para López Austin constituyen atributos de la materia divina que forma parte de todo el cosmos y por lo tanto tienen una extensión mucho más amplia.

Las publicaciones en las que ambos autores han desarrollado esta discusión son numerosas, así como sus argumentaciones y contra argumentaciones a propósito de numerosos ejemplos y casos en los cuales no abundaremos aquí. Lo que hemos presentado resume las ideas principales del debate. Deseamos únicamente hacer referencia a un argumento más que no hemos presentado pero que ha tenido un papel destacado porque ha sido retomado por otros autores –entre ellos Descola- para tomar partido por la postura de López Austin.

Se trata de un cuestionamiento dirigido por López Austin hacia Foster, en el sentido de que mientras que el sistema humoral opera sobre la base de cuatro elementos (frío, calor, sequedad, humedad), la clasificación en el Nuevo Mundo comprende solamente a los dos primeros, mientras que el tercero y cuarto se encuentran ausentes en todos los registros etnográficos. López Austin cuestiona la pérdida tan homogénea de esta polaridad en el Continente Americano ya que ningún grupo indígena ha conservado completo este esquema cuádruple.

Aquí hay que aclarar que la polaridad humedad/sequedad existe por supuesto dentro del complejo de ideas sobre lo frío y lo caliente. Es otra de las expresiones de la dualidad del cosmos. Sin embargo no opera como una variante independiente, como en el caso de los griegos. En el modelo hipocrático, por ejemplo, la sangre y la bilis amarillas eran consideradas calientes, pero la diferencia entre ellas consistía en que la primera era clasificada como húmeda y la segunda como seca. Así, el

²⁷ En *Textos de medicina náhuatl* (1993 [1971]) elaboró una síntesis etnográfica sobre las características registradas en torno a su relación con el cuerpo, la salud y la enfermedad. No obstante, he decidido dejarla fuera del presente trabajo ya que este tema en específico está todavía ausente en esta primera etapa de la investigación

sistema comprendía cuatro posibilidades de combinación en las cualidades de las cosas, mientras que en el área mesoamericana existen solamente dos.

Nos parece que independientemente de que los valores humorales hayan sido muy probablemente traídos a América por los colonizadores españoles, habiéndose mezclado con la polaridad frío/caliente existente de manera previa en Mesoamérica, destaca una particular miopía por parte de Foster al considerar que el sistema frío/caliente existe solamente en el ámbito médico, que éste posee un carácter naturalista y que los elementos que participan en él y sus efectos sobre el cuerpo humano son meramente materiales. Este autor ignora y deja fuera de la discusión la mayor parte de los registros etnográficos que afirman lo contrario y en los que López Austin fundamenta su postura y toma únicamente aquellos que, como él mismo hace, limitan el análisis al ámbito de la salud y la enfermedad.

Por otra parte, pensamos también que el naturalismo del que habla y que atribuye a una herencia griega, tiene más que ver con su propio naturalismo y constituye un ejemplo de la actitud “canibalista” de la que habla Philippe Descola y que caracteriza a los estudios antropológicos al proyectar en las sociedades estudiadas el naturalismo que caracteriza a las sociedades occidentales.

Es posible que los registros etnográficos que efectuó en Tzintzuntzan posean el mismo problema: una actitud de negación frente a las evidencias de lo “sobrenatural” en el sistema médico. Por ejemplo, una afirmación sorprendente que Foster (1994) pasó por alto es la siguiente:

Someone is eating, and his body receives the food that has heating effect. For this reason one should wait a bit to cool off before going outside to ‘face the four winds of the air’. (Foster 1994: 45).²⁸

Esta sola afirmación nos habla de que muy probablemente habría en Tzintzuntzan una personificación de las fuerzas que Foster considera como “naturales” interviniendo en el sistema frío/caliente, dado que es muy probable que “los cuatro vientos” estén haciendo referencia a una personificación de los cuatro rumbos o las cuatro esquinas del cosmos.

En lo que se refiere a esta investigación, la información etnográfica que registramos en Comaltepec y que presentamos más adelante, aporta abundantes elementos que permiten sostener esta crítica y apoyar los planteamientos de López Austin. Antes quisiéramos, no obstante, hacer una última

²⁸ “Alguien está comiendo y su cuerpo recibe la comida que tiene un efecto de calentamiento. Por esta razón uno debería esperar un poco para enfriarse antes de salir afuera y ‘enfrentar a los cuatro vientos del aire’.
(traducción mía)

parada para presentar una síntesis de las ideas que recientemente ha formulado Descola en torno a la dicotomía frío/caliente en el ámbito mesoamericano, así como del modelo ontológico que propone para el estudio de las cosmologías no occidentales desde una perspectiva que escape al naturalismo europeo y al binomio naturaleza/cultura que lo acompaña.

La pertinencia de incluir aquí una síntesis sobre su modelo teórico responde a diversas razones. En primera instancia porque para entender sus ideas sobre la clasificación frío/caliente es preciso enmarcarlas en el contexto de su modelo teórico más general; y en segundo término porque este modelo nos proporciona un par de categorías que estaremos utilizando para el análisis de la clasificación general de los seres del cosmos, tema con el cual iniciamos la descripción etnográfica en la segunda parte de este trabajo. En tercer lugar porque pensamos que la perspectiva de Descola permite enmarcar a la cosmovisión mesoamericana en un marco más amplio donde la comparación con otros tipos de sociedades hace posible entender su complejidad y la singularidad de los seres que participan en ella.

2.5. El modelo ontológico de Philippe Descola

En su intención de combatir el etnocentrismo de la predisposición naturalista de occidente y escapar del binomio naturaleza/cultura que históricamente lo ha acompañado, Descola diseña un modelo de análisis compuesto por una tipología que divide a las sociedades en cuatro clases distintas: totémicas, anímicas, analogistas y naturalistas. El modelo es complejo y no es nuestro objetivo exponerlo enteramente aquí. Destacaremos únicamente las ideas claves que nos pueden ser útiles para describir la manera en que los chinantecos conciben a los seres que habitan el cosmos.

El modelo propuesto por Descola pone el énfasis en los distintos modos en que los miembros de una colectividad entienden ontológicamente el mundo mediante las distinciones que establecen entre el yo y el otro con respecto a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva: la identificación y la relación.

La identificación permite establecer diferencias y semejanzas entre el yo y los otros seres mediante la inferencia de analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades de todos ellos. La relación, por su parte, se refiere principalmente a “las relaciones externas entre los seres y las cosas reconocibles en los comportamientos típicos y susceptibles de recibir una traducción parcial en las normas sociales concretas.” (*ibidem*: 162)

Los modos de identificación y relación que caracterizan a un colectivo tienen como base las continuidades y discontinuidades que las culturas establecen de manera universal entre dos tipos de aspectos que invariablemente se atribuyen a los seres: La fisicalidad (*physicalité*), y la interioridad (*interiorité*).

La fisicalidad se refiere a la forma y la materialidad de los seres, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensomotores, así como al temperamento o la manera de actuar en el mundo en tanto que éstos están influidos por los humores corporales, incluyendo las expresiones visibles de las características morfológicas y fisiológicas de los seres (*ibidem*: 169).

La interioridad por su parte tiene que ver con la conciencia, la subjetividad, el alma, el espíritu, la mente, los afectos, la capacidad de soñar, la capacidad de ver, la significación de las interacciones, etc. Comprende también características mucho más abstractas como la energía vital o la idea de compartir con alguien una misma esencia. (*ibidem*)

Contra la posibilidad de que la fisicalidad y la interioridad pudieran estar sustituyendo a la oposición naturaleza/cultura, Descola argumenta que mientras que la distinción entre interioridad y corporalidad del yo es un hecho universal de las culturas, puesto que está presente en todas las lenguas, los conceptos de naturaleza y cultura raramente se encuentran fuera de las lenguas europeas y no parecen poseer tampoco bases cognitivas que puedan ser demostrables de manera experimental (Descola 2004: 175).

Descola formula cuatro posibilidades en la relación que se establece entre el yo y los otros.

- a) El otro posee una fisicalidad e interioridad idénticas a las de ego.
- b) El otro posee una fisicalidad e interioridad distintas a las de ego
- c) El otro posee una interioridad distinta y una fisicalidad idéntica a las de ego
- d) El otro posee una fisicalidad distinta y una interioridad idéntica a la de ego

Estas cuatro posibilidades dan lugar a cuatro tipos de ontologías que se resumen en el Cuadro 5.

En el animismo se atribuye a los humanos y a los no humanos interioridades del mismo tipo y son considerados como personas. Plantas y animales poseen instituciones sociales y toda clase de elementos de la vida cultural. En este sentido comparten con los humanos la condición de humanidad como modelo de vida, si bien fisicalidades diferenciadas les permiten a cada especie ocupar un cierto hábitat, desarrollar un modo de existencia distintivo y estar dotados de un punto

de vista particular. Los ejemplos más conocidos son las sociedades amazónicas y ciertos grupos del norte de Estados Unidos, Canadá y Siberia.

CUADRO 5. Las cuatro ontologías

Interioridades iguales, corporalidades distintas	Animismo	Totemismo	Interioridades iguales, corporalidades iguales
Interioridades distintas, corporalidades iguales	Naturalismo	Analogismo	Interioridades distintas, corporalidades distintas

El naturalismo es el reverso del animismo y caracteriza al mundo moderno y al pensamiento occidental, en donde todos los seres comparten una misma fisicalidad material sujeta a las mismas leyes naturales de la física, la biología, la química, etc, pero hay una interioridad distinta en la medida en que solamente los humanos poseen una interioridad llena de significación.

El totemismo, por su parte, más que como un sistema de homologías entre distintas especies naturales y grupos humanos –como era el planteamiento de Lévi-Strauss-, es visto por Descola como aquel en donde existe una continuidad entre las interioridades y las corporalidades de los miembros de un mismo tótem. Las clases totémicas se constituyen en base a un conjunto de cualidades definidas –morales y físicas- que se encuentran subsumidas bajo una cualidad emblemática que las engloba y le da nombre al tótem. El ejemplo clásico son las sociedades aborígenes australianas.

El analogismo es el reverso del totemismo y en él se afirma la equivalencia de una doble serie de diferencias de interioridades y de fisicalidades. En sus propios términos:

J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. (ibidem: 280)²⁹

²⁹ “Entiendo por él un modo de identificación que fracciona el conjunto de los seres en una multiplicidad de esencias, de formas y de substancias separadas por distancias débiles, a veces ordenadas en una escala

Este sistema es muy común y se encuentra en áreas tan distintas como China, África Occidental y Mesoamérica. Su característica principal es que la analogía y la correspondencia son indispensables para ordenar un mundo concebido como una totalidad saturada de singularidades ontológicamente distintas. La interioridad y la fisicalidad de los seres están fragmentadas en múltiples componentes en movimiento, intra y extra-corporales, “cuya disposición inestable y coyuntural engendra un flujo permanente de singularidades.” (*ibidem*: 314)

Destaca también en estas sociedades la capacidad inventiva para otorgarle fines prácticos a la serie de similitudes y resonancias observadas en los distintos niveles de la realidad. Es así que “...las cualidades, los movimientos o las modificaciones de estructura en ciertos seres ejercen una influencia sobre el destino de los humanos o son ellos mismos influidos por el comportamiento de estos últimos.” (*ibidem*: 281)

Existe una preocupación constante por el equilibrio entre los elementos que constituyen a los seres para prevenir las intrusiones de elementos provenientes de otros seres o la salida eventual de los componentes internos de la propia identidad.

Los humanos ofrecen un modelo reducido (microcosmos) del mundo (macrocosmos). Las divinidades son objeto de culto mediante ofrendas y sacrificios y poseen espacios de intervención en la esfera de lo humano. No existe solución de continuidad entre el espacio social y el mundo divino. Los segmentos sociales y cósmicos mezclan a humanos y no humanos.

Las cosas son agrupadas en clases de acuerdo a coordenadas temporales y espaciales tales como barrios, orientaciones, calendarios y ciclos de genealogías en donde los ancestros tienen a veces un lugar preponderante.

Las diferencias ontológicas entre los seres son parciales, dado que siempre persisten semejanzas en algunos aspectos a partir de los cuales se establecen correspondencias. Estas correspondencias tienen en ocasiones un carácter binario, en donde la clase constituye una herramienta taxonómica que ordena los seres en función de los atributos que se les otorgan, de manera independiente a su composición ontológica (*ibidem*: 335). Así es como Descola se explica la existencia de la oposición frío/caliente en el ejemplo mesoamericano, como veremos más adelante.

gradual, de manera que se hace posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en una densa red de analogías que unen las propiedades intrínsecas de las entidades distinguidas.” (*traducción mía*)

2.6. El analogismo mesoamericano

Descola elige a Mesoamérica como uno ejemplo que le permite ilustrar a la ontología analogista.³⁰ Para ello analiza las concepciones de los nahuas sobre el cuerpo humano y la persona como expresión de la relación estrecha entre microcosmos y macrocosmos.

Apoyándose en el texto de López Austin sobre las concepciones del cuerpo humano entre los antiguos nahuas (1989), plantea que las distintas entidades que conforman la persona (*tonalli*, *teyolia* e *ihíyotl*), pueden ser ubicadas como interioridades y fisicalidades.³¹

Coloca entonces al *tonalli* -ubicado en la cabeza del cuerpo humano pero también al interior de dioses, plantas, animales y objetos inanimados-, y al *teyolia* -localizado en el corazón y fuente de sensibilidad, memoria, pensamiento y estados de ánimo- en el plano de la interioridad. Por el contrario, el cuerpo (*tonacayo*) y el *ihíyotl* -localizado en el hígado y la bilis- corresponderían al nivel de la fisicalidad de los individuos.³²

No obstante, lo importante para él no es esta clasificación particular de los componentes de la persona náhuatl, sino aquellos aspectos que definen a las ontologías analogistas y que están presentes entre ellos, como sería el hecho de que los individuos están conformados por elementos múltiples cuya coordinación es indispensable para el desarrollo de su naturaleza. Esta diversidad –y la combinación distinta de estos componentes en cada individuo- da como resultado la proliferación de singularidades. En este sentido, observa:

Cette différenciation obsessive s'exprimait chez les anciens Nahuas par une attention constant portée aux disparités entre les humains selon leur âge, leur sexe, leur couleur de peau et leur odeur, les degrés de vigueur et de chaleur, de conformité aux canons de la normalité physique, de vulnérabilité au danger et aux

³⁰ Nos parece importante aclarar que aunque Descola no habla realmente de un ontología “mesoamericana”, sino “mexicana”, su modelo se basa enteramente en las ideas de López Austin, para quien el referente en el que enmarca a los antiguos nahuas y a los grupos indígenas contemporáneos de México es precisamente el de la unidad mesoamericana. En este contexto Descola ilustra sus ideas recurriendo a los mismos ejemplos etnográficos contemporáneos que López Austin extrae de otros grupos del área.

³¹ Habla también acerca de otro elemento, poco claro, que consistiría en el lugar físico y social que corresponde a la identidad de cada persona y señala que este elemento es común a la mayor parte de las sociedades analogistas (*ibidem*: 294).

³² Con respecto al *ihíyotl*, expresa sus dudas para clasificarlo como parte de la interioridad o la fisicalidad, dado que posee características contrastantes. Por una parte carece de materialidad sólida, pero es mucho más concreto que el *teyolia* y el *tonalli*, ya que se trata de una especie de soplo que puede ser percibido después de la muerte y que moldea las características físicas del rostro de las personas. Al final decide clasificarlo como elemento perteneciente al ámbito de la fisicalidad.

attaques de sorciers ou de divinités malveillantes, signes des caractéristiques propres aux constituants de chacun et de la manière dont ils étaient assemblés. (ibidem: 295)³³

En el resto de los seres, señala, la escala de las diferencias está marcada por su distribución a lo largo de la polaridad frío/caliente en la que participan “las plantas, los animales, los minerales, los cuerpos celestes, los alimentos, las enfermedades, las divinidades y otras cosas aún...” (*ibidem*)

En cuanto al “modo de relación”, Descola plantea que las relaciones que predominan en el analogismo son la transmisión y la protección. Ambas son relaciones jerárquicas y unívocas. La transmisión se refiere a las relaciones permanentes que mantienen los vivos con los muertos en razón de la deuda que poseen con respecto a ellos por haber recibido su herencia material, simbólica, etc. Los muertos son convertidos en ancestros y el culto que se les rinde tiene como fin apaciguar su ira. Sin embargo, los propios ancestros se mantienen en deuda con sus ancestros anteriores y esto matiza su dominio sobre los vivos. (*ibidem*: 454)

La protección, por su parte, implica una dominación no reversible e instaura la dependencia entre los dos términos, que establecen relaciones entre distintos niveles ontológicos mediante la duplicación de relaciones asimétricas (*ibidem*: 449). En el caso del analogismo, la protección extiende las dependencias entre vivos y muertos a todos los seres del cosmos (*ibidem*: 546).

Nos parece que este modelo constituye una propuesta innovadora y a la vez fuertemente polémica considerando sobre todo que uno de sus puntos débiles, es que está montada básicamente en un solo autor e incluso en uno sólo de sus textos, como lo es *Cuerpo Humano e Ideología* (López Austin 1989 [1980]). Queda entonces pendiente confirmar si el modelo es efectivamente compatible con los supuestos teóricos de este autor y si el ámbito mesoamericano se caracteriza por ser un área cuya cosmovisión u ontología puede ser definida en primera instancia como una cosmovisión analogista.

Una de las inquietudes manifestadas por algunos especialistas en los foros académicos, ha sido la posibilidad de que la tradición religiosa mesoamericana pudiera ser igualmente asimilada al modelo

³³ “Esta diferenciación obsesiva se expresa entre los antiguos nahuas por una atención constante a las disparidades entre los humanos según su edad, su sexo, su color de piel y su olor, los grados de vigor y de calor, de conformidad con los cánones de la normalidad física, de vulnerabilidad al peligro y a los ataques de hechiceros o de divinidades malignas, signos de características propias de los constituyentes de cada uno y de la manera en que están dispuestos.” (*traducción mía*)

animista. Para escapar a este cuestionamiento, Descola contrapone el caso del nahualismo mesoamericano al de las características distintas que reviste la metamorfosis animista.

No es nuestra intención poner a prueba la pertinencia del modelo de Descola para el área mesoamericana. Sin embargo, deseamos llamar la atención acerca de la posibilidad de hacer coincidir el binomio interioridad/fisicalidad con la dicotomía materia ligera/materia pesada de la propuesta de López Austin.

Nuestro interés se basa en el hecho de que la dicotomía frío/caliente se ubica, en el modelo de este último autor, como un atributo de la materia ligera o materia de los dioses, y si es posible hacer esta equivalencia, como un atributo de la interioridad.

2.6.1. La articulación de los binomios interioridad/fisicalidad y materia ligera/materia pesada

Al examinar los modelos teóricos propuestos por ambos autores, lo que salta a la vista es una perspectiva estructural, englobante y abstracta en el esquema de Descola, en donde el modelo analogista cobra sentido en el marco de una tipología universal más abarcadora. Así, el analogismo se explica por oposición al totemismo y por poseer también características distintas del naturalismo y el animismo.

Sin embargo en su interior queda todo por explorar. Los elementos a los que hace referencia Descola son solamente algunas coordenadas que le permiten establecer correspondencias entre esta sociedad y otras, a las que también clasifica como sociedades analogistas, tales como China, la India y África del Oeste

En el modelo de López Austin está ausente esta visión más amplia, pero tenemos en cambio una plenitud de contenidos que dan cuenta de la enorme complejidad y particularidad de este modelo específico de visión del mundo.

Desde esta perspectiva, es posible pensar estos dos modelos como la contraparte uno del otro: el primero proporcionando un marco estructural que va más allá de las fronteras mesoamericanas; el segundo revelando la singularidad y riqueza de un caso particular en el despliegue de sus significaciones internas múltiples.

Nos parece posible pensar que efectivamente existe una enorme complejidad en las distancias que separan y unen a la vez a los seres que habitan el cosmos mesoamericano, y que ésta puede ser entendida como un ejemplo en donde la “multiplicidad de esencias, de formas y de substancias

separadas por distancias débiles”, es reconstruida “en una densa red de analogías” entre las cuales destacarían la división dual del cosmos (Descola 2006: 288).

Sin embargo, como hemos visto en el Capítulo 2, la clasificación dualista no es sino el punto de partida en el pensamiento mesoamericano. Existen otros principios organizadores numéricos básicos. El modelo es mucho más complejo de cómo Descola lo presenta y aquí es en donde el modelo de López Austin ocupa su lugar.

Con respecto a la articulación entre ambas perspectivas, nos parece que una bisagra clave es la posibilidad de hacer coincidir el binomio interioridad/fisicalidad de Philippe Descola con el binomio materia ligera/materia pesada de López Austin, ya que ambos se encuentran en el centro de sus respectivas propuestas para comprender la naturaleza del cosmos mesoamericano.

El binomio interioridad/fisicalidad intenta sustituir al binomio naturaleza/cultura sobre la base de su existencia universal en todas las culturas; el binomio materia pesada/materia ligera, en cambio, tiene un ámbito de operación restringido al área mesoamericana, con un contenido específico que se refiere sobre todo a la combinación de una materia perceptible a los sentidos, mortal y característica del mundo de los hombres, y una materia imperceptible de origen divino. La fisicalidad podría ser equiparable a la materia pesada hasta cierto punto, aunque esta última comprende algunos aspectos que van más allá del aspecto visible de los seres. Por su parte, la interioridad correspondería con la materia ligera de los seres, que en el mundo mesoamericano está constituida por la materia de los dioses.

El principal problema para efectuar esta equivalencia radicaría en las características sumamente particulares que tendrían la interioridad y la fisicalidad en el caso mesoamericano. Sin embargo ambas perspectivas concuerdan entre sí en este aspecto.

Descola plantea que a diferencia de otro tipo de ontologías en donde la interioridad y la fisicalidad pueden considerarse autónomas ya que delimitan contornos fijos y claros entre los seres –como sería el caso del naturalismo y el animismo–, en el analogismo raramente lo son. En este sentido, advierte: “...mi definición de analogismo como una combinación de diferencia de las interioridades y diferencia de las fisicalidades, no debe tomarse completamente al pie de la letra”, sino como “una manera aproximada de calificar esta abundancia de singularidades más o menos acordadas, que dispersa la evidencia de lo físico y lo moral para asegurar mejor su conjunción.” (*ibidem*: 288) Es así que esta flexibilidad abierta hace posible la aplicación del modelo al ejemplo mesoamericano.

Hablando acerca de los componentes anímicos de los nahuas antiguos, Descola hace referencia a la enorme diversidad de las entidades que conforman a los seres y a las infinitas posibilidades de combinaciones que dan como resultado seres humanos y no humanos de un carácter único.

Más allá de esto, López Austin nos habla acerca de que la inmensa variedad de los seres que pueblan el mundo se corresponde con la diversidad de los dioses, cuya característica es precisamente la de ser múltiples y distintos (López Austin 1994: 25).

Esta naturaleza les permite además dividirse, reintegrarse, separar sus componentes y agruparse en un nuevo ser, de manera que pueden estar simultáneamente en múltiples lugares distintos y transformarse cíclicamente (*ibidem*). Existe una “coesencia” e intercomunicación entre ellos y como un reflejo de lo mismo, cada ser es entonces “un cambiante microcosmos sumergido en el devenir. Todo se encuentra en el complejo de sus entidades anímicas. Su interioridad invisible es un verdadero mosaico de esencias.” (*ibidem*: 35)

De acuerdo con este análisis, consideramos que en principio es posible articular las oposiciones interioridad/fisicalidad y materia ligera/materia pesada y a partir de ahí entender a la polaridad frío caliente no sólo como un atributo de la materia ligera como sostiene López Austin, sino a la vez como una propiedad de la interioridad de los seres propuesta por Descola.

2.7. Lo frío y lo caliente en el analogismo mesoamericano

Aterrizando en el debate sobre el origen de la clasificación frío/caliente, Descola considera más convincentes los argumentos sobre el origen prehispánico que sobre el origen europeo (2006: 305). Uno de sus argumentos principales es la existencia de esta dualidad en regiones del mundo que no fueron influenciadas por los principios de la medicina hipocrática, tales como África del Oeste, China y el sistema ayurvédico en India. Un segundo planteamiento introduce una nueva línea de argumentación en esta vieja discusión. Sostiene así que:

Si l'on admet que les grandes classifications inclusives au moyen de paires de qualités sensibles sont l'un des traits les plus typiques des ontologies analogiques, alors la controverse quant à l'origine de la polarité chaud/froid paraîtra bien vaine. Il s'agit simplement ici d'une coïncidence partielle –la dichotomie du sec et de l'humide n'ayant pas fait souche en Méso-Amérique indigène- entre deux

modes de classement similaires car nés tous deux dans des contextes analogiques comparables, quoique géographiquement séparés. (ibidem: 306)³⁴

En efecto, Descola plantea que la clasificación frío/caliente es una de las respuestas que los colectivos analógicos han brindado a la necesidad de establecer encadenamientos sistemáticos al interior de sociedades caracterizadas por la concepción de un cosmos compuesto por seres y elementos heterogéneos, singulares, dinámicos y cambiantes. Este tipo de correspondencias abarcadoras están ausentes, afirma, en los colectivos totémicos y anímicos.

En este sentido, los ejes frío/caliente y seco/húmedo se constituyen como los índices más inmediatos para identificar una ontología analógica (*ibidem* 303).

Más allá de las características etnográficas que la polaridad frío/caliente reviste, Descola intenta destacar que lo frío y o caliente funcionan “como parámetros polivalentes que permiten al mismo tiempo estructurar el mundo en una taxonomía de lo idéntico y lo diferente y definir posiciones relativas y coyunturales a fin de orientar la acción.” (*ibidem*: 304)

Aclara también que esta dualidad no es sino “una herramienta taxonómica poderosa para subsumir las cualidades reconocidas a las entidades en donde la composición ontológica permanece independiente de los indicadores empleados para ubicar estas entidades en una u otra rúbrica.” (*ibidem*: 315-316)

Correlativamente, menciona que no hay testimonio de una polaridad frío/caliente en la Australia totémica ni en otras regiones animistas tales como Siberia, la América subártica o el Amazonas indígena.

Concluye así que la clasificación frío/caliente es “un mecanismo siempre disponible de reducción de singularidades”, que surge solamente como sistema clasificatorio englobante “cuando las clases de diversificación ontológica son tales que las nomenclaturas especializadas no logran más ordenar lo real para el pensamiento y la acción, y que un principio más general se hace necesario a fin de asegurar la integración de los diferentes dispositivos de clasificación.” (*ibidem*: 307)

³⁴ “Si se admite que las grandes clasificaciones inclusivas por medio de pares de cualidades sensibles son uno de los rasgos más típicos de las ontologías analógicas, entonces la controversia en cuanto al origen de la polaridad caliente/frío parecerá vana. Se trata simplemente aquí de una coincidencia parcial –la dicotomía de lo seco y lo húmedo no ha sido registrada en la Mesoamérica indígena- entre dos modos de clasificación similares, nacidas ambas en dos contextos analógicos comparables, aunque geográficamente separados.” (*traducción mía*)

Aunque esta perspectiva nos parece en términos generales muy sugerente como marco conceptual para entender la naturaleza de la polaridad frío/caliente en Mesoamérica y a partir de ahí en la Chinantla Alta, creemos también necesarias una serie de precisiones y correcciones, dado que López Austin ha profundizado sus ideas en torno al tema en obras no consideradas por Descola, entre las que destacan *Los mitos del tlacuache* (López Austin 2006 [1990]) y particularmente *Tamoanchan y Tlalocan* (López Austin 1994).

2.7.1. Algunas precisiones a partir de los planteamientos de López Austin

Consideramos que la importancia de la polaridad frío/caliente se encuentra sobrevalorada en el pensamiento de Descola, ya que para López Austin –y es fundamentalmente en las ideas de este autor en las que el primero basa su análisis–, no constituye la oposición dominante en el pensamiento dual mesoamericano. Las dos mitades en que se divide el cosmos poseen una dimensión polivalente en donde lo frío y lo caliente constituyen únicamente una de sus expresiones. Es solo en el ámbito de la medicina en donde ocupa el primer plano (López Austin 2006: 231).

Dado que no existe hasta ahora ningún registro etnográfico o histórico acerca de un concepto que englobe la totalidad de las polaridades que conforman este universo mental dicotómico, López Austin recurre a una representación abstracta para ilustrar esta idea:

Podemos suponer la creencia en una cualidad esencial x y en una cualidad esencia y. La primera puede presentarse (dependiendo de los seres a los que caracteriza o de las relaciones en las que éstos se encuentran) como masculina, caliente, superior, luminosa, meridional, etcétera, mientras que la segunda, correlativamente, podrá ser femenina, fría, inferior, oscura o septentrional. (López Austin 2006: 224)

Existe sin embargo, afirma López Austin, un morfema en el náhuatl del siglo XVI que es el más cercano a esta posibilidad. Se trata del morfema *námic*, del cual se desprenden abundantes términos compuestos. (*ibidem*: 225)

Tal vez sea ésta la principal diferencia entre ambos autores. De un lado, Descola otorga prioridad a la oposición frío/caliente no sólo en el sistema médico, sino como una polaridad que opera en todos los ámbitos y que engloba y otorga sentido a las innumerables diferencias de grado que existen entre los seres, tanto al nivel de la fisicalidad como de la interioridad; del otro, López Austin restringe su posición dominante al ámbito de la medicina.

En el caso de Santiago Comaltepec, esto es evidente si tomamos en cuenta que las referencias a la polaridad frío/caliente se hacen constantes cuando sus habitantes hablan acerca del cuerpo y los estados de salud y enfermedad. Sin embargo la idea de la multiplicidad de estados, procesos e interrelaciones que afectan a la naturaleza de todos los seres, nos parece una idea clave en el análisis de esta dicotomía.

López Austin coincide con esto cuando señala una serie de características con respecto a las manifestaciones concretas que reviste el pensamiento dual -si bien no la dicotomía frío/caliente de manera particular, aunque también pueden aplicarse a ella-, como son: a) que no hay seres que manifiesten propiedades puras, sino propiedades dominantes en el seno de una naturaleza de carácter mixto; b) que las categorías clasificatorias no necesariamente hacen referencia a cualidades sensibles o perceptibles de manera directa -tales como la temperatura; c) que éstas funcionan tanto en términos absolutos como en términos relativos; y d) que aunque los seres posean una naturaleza esencial predominante, poseen también otras cualidades que los conforman y que pueden variar en proporción y distribución, lo cual hace que sean susceptibles de cambiar de naturaleza -o del grado de pertenencia a ella- a lo largo de su existencia (López Austin 2006 [1990]: 224, 226).

En términos metodológicos, nos parece que esta idea reafirma la pertinencia de abordar el análisis de la clasificación frío/caliente desde una perspectiva estructural, como lo hemos planteado. Nos parece indispensable tomar en cuenta la interrelación de la amplia gama de variables que intervienen en el sistema y de abandonar la perspectiva superficial que caracteriza a muchos estudios sobre el tema, en donde es común la elaboración de listados en los que las cosas son clasificadas en uno u otro polo de la dicotomía, de acuerdo a un criterio único en donde es difícil descubrir relaciones lógicas que explican el sistema como totalidad.

Esta premisa posee un papel clave en la metodología del registro etnográfico que hemos utilizado para esta investigación, como se verá más adelante.

BREVE RECAPITULACIÓN DE LA PRIMERA PARTE

Después de este recorrido teórico, nos parece importante hacer una breve recapitulación con el fin de definir la ruta siguiente a partir de las conclusiones a las que hemos llegado, tanto en términos de las premisas que orientarán el análisis de la información etnográfica que en seguida se presenta, como de nuestras principales preguntas de investigación.

Tomaremos como premisas teóricas y metodológicas que las clasificaciones constituyen sistemas de nociones jerarquizadas unidas entre sí por relaciones lógicas, coherentes y sistemáticas. A partir de aquí nos propondremos indagar los principios lógicos que rigen el sistema frío/caliente en Comaltepec.

En nuestra orientación metodológica tomaremos en cuenta que el pensamiento chinanteco comparte con el resto de las sociedades de tradición religiosa mesoamericana un “núcleo duro” de una cosmovisión con significados comunes. Sin embargo, reconocemos la existencia de diferencias regionales y locales y la riqueza etnográfica que pueden aportar cuando se otorga primacía a los datos sobre el modelo.

Después de analizar las coincidencias entre el modelo de López Austin y el de Descola, consideramos que es posible articularlas desde el punto de vista de las dicotomías interioridad/fisicalidad y materia ligera/materia pesada. Partiremos de ellas para hacer una breve descripción sobre los seres del cosmos.

Hemos resumido las ideas principales de López Austin y George Foster en el debate que sostuvieron a finales del siglo pasado. Nos interesa ahora hacer hablar a la información etnográfica para posicionar nuestra investigación en el marco de esta discusión.

PARTE II: EL REGISTRO ETNOGRÁFICO

Esta segunda parte está dedicada a desplegar los resultados etnográficos de este trabajo con el fin de demostrar las hipótesis principales que nos hemos propuesto investigar.

En primer lugar, que la polaridad frío/caliente no posee en Comaltepec un carácter aislado, sino que forma parte de un conjunto de oposiciones que expresan una concepción dual del cosmos enmarcada en la tradición religiosa mesoamericana.

Como consecuencia, que no puede afirmarse que esta clasificación opera únicamente al interior del sistema médico clasificando alimentos, enfermedades y remedios, sino que cubre también otro tipo de elementos tales como plantas en general, animales, seres numinosos y elementos de la geografía cósmica, todos los cuales constituyen seres que participan de la materia divina y que poseen intencionalidad y subjetividad propias.

De ello se deriva que el sistema frío/caliente no posee un carácter naturalista, como Foster le atribuye, ya que todos estos seres participan en la dinámica de las fuerzas frías y calientes del cosmos y de manera específica en los procesos relacionados con la salud y la enfermedad.

En segundo término, que el principio básico de la clasificación frío/caliente en Comaltepec es la presencia de calor solar y humedad en las cosas y que la complejidad del sistema deja también fuera de lugar la hipótesis de Foster en el sentido de que el criterio explicativo de la clasificación es la transmisión generacional y los efectos de enfriamiento o calentamiento en el cuerpo que apoyarían el origen en la doctrina humoral.

El capitulado de esta segunda parte se inicia con la información sobre el contexto etnográfico en el cual se desarrolló este estudio: la región de la Chinantla y más específicamente de la Chinantla Alta. El apartado incluye también una breve descripción de los estudios antropológicos que se han desarrollado en la zona. Tal vez esta parte podría ocupar menos líneas, pero consideramos que una exposición un poco más extensa se justifica por la escasez de los estudios en la región.

En seguida iniciaremos un recorrido etnográfico que explora la naturaleza de los seres que pueblan el cosmos en Comaltepec a partir de las oposiciones interioridad/fisicalidad y materia ligera/materia pesada. En términos lógicos este paso nos parece indispensable antes de adentrarnos, en el siguiente capítulo, en la atribución de una naturaleza fría o caliente a los seres y en los principios que estructuran este sistema clasificatorio.

Es necesario recordar que esta investigación está diseñada en dos etapas y que en esta primera fase nos limitaremos al análisis de la lógica cognitiva del sistema de clasificación y los principios que lo estructuran sin entrar todavía en la dinámica salud/enfermedad, en la cual la dicotomía frío/caliente posee una preponderancia fundamental.

De acuerdo con lo anterior el capítulo 5 entra de lleno en el tema de este trabajo. En él revisamos la aplicación de la clasificación frío/caliente a los seres previamente caracterizados y exploramos los principios que fundamentan el sistema clasificatorio.

Dado que uno de ellos es el de la polaridad agua-tierra/calor solar, el capítulo 6 intenta demostrar que lejos de constituir datos ambientales, estos elementos ocupan un lugar especial en la composición del cosmos en Comaltepec y desempeñan un papel importante en la vida ritual de la localidad.

Finalmente haremos una serie de propuestas teóricas sobre la naturaleza del sistema clasificatorio frío/caliente en el marco de la discusión con George Foster, López Austin y Philippe Descola y presentaremos una ruta inicial para el desarrollo de la siguiente fase de investigación.

CAPÍTULO 3. Contexto etnográfico

3.1. La Chinantla

Esta área se encuentra ubicada en el extremo noreste del estado de Oaxaca. Comprende una parte alta ubicada en la Sierra de Juárez y áreas más bajas a lo largo de la cuenca del río Papaloapan en su trayecto hacia el Golfo de México. Se trata de una región con una extraordinaria diversidad biológica y una enorme riqueza de recursos naturales selváticos.

La geopolítica del territorio comprende parte de los distritos de Tuxtepec, Choapam, Ixtlán y Cuicatlán,³⁵ 14 municipios y aproximadamente 258 localidades (De Teresa 1999: 126). Habitada por chinantecos, limita al norte con la región mazateca, al noreste con población mestiza de Tuxtepec y del estado de Veracruz, al oeste con los cuicatecos y al sur y sureste con los zapotecos.

³⁵ El municipio de Atlatlauca, ubicado en el distrito de ETLA, no está contabilizado aquí. Se trata de un asentamiento constituido por un grupo de chinantecos de la zona serrana que emigraron a esa zona y cuyo contacto con su lugar de origen fue interrumpido. Este hecho les ha otorgado un desarrollo independiente, por lo que algunos estudios sobre la Chinantla lo consideran como un grupo aparte.

Los chinantecos son un grupo que ha compartido un origen, una lengua, una historia y un territorio comunes a lo largo de aproximadamente 3,500 años, cuando el idioma chinanteco se desprendió del otomangue de manera paralela al zapoteco y el mixteco (Barabas y Bartolomé 1990: 5). Aunque es difícil hablar de que constituyan una cultura en términos genéricos, existen una serie de regularidades normativas, “habitus” y representaciones colectivas que permiten identificarlos como un grupo que comparte una serie de elementos culturales distintivos (Bartolomé *et al.*: 2003: 77). Incluso, como sostiene De Teresa (1999: 126), del mosaico de grupos indígenas que habitan el estado de Oaxaca, el de los chinantecos es uno de los que mejor han logrado conservar su coherencia interna, principalmente debido a la unidad lingüística y territorial que ha mantenido desde la época prehispánica hasta nuestros días, tal vez favorecida por el tipo de relieve de la zona, caracterizado por barreras montañosas extremadamente elevadas en su contornos.

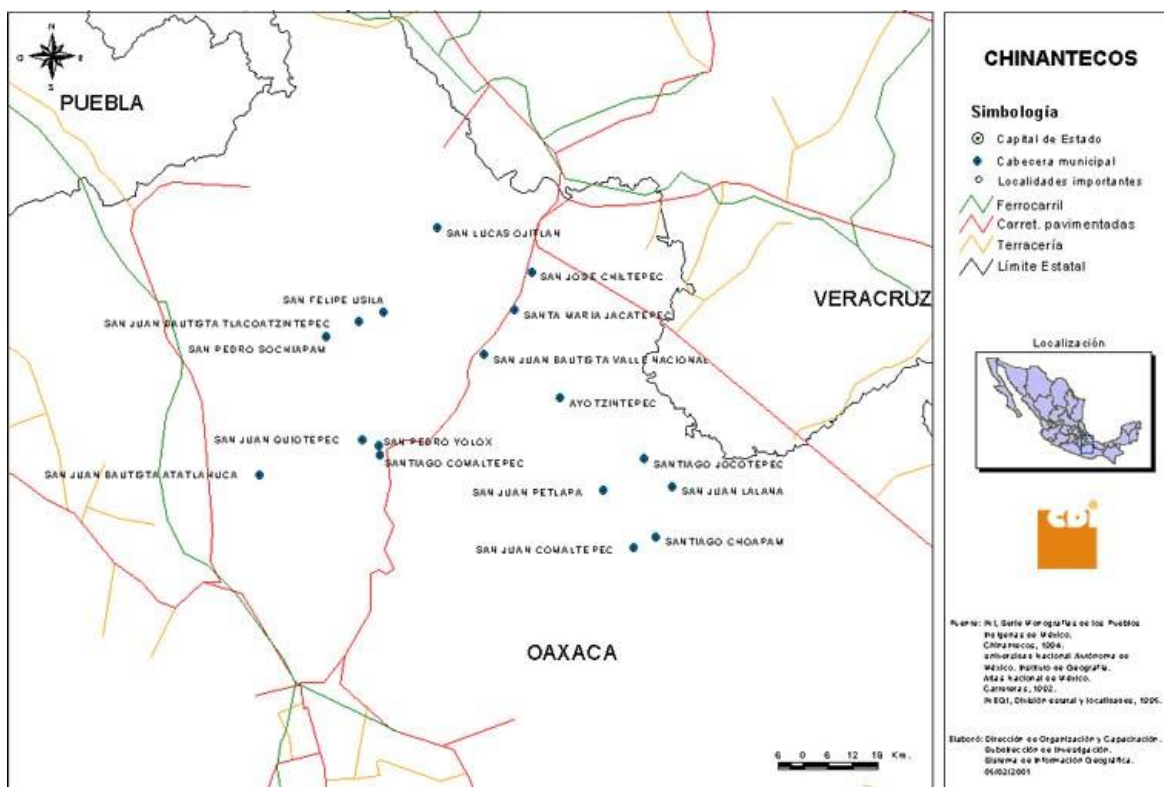
Es probable que se deba también a esta razón el hecho de que la Chinantla ha sido una región para la cual existen pocos registros históricos y etnográficos y enormes lagunas en la reconstrucción de la trayectoria de sus habitantes.

A principios de la década de los sesentas del siglo pasado, el historiador Howard Cline (1961) elaboró una reseña de los estudios disponibles para el área hasta esa época.

Según este autor, la primera descripción etnográfica significativa pertenece a Mariano Espinosa (1961 [1910]), un profesor rural de Tuxtepec que recorrió el área recogiendo testimonios orales y documentos históricos importantes. Su trabajo es comparable con el de los cronistas del siglo XVI por contener información valiosa de primera mano, al mismo tiempo que abundantes afirmaciones de dudosa veracidad (Cline 1961).

Durante las décadas de 1930 y 1940, un equipo de investigación a cargo de Roberto Weitlaner se internó en la sierra a caballo y efectuó las primeras exploraciones de reconocimiento lingüístico y etnográfico en la Chinantla. En él participaron también Irmgard Weitlaner, Carlo Antonio Castro, y Bernard Bevan, entre otros.

Como producto de estas incursiones fueron publicadas una serie de etnografías sobre la Chinantla Baja, principalmente en el área de Ojitlán y Usila (Irmgard Weitlaner 1936; Roberto Weitlaner y Castro 1954; Roberto Weitlaner y Howard Cline 1969; Roberto Weitlaner 1973). Estos trabajos fueron considerados por Cline como el punto de partida de la investigación moderna en esta región (Cline 1961: 18).



FUENTE: www.e-indigenas.gob.mx

Por su parte, Bernard Bevan publicó en 1938 el informe más extenso resultado de estas expediciones (1987 [1938]). Desafortunadamente, el carácter de este texto es más el de un escrito de viajero que el de un texto antropológico, además de que permaneció incompleto debido a que el segundo volumen nunca se publicó (Cline 1961: 20).

Otro de los resultados de estas exploraciones fueron las primeras anotaciones de carácter arqueológico, basadas principalmente en los hallazgos de cerámica prehispánica, y en los análisis estilísticos comparativos de las mismas llevados a cabo por el equipo de Weitlaner (Weitlaner y Castro 1973). Otras contribuciones del mismo tipo para esa época fueron las de Agustín Delgado (1956) y del propio Howard Cline (1959).

A partir de estos materiales, así como de evidencias arqueológicas posteriores, Barabas y Bartolomé infieren que el área estuvo bajo la influencia de la cultura olmeca durante el período preclásico, y que durante el clásico y el posclásico se mantuvo bajo el predominio cultural de los mixtecos. Afirman también que evidencias arqueológicas posteriores referentes a este último

periodo, demuestran la existencia de ciudades-estado en el área de Tuxtepec y Ayotzintepec (Barbas y Bartolomé 1990: 6).

De acuerdo con la reconstrucción de Mariano Espinoza a la cual hemos hecho referencia (1961 [1910]), la Chinantla fue fundada hacia 1110 por un rey llamado *Quia-na*. Con los mexicas, el nombre se transformó en *Quinan* y al unirse con el adverbio locativo *tlán* se transformó en *Quinantlán*. Con los españoles, quedó convertido en Chinantla.³⁶

El periodo entre 1100 y 1300 corresponde con el desarrollo de las ciudades-estado en otras partes de Oaxaca. En este sentido, Barabas y Bartolomé afirman: “No sería extraña entonces la existencia de un proceso regional de unificación política, que abarcaba todos los pueblos que hablaban variantes de un mismo idioma y que compartían una misma cultura.” (1990: 16)

Los testimonios recogidos por Espinosa aseguran que hacia el año 1300, la región se dividió en el señorío de la Gran Chinantla, hoy conocida como la Chinantla Baja, y el señorío de la Chinantla Pichinche, con capital en Yolox y ubicado en la Sierra de Juárez. Hacia 1435 la Chinantla Pichinche se dividió a su vez como resultado de conflictos internos. Parte de su población emigró para fundar el señorío de Usila, con cabecera en Yoloxinequilla-Tepetotutla, a lo largo del río del mismo nombre, así como del río Santo Domingo y sus tributarios. Otro grupo emigró de Chiltepec, en las tierras bajas, hacia el sureste, para formar el grupo chinanteco del distrito de Choapam. Este grupo es conocido como el de los “Guaticamanes”. Cuando llegaron los españoles existían aún estas divisiones (Bartolomé y Barabas 1990: 67-68).

Las principales fuentes de la época de la conquista y el siglo XVI consisten en las descripciones de de Bernal Díaz del Castillo (2006 [1632]); en algunas referencias incluidas en el *Códice Mendocino* (Del Paso y Troncoso 1925 [1579]); y en la *Relación de la Chinantla*, y la *Relación de Usila*, ambos documentos elaborados en 1579 y publicados por Francisco del Paso y Troncoso (1905).³⁷

Estos manuscritos documentan, entre otras cosas, la dominación de Moctezuma a la que los chinantecos estuvieron sometidos desde mediados del siglo XV, a raíz de la cual estaban obligados a rendir tributo en riquezas materiales y soldados, así como a participar en algunas ceremonias

³⁶ Otra interpretación sugerida por Rosendo Pérez (1956) y basada en el Códice Mendocino, afirma que *Chinantlam* se refiere a "un lugar o tierra cercada". En la Relación de la Chinantla, se especula que significa "lugar cercado de pueblos y serranías", refiriéndose al pueblo de Chinantla (Bartolomé y Barabas 1990: 66).

³⁷ Una reproducción textual de la *Relación de Ucila* y la *Relación de la Chinantla* puede encontrarse en Bernard Bevan (1987 [1938]: 197 y 205).

religiosas. Recogen también descripciones de ceremonias nativas en templos y cuevas en honor de las deidades locales.

Aunque los chinantecos conservaban cierta independencia política de los mexicas, se aliaron con los primeros españoles que llegaron al área para escapar de la sujeción de Moctezuma y lograron derrocar a la guarnición que controlaba la zona desde Tuxtepec. Durante los primeros años de la conquista, los españoles se dedicaron a despojarlos de las mismas riquezas que beneficiaban anteriormente a los mexicas, pero el saqueo fue mucho más profundo. Como consecuencia de ello y de las epidemias que los europeos trajeron consigo, la población disminuyó en un 90%, razón por la cual la administración colonial se dedicó a congregar a los núcleos sobrevivientes en nuevos asentamientos (Barabas y Bartolomé 1990: 23-24). Esta política fue intensificada en los inicios del siglo XVII. Fue en ese contexto que en 1603 surgió la congregación de Santiago Comaltepec.

La evangelización se inició temprano, a mediados del siglo XVI, con la fundación de un monasterio dominico en Villa Alta, en territorio zapoteco. La penetración de los dominicos en la Chinantla fue descrita por Francisco de Burgoa (1934 [1670, 1674]). Su testimonio es la fuente principal para la época colonial de la Chinantla, aunque sus narraciones cubren únicamente a la zona cercana a Villa Alta, en donde estaban instalados los dominicos, ya que fue la Iglesia secular la que se encargó de la evangelización del resto de la región chinanteca (Cline 1961: 32).³⁸

A principios del siglo XVIII destaca la *Doctrina Chinanteca* de Nicolás de la Barreda como fuente histórica eclesiástica para esa época (De la Barreda 1960 [1730]). Aunque se trata de un documento religioso, la *Doctrina* contiene también información lingüística valiosa y algunas anotaciones de carácter histórico y etnográfico, si bien desde la perspectiva particular de un clérigo.

Cabe señalar el papel de enorme importancia que ha tenido la obra de Howard Cline en el rescate, el análisis y la difusión de las fuentes históricas sobre la Chinantla. Sus principales aportaciones fueron publicadas entre 1946 y 1969. Hay que añadir que Cline ha sido de los pocos investigadores contemporáneos a Weitlaner que hizo investigación en la Chinantla Alta. Este investigador estableció su base de estudio en Yolox, desde donde llevó a cabo registros históricos y etnográficos durante 1948 y 1949.

Una de las aportaciones importantes de todos estos investigadores, incluyendo a Mariano Espinosa, fue la recuperación de una serie de lienzos conteniendo pinturas de los siglos XVI y XVII,

³⁸ No obstante, Comaltepec, muy lejos de Villa Alta, adoptó la Virgen del Rosario, una de las vírgenes más promovidas por esta orden.

consistentes en mapas antiguos de los pueblos, como son el Lienzo de Chinantla, el Mapa de Chinantla, el Mapa de Yetla, el Lienzo de Tlacoatzintepec y en la parte alta, el Lienzo de Yolox.³⁹ Otra aportación importante por parte de la expedición de Roberto Weitlaner fue haber encontrado un calendario chinanteco –de carácter agrícola- en el área de Valle Nacional.⁴⁰

Aunque filtradas por intereses religiosos, destacan en el terreno lingüístico las aportaciones del Instituto Lingüístico de Verano, que ha producido abundantes materiales sobre la lengua chinanteca.

No existe un acuerdo con respecto a las subdivisiones lingüísticas en la Chinantla, además de que los criterios para dividir internamente el área han sido muy diversos. Bernard Bevan (1987 [1938]: 20) propuso originalmente la división de los chinantecos en cuatro grupos: los *hu-me*, habitantes originales de la Chinantla Grande, alrededor de Yetla y Valle Nacional; los *dza - mi*, en la parte alta de la sierra (o Chinantla Alta); los *wah-me*, en el área de Lalana y Petlapa y el grupo de Usila, Ojitlán, Tlacoatzintepec y Sochiapan, hacia el occidente. Posteriormente, Weitlaner y Cline añadieron una nueva división al agrupar a Usila y Ojitlán en un grupo y a Tlacoatzintepec y Sochiapan en otro (Weitlaner and Cline 1969: 529).

Bartolomé y Barabas no están de acuerdo en hacer estas clasificaciones debido a que están fundamentadas en la autodenominación y en las fronteras de comunicación impuestas por las barreras montañosas, pero no tienen una correspondencia con las variantes dialectales y afirman que estudios lingüísticos más recientes reconocen la existencia de 14 grupos dialectales (Bartolomé y Barabas 1990: 15).

Bajo la misma salvedad, de Teresa reporta el registro de ocho macro variantes del idioma chinanteco en la región (de Teresa 1999: 130):

- 1) Valle Nacional
- 2) Lalana
- 3) Ojitlán
- 4) Usila
- 5) Tlacoatzintepec
- 6) Yolox
- 7) Sochiapan
- 8) Tectitlán

³⁹ Un análisis de los mismos fue publicado en Cline 1961. Recientemente, en el 2005, un mapa de San Pedro Tlatepusco fue encontrado por Daniel Oliveras en la agencia municipal de San Felipe de León.

⁴⁰ Schultz encontró otra versión de este calendario en 1950 en Lalana (Schultz 1950)

Otro tipo de segmentación se fundamenta en los pisos ecológicos y divide la totalidad de la región en Chinantla Baja, Chinantla Media y Chinantla Alta (*ibidem*: 127).

Una división similar en estos tres tipos de regiones ha sido propuesta un poco más recientemente de acuerdo a criterios lingüísticos, ecológicos y culturales (Bartolomé *et al.* 2003: 57). La diferencia es que los municipios quedan repartidos de distinta manera en las tres áreas.

Con respecto a la Chinantla Alta, Cline registró en 1969 algunas particularidades que lo llevaron a considerar que esta zona había desarrollado una “subcultura” propia al interior de la región en su conjunto (Weitlaner y Cline 1969: 551).

Por su parte, los chinantecos no se reconocen como tales ni reconocen tampoco este tipo de subdivisiones atribuidas por los especialistas. Por el contrario, poseen criterios de identidad propios ya que se autodesignan y son designados por lo demás con términos específicos que hacen referencia a la geografía o a rasgos particulares (Bartolomé *et al.* 2003: 65).

Sin embargo sí poseen un sentido unitario de pertenencia, ya que se reconocen a sí mismos como *dzä jmiih* o *dzä jujmi* –“gente del idioma” en la variante dialectal de Yolox, o “gente de palabra” en la de Ojitlán, y reconocen también la existencia de “una noción de origen común.” (*ibidem*: 59) Se trata entonces de un mismo grupo etnolingüístico, pero que presenta distintas configuraciones regionales.

En lo que se refiere a las investigaciones antropológicas de finales del siglo XX y lo que va de este milenio, éstas han tendido a concentrarse de manera particular en la Chinantla Media y Baja. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (1990) publicaron una etnografía de dos volúmenes enfocada principalmente al tema de la relocalización masiva de la población de Ojitlán y Tlacoatzintepec por motivo de la construcción de la Presa Cerro de Oro, así como otra serie de materiales. Recientemente publicaron una síntesis sobre los chinantecos al interior de un texto más amplio sobre las etnias en Oaxaca, en la que participan también Pedro Hernández y Bartola Morales. En ella incorporan por primera vez a la Chinantla Alta (Bartolomé *et al.* 2003).

Otra fuente de abundantes estudios ha sido un equipo multidisciplinario de investigación formado por investigadores y estudiantes que participan dentro del proyecto *Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la Región Chinanteca de Oaxaca*, financiado por el CONACYT. La primera fase del proyecto se inició en 1994. Los temas de investigación, como su nombre lo sugiere, están enfocados principalmente hacia la ecología y el desarrollo económico y político. Los

materiales producto de estas indagaciones, en el ámbito de la antropología, consisten en múltiples reportes académicos de investigación por parte de estudiantes del programa de posgrado de la UAM-Iztapalapa, así como en algunas tesis de doctorado. Estos trabajos han sido desarrollados principalmente en la Chinantla Media y Baja.

En 1997, el equipo participante en la segunda fase del proyecto levantó una encuesta de entorno socioeconómico en 235 localidades de la región. Un resultado preliminar de la misma fue la publicación del artículo “Población y recursos en la región chinanteca de Oaxaca”, por Ana Paula de Teresa (1999), al que hemos hecho referencia. En fechas recientes el grupo de estudiantes que participa en este proyecto realizó una estancia de un par de meses en Santiago Comaltepec.

3.2. La Chinantla Alta

Esta área ha sido conocida históricamente como Chinantla Pichinche y actualmente como Chinantla Alta, zona serrana o Sierra de Juárez. Está habitada por el grupo *Dzea – mi* y comprende los municipios de Santiago Comaltepec, San Pedro Yolox y San Juan Quiotepec. Agrupa a alrededor de 6 mil habitantes (4.2% del total de habitantes de la Chinantla), casi todos chinantecos, ya que prácticamente no hay población mestiza en esta área (Bartolomé 2003: 62).

En la Chinantla Alta las investigaciones han sido escasas. Destacan los estudios de carácter histórico de Cline (1955, 1960, 1961b) y las de Arthur Rubel sobre el uso de hongos alucinógenos en las prácticas curativas y de adivinación (1976), el susto (1984), y los servicios médicos (1990).

John Gwalney (1970), un antropólogo afroamericano que padecía ceguera, hizo también un estudio sobre la experiencia de vida de las personas que perdieron la vista en San Pedro Yolox a causa de la onchocercosis.

Stebbins (1984) desarrolló por su parte una tesis de doctorado sobre los servicios de salud en un municipio de la Chinantla Alta al que denomina “Amotepec” (presumiblemente Quiotepec). Carol Browner estuvo en la Chinantla Alta a principios de los ochenta y como resultado de esa investigación publicó por su parte una serie de artículos sobre género, planificación familiar y uso de plantas medicinales en la regulación de la salud reproductiva (Browner 1986a, 1986b, 1989a, 1989b, Browner & Perdue 1988, Browner, Ortíz y Rubel, 1992, Browner & Sargent 1996).

Carol Zabin (1989) desarrolló una investigación sobre economía y desarrollo en Santiago Comaltepec que retomaremos en el siguiente apartado, al igual que algunos de los resultados del estudio etnobotánico desarrollado en este mismo municipio por Gary Martin en 1985 (1996).

Un hecho reconocido es que la Chinantla Alta ha tenido siempre una trayectoria particular, en cierto grado distante de la del resto de la región: más vinculada con los zapotecos vecinos que con el resto de la región chinanteca; con la ciudad de Oaxaca que con Veracruz; con características ecológicas y económicas propias. Sus habitantes hablan una misma variante dialectal. Durante la colonia estuvo más influida por el clero secular que por los frailes dominicos y padeció en mucho menor grado las epidemias que azotaron a la parte baja.

Desde un punto de vista económico la zona de la sierra ha mantenido, desde la Colonia hasta la actualidad, una mayor independencia del desarrollo económico estatal en comparación con la zona baja, que ha sido objeto de inversiones fuertes en cultivos intensivos y en donde la existencia de vías de comunicación hacia los centros comerciales de Tuxtepec, Alvarado y Veracruz, favorecieron el desarrollo agrocomercial desde la época del porfiriato (de Teresa 1999: 132).

A finales del siglo XIX, la construcción del ferrocarril que unía la ciudad de México con Veracruz atrajo la inversión extranjera y facilitó la vinculación de la Chinantla Baja con la economía de mercado. Se crearon plantaciones tabacaleras y haciendas dedicadas al cultivo de productos comerciales para el consumo nacional y la exportación (Bartolomé y Barabas 1990: 80).

La Chinantla Alta, en cambio, quedó marginada de esta efervescencia agrícola y comercial, que por lo demás no representó un beneficio real para los chinantecos, porque su participación estuvo básicamente limitada a emplearse como peones, en muchas ocasiones incluso en condiciones de explotación extrema.

El movimiento económico en la Chinantla Baja fue interrumpido durante los años de la Revolución, pero entre 1920 y 1930 se generó una renovación con el establecimiento de compañías norteamericanas para la producción bananera. (*ibidem*: 81)

Estas diferencias económicas interregionales se vieron reflejadas en una dinámica diferenciada del crecimiento demográfico. Mientras que los municipios de la zona baja tuvieron un incremento poblacional importante a lo largo del siglo XX, en la zona alta el aumento fue mucho menor (De Teresa 1999: 132).

Con respecto al panorama político, la participación de los habitantes de la Chinantla Alta en el movimiento armado de la Revolución fue contradictoria ya que mientras que algunos se incorporaron en las fuerzas revolucionarias, otros lucharon del lado de Porfirio Díaz. (Zabin 1989: 57) En la época previa a la Revolución, la Sierra de Juárez –incluyendo a los zapotecos- había estado controlada por caudillos regionales que mantenían vínculos cercanos con Benito Juárez y posteriormente con Porfirio Díaz. Algunos de ellos llegaron a ser gobernadores de Oaxaca y muchos eran generales cuyo poder tenía como fuente el control militar de la Sierra.

Después de la Revolución estos caudillos vieron reducido su poder al nivel local. En algunos pueblos lograron conservarlo recurriendo a la monopolización de la tierra y al otorgamiento de créditos mediante sistemas de endeudamiento y peonaje. Para ello se valieron de su participación como militares en la confrontación armada, así como de sus alianzas con las autoridades que encabezaban el distrito de Ixtlán. Este fue el caso de Santiago Comaltepec y San Pedro Yolox (*ibidem*: 39).

En 1947 se creó la Comisión del Papaloapan, como parte de una serie de la política gubernamental federal para promover el desarrollo económico del país a través de un esquema de desarrollo regional integrado. El impulso de este proyecto se debió a las severas inundaciones que asolaban las tierras bajas de la cuenca del Papaloapan. Uno de sus proyectos principales fue la construcción de la Presa Cerro de oro. Desafortunadamente, este proyecto tuvo un costo social muy alto, catalogado incluso por Bartolomé y Barabas como un etnocidio, ya que implicó el desplazamiento masivo de aproximadamente 20 mil chinantecos, pobladores del municipio de Ojitlán.

La zona serrana, en cambio, permaneció ajena a este proceso. En este sentido las acciones gubernamentales vinculadas con la Comisión del Papaloapan afectaron de distinta forma a las poblaciones de la Chinantla Alta (*ibidem*: 69). El gobierno apoyó a la Fábrica de Papel Tuxtepec para la extracción de recursos maderables y construyó la carretera Oaxaca-Tuxtepec con la idea de facilitar la explotación y el transporte de la madera. La economía de la Chinantla Alta fue incorporada a la economía nacional a través de la explotación de la madera y la producción de café. En 1956 el gobierno otorgó a la compañía la concesión exclusiva de 139 mil hectáreas de bosques en la Sierra de Juárez, además de otras tantas fuera de esta área. Cinco años después, el gobierno compró la compañía y continuó extrayendo madera hasta 1982, cuando los habitantes de la Sierra de Juárez lograron que la concesión fuera revocada.

3.3. Santiago Comaltepec

El poblado de Santiago Comaltepec es la cabecera del municipio del mismo nombre. Ubicado en la zona montañosa de la Chinantla, se asienta en una pendiente inclinada a una altura de 1,950 metros sobre el nivel del mar. El topónimo náhuatl “Comaltepec” significa “Cerro del Comal”, en cuyas inmediaciones se encuentra asentada la población. El territorio municipal abarca 18,375 hectáreas. Además de la cabecera municipal, comprende también dos agencias de policía: La Esperanza y Soyolapan, así como algunas rancherías muy pequeñas esparcidas en las tierras bajas.

De acuerdo a los resultados que presenta el II Censo de Población y Vivienda (2005), el municipio cuenta con un total de 1,386 habitantes, aunque actualmente atraviesa por un importante proceso de despoblamiento debido a la emigración.

La ecología comprende tres áreas bien delimitadas: una zona templada y alta para el cultivo en los alrededores del pueblo; un área de reserva forestal ubicada a los 2,400 msnm que asciende hasta los 3,000 metros de altura; y una zona tropical que baja hasta los 300 msnm. Numerosas corrientes menores y algunos ríos atraviesan el territorio y forman parte de la cuenca del Papaloapan.

Adaptándose a un medio rico y diverso, la población solía combinar el cultivo de alimentos básicos con el de frutales, tubérculos, bejucos, hortalizas y leguminosas en áreas específicas del territorio.



SANTIAGO COMALTEPEC, OAXACA





Por esta razón los patrones de asentamiento habían sido tradicionalmente muy dispersos. Hoy la mayor parte de los habitantes viven en la cabecera municipal y un número menor habita en las dos agencias mencionadas.

En los alrededores de la cabecera se cultiva principalmente maíz, calabaza y distintas clases de frijol. Se siembran también algunos otros productos –tales como árboles frutales-, aunque en menor cantidad. Los terrenos son accidentados y la tierra pedregosa y poco fértil para la agricultura. Una vez que se han levantado tres cosechas, los terrenos deben dejarse descansar durante varios años.

Anteriormente las casas se combinaban con sembradíos de maíz y los terrenos en los alrededores eran también aprovechados para el cultivo de este grano. Hoy en día existen sólo pocas parcelas en los alrededores del pueblo. Por el contrario, la construcción y ampliación de casas y edificios públicos ha sido particularmente intensa.

Tradicionalmente la gente acudía a las tierras bajas, en donde el trabajo en el campo les representaba menos esfuerzo y les retribuía más. En las últimas décadas la tendencia ha sido hacia el abandono del cultivo, la caza y la cría de animales en las rancharías, actividades que han sido sustituidas básicamente por el trabajo migratorio en Los Ángeles.

Hasta hace dos décadas el café competía en importancia con el maíz y el frijol en las tierras bajas, pero a partir del desplome del precio del grano en 1989 la producción descendió considerablemente. El clima tropical y semitropical es también favorable a la producción de una abundante variedad de frutas, entre las que destacan el plátano y los cítricos. La diversidad biótica en esta área continúa siendo muy rica tanto en flora como en fauna.

La cabecera municipal se encuentra ubicada muy cerca del área de reserva forestal, en donde la madera de pino y encino se explotan colectivamente de manera sustentable y exitosa.

La ladera montañosa de profundos declives sobre la que se ubica Santiago Comaltepec posee un clima templado, con lluvias abundantes durante el verano y una densa neblina y llovizna en invierno, durante el cual la temperatura desciende de manera considerable. En tiempo de secas – de marzo a mayo y de septiembre a noviembre-, la temperatura promedio se mantiene por encima

de los 20°C, lo cual no impide que durante todo el año existan marcados ascensos y descensos en el transcurso del día.

Comaltepec cuenta con un plantel escolar de educación básica, una secundaria y un bachillerato técnico, cuya reciente apertura ha atraído a jóvenes de los municipios contiguos que anteriormente acudían a estudiar a Ixtlán, hecho que ha beneficiado de alguna manera a la economía local. Posee también un albergue para niños con escasos recursos, muchos de ellos provenientes de poblados vecinos.

La población tiene acceso a los servicios médicos locales del Centro de Salud de la SSA. La cobertura de servicios públicos incluye electricidad, agua potable, alumbrado público, drenaje urbano, recolección de basura y pavimentación. Hay también una cabina telefónica pública y líneas de teléfono particulares, televisión por cable y algunas instalaciones públicas y privadas de servicios de internet.

No hay mercado local, pero existen una docena de tiendas de abarrotes que abastecen los productos básicos.

La cabecera municipal y las rancherías se encuentran comunicadas por caminos de terracería y cuentan con servicio de transporte en las principales localidades. En el poblado de Comaltepec el ayuntamiento posee un autobús propio que anteriormente hacía un recorrido diario a la ciudad de Oaxaca, pero dado que la población ha descendido en los últimos años, actualmente las corridas se hacen sólo en ciertos días de la semana.

El gobierno local está compuesto por las autoridades civiles del ayuntamiento y un sistema de cargos en el que participan los hombres adultos que habitan en el municipio, aunque en años recientes, debido al fenómeno migratorio, las mujeres han empezado a sustituir a sus esposos cuando éstos se encuentran fuera.

Zabin (1989) considera que entre 1940 y 1987, Comaltepec había pasado por tres etapas:

- a) De 1940 a 1959: periodo previo a la construcción de la carretera durante el cual Comaltepec poseía una economía campesina de subsistencia y políticamente dominada por un cacique local que mantenía el monopolio de las tierras, el crédito y el comercio
- b) De 1960 a 1973: se incrementa el grado de integración de la comunidad con la economía nacional e internacional. Hay una declinación del poder del cacique local y se produce una mayor movilidad monetaria con la construcción de la carretera.

- c) Principios de los 70's a 1987: se profundiza la integración económica de Comaltepec. Llegan al pueblo programas agrícolas. El municipio gana la concesión para explotar sus bosques. La crisis de la economía nacional tiene importantes impactos locales: con el incremento en la inflación, la emigración a Los Ángeles se vuelve atractiva por las devaluaciones del peso.

Un hecho importante en la historia de Comaltepec fue ganar un decreto presidencial en 1953 que legitimó los linderos del territorio. El líder en el proceso legal fue un maestro local. A partir de entonces, la educación, la habilidad en el uso del español y la “modernidad” empezaron a ser consideradas como criterios principales de liderazgo y prestigio.

Otro triunfo relevante fue la revocación de la concesión de la papelera Tuxtepec y la creación de una unidad forestal local para la explotación colectiva de la madera.

En las últimas tres décadas se han presentado cambios importantes en todos los ámbitos de la vida local que pueden ser extendidos a la Chinantla Alta en general, la cual comprende los municipios de Santiago Comaltepec, San Pedro Yolox y San Juan Quiotepec.

En este periodo el cultivo agrícola, anteriormente actividad primordial, fue paulatinamente sustituido por la emigración masiva a Los Ángeles y a la ciudad de Oaxaca. Las necesidades y los nuevos intereses económicos trajeron consigo nuevas formas de vida, más acordes con patrones urbanos que con los modelos locales tradicionales. Las viviendas de barro y teja dieron paso a la construcción de enormes casas de material.

La población joven ha sido particularmente sensible a estos cambios. Los niveles de educación son ahora mucho más altos que en épocas anteriores y la cultura local y la permanencia en el poblado al término de la educación media básica o media superior, han dejado de constituir una alternativa para ellos. Consecuentemente, el éxodo anual de jóvenes que terminan la secundaria o el bachillerato técnico en la localidad es particularmente intenso, ya sea para continuar los estudios a nivel universitario en otras partes del país, o bien para trabajar en Los Ángeles.

Esta situación se percibe también en las localidades vecinas, tanto chinantecas como zapotecas e incluso en algunas de ellas con mayor intensidad.

Con respecto a la lengua, los habitantes de Comaltepec comparten la misma variante dialectal prevaleciente en la Chinantla Alta. Como Bartolomé y Barabas lo señalan (2003: 64), ha habido pocos trabajos en torno a la escritura de la lengua en esta área, y recientemente los maestros bilingües han empezado el desarrollo de un alfabeto compartido y propio. Estos esfuerzos han

logrado conformar un alfabeto práctico y es éste el que se utilizará en el presente trabajo para escribir los términos en chinanteco a los que se hace mención a lo largo del texto.

“Caras vemos, corazones no sabemos”
Doña Laura López, Comaltepec

CAPÍTULO 4. Clasificación de los seres en Santiago Comaltepec: elementos para una cosmovisión

Este apartado posee dos finalidades concretas. Por una parte tiene la intención de demostrar que en Comaltepec no existe una categoría nativa equivalente a la de “medio natural”, puesto que las plantas, los animales y los elementos del cosmos constituyen seres personificados con voluntad y subjetividad. En esta tarea nos estaremos apoyando en las categorías de “interioridad” y “fiscalidad” de Descola.

Esta caracterización general nos parece indispensable antes de explorar la clasificación fría o caliente, de carácter más específico, que se atribuye a cada clase.

Con el solo propósito de abundar en la información, nos estaremos apoyando también en algunas narraciones que tuvimos oportunidad de recoger en Comaltepec, sin que su presencia en el texto esté vinculada con fines analíticos. La mayor parte de ellas se incluyen en el Apéndice 2.

Aclaremos también que la información que registra este apartado de ninguna manera es una descripción exhaustiva. Posee un carácter preliminar, ya que versa solamente sobre algunos de los elementos que conforman la visión del cosmos en Santiago Comaltepec y pretende únicamente aportar bases para otorgar un sentido más abarcador a la presencia de la polaridad frío/caliente. Para ello será necesario llevar a cabo una investigación más minuciosa y profunda tanto en Comaltepec como en los municipios vecinos, de acuerdo con nuestro plan para la segunda etapa de este proyecto.

Aclaremos también que no incluye un análisis de las categorías nativas y se basa en informaciones obtenidas siempre en español, pero es nuestra intención profundizar en ella en la siguiente etapa de investigación.

4.1. La diversidad de seres en la Chinantla

En concordancia con la propuesta analogista que plantea Descola para el área mesoamericana, en la Chinantla existe una abundante diversidad de seres con interioridades y fisicalidades distintas. La comunidad de habitantes del territorio de Comaltepec, además de los humanos, incluye también a todo tipo de entidades que al igual que éstos poseen voluntad y personalidad propias pero bajo formas de vida distintas. Destacan los animales, las plantas y en general los elementos que conforman el cosmos, todos ellos hipostasiados en los “dueños”.

Los dueños, los muertos y otro tipo de seres de menor importancia como son los duendes y la *Matlacíhuatl*, son también considerados como *aires*. Se trata de entidades que en ocasiones son vistos con forma humana aunque en realidad no la poseen. Tal vez podría afirmarse que los “aires”⁴¹ constituyen el aspecto espiritual, la “materia ligera”, la interioridad de los seres y las fuerzas cósmicas, ya que en Comaltepec la explicación que brindan cuando hablan de ellos es que no se pueden tocar y que escapan a las limitaciones materiales. Aunque están vinculados con aspectos materiales del cosmos, poseen una independencia mayor con respecto a su fisicalidad que la mayoría de los seres humanos, ya que pueden desplazarse en el espacio y el tiempo y revestir forma humana física. Por ejemplo, el dueño del cerro vive en el interior de la montaña pero puede salir y cobrar apariencia de humano.

Estos seres se encuentran en un tiempo-espacio “otro” o “mundo oculto”, que consiste en una dimensión distinta del mundo cotidiano a la que sólo se accede a través del sueño, la enfermedad, la muerte y los estados alterados de conciencia (Oliveras en prensa).

En este tiempo-espacio *otro*, la interioridad de todos está imbuida de sacralidad en la medida en que reviste una presencia y un poder que van más allá de los límites impuestos por la fisicalidad. Se trata de la “materia ligera” que no es perceptible a los sentidos pero que en circunstancias especiales se revela a los humanos y cuyo contacto accidental, fuera del contexto ritual y de la presencia de un especialista religioso o curandero, puede ocasionarles trastornos, enfermedad y muerte.

⁴¹ La categoría “aire” en la Chinantla es compleja, como sucede en general en el área mesoamericana (ver por ejemplo entre los nahuas a Baez 2009: 83). Su significado es múltiple y contextual. No es mi intención agotarla aquí, dado que se trata de un apartado de carácter introductorio. Me gustaría solamente señalar que hay una distinción básica entre el aire como un ser espiritual, y el aire como fenómeno material capaz de producir efectos nocivos de enfriamiento o calentamiento en el cuerpo de los humanos. En este apartado nos referimos a su carácter personificado.

En una especie de categoría intermedia entre los animales, los aires y los seres humanos, están los “salvajes”, seres de forma humana, pero de mayor tamaño, cubiertos de pelo, que viven desnudos en el monte. Para algunos, se trata de seres con cuerpo material; para otros se trata también de “aires”.

Cabe precisar que cuando los habitantes de Comaltepec hablan acerca de todos estos seres suelen precisar que anteriormente éstos tenían una mayor presencia pero que desde hace mucho tiempo que han dejado de tenerla, como si hubieran abandonado el territorio.

Las abundantes imágenes que posee Comaltepec forman también parte del contingente de seres que habitan el cosmos. Por eso es obligatorio saludarlas una por una cada vez que se entra en la iglesia. Las imágenes son seres cuya naturaleza es esencialmente opuesta a la de los aires: mientras que éstos aparentan poseer un cuerpo, las imágenes esconden una subjetividad particular detrás de una apariencia puramente material y mantienen relaciones permanentes con los habitantes del pueblo.

A continuación se presenta una síntesis de las principales características de cada uno de estos seres. Aunque podría parecer que estos apartados se desvían del tema de investigación, su importancia radica en que tales entidades entran también en el juego clasificatorio de lo frío y lo caliente, como se verá en el capítulo siguiente.

4.2. Los seres humanos

En el caso de los seres humanos, el aspecto material del cuerpo -o la fisicalidad- está denotada por el término *ngo taan*, que se refiere a la carne y los huesos. La interioridad está constituida por la entidad anímica denominada *hmguii*. La traducción más cercana al español es la de “un aire en la sangre”: *hm*, significa sangre y *guii* puede traducirse como aire o espíritu. Esto es importante en la medida en que la categoría “aire” tiene una dimensión ontológica. También se refieren a ella como la “fuerza” o el “valor”.

Aunque fundamentalmente se encuentra ubicada en el corazón, la sangre la distribuye en todo el cuerpo. La idea de que “el valor” está ubicado en la sangre se relaciona estrechamente con la técnica de pulsación mediante la cual los especialistas locales “hablan con la sangre” y diagnostican los padecimientos de los enfermos. En este sentido, no tiene una ubicación fija o precisa, como sería el caso entre los nahuas, para quienes el *tonalli*, el *yolo* y el *ihíyotl* se encuentran ubicados en el cerebro, el corazón y el hígado respectivamente (Signorini y Lupo 1989).

Algo que destaca en el caso de los seres humanos es que no todos tienen el mismo tipo de interioridad. Algunos de ellos poseen características excepcionales, como tener dos entidades anímicas o “dos corazones”: uno “bueno” y otro “malo”. Estos seres son considerados brujos o *nahuales* y tienen la capacidad de convertirse en animales y de ocasionar daño, ya sea de manera directa o recurriendo a entidades del mundo espiritual.⁴²

4.3. Plantas y animales

Aunque se considera que las plantas poseen espíritu, hasta donde hemos investigado su presencia en la mitología es escasa.⁴³ De cualquier forma puede afirmarse que las plantas poseen interioridad porque en Comaltepec se afirma que el bosque posee un dueño que lo protege. A él es necesario pedirle permiso antes de cortar una planta medicinal, ya que de lo contrario ésta no tendrá los efectos esperados.

La idea del dueño de las plantas parece haber estado más desarrollada en la Chinantla Baja, en donde se afirma que anteriormente había incluso un dueño para cada especie vegetal:

...no había semilla ni planta alguna que no tuviera dueño. Cada uno de estos dueños tenía poderes especiales y podía tomar la forma de cada fruto del que era dueño. Así el dueño del chile era rojo, el dueño del algodón, blanco, tenía forma de chayote su dueño, y alargado y retorcido el del camote, pero frecuentemente se mezclaban con la gente normal y convivían como uno más. (Carrillo 2002: 138)

En Comaltepec se han dejado de practicar las ceremonias para la milpa en donde se ofrendaban alimentos a la tierra y al maíz para pedir buenas cosechas, pero este tipo de rituales se siguen haciendo en otras partes de la Chinantla. Oliveras lo registra en Santiago Tlatepusco, municipio de Usila. (Oliveras 2005: 69).

A diferencia de las plantas, los animales poseen una mayor presencia en la mitología. En ella existen distinciones que hablan del papel específico que ocupan dentro del cosmos como seres con

⁴² En Usila el nahualismo está asociado con la posesión de un espíritu doble, también llamado *tona*. Los nahuales tienen la capacidad de transformarse en él. Algunos tienen más de uno e incluso el número de espíritus dobles puede ascender hasta siete o diez. Estos pueden ser animales; fenómenos como los rayos, los remolinos, el arcoiris, las centellas o los vientos; y vegetales (maíz y frijol) (Moreno 2005: 115; Oliveras en prensa).

⁴³ Sólo existen historias sobre la dueña del maíz, pero el caso del maíz es particular dado que ocupa un lugar especial en la cosmovisión y la vida de los pueblos del área mesoamericana.

interioridad que mantienen cierto tipo de relaciones con los seres humanos. Por ejemplo, se dice que hay un río subterráneo que fue construido por Moctezuma, que baja del cerro y desemboca en el centro de Comaltepec, en donde está la iglesia. El río está vigilado por una serpiente de agua que se encarga de mantenerlo limpio con sus escamas, adentro de la tierra, para que el agua pueda correr.

La presencia inesperada de ciertos animales anuncia sucesos en la vida de los seres humanos. Por ejemplo, se dice que durante los procesos curativos hay que estar a la expectativa. Si se aparece un murciélago o una víbora, significa que la curación no va a tener éxito. En ocasiones esta presencia inusual se interpreta como el arribo de un nahual. Por ejemplo, cuando entra un murciélago en la casa, se piensa que se trata de un nahual que viene a observar lo que ahí sucede.

En cambio, cuando entra un pájaro, o una mariposa, están anunciando la llegada de una persona. Otros pájaros avisan que algo malo sucedió. Los tecolotes, cuando cantan, anuncian la muerte de una persona.

Anteriormente se decía que cuando nacía un niño varón, los ratones se ponían contentos porque significaba que habría alguien que trabajaría el campo y tendrían maíz para comer. En cambio, cuando nacía niña, los ratones se ponían tristes porque las mujeres son egoístas y guardan todo.

Al igual que el Dueño del bosque, existe también el Dueño de los animales. Aunque en Comaltepec no encontré menciones sobre este ser, existen abundantes registros sobre él en la Chinantla Media (Moreno 2005; Oliveras 2005).

4.4. Los dueños

En general los seres no humanos poseen un espíritu que se encuentra hipostasiado en la figura de los dueños (también conocidos como “reyes”), entidades espirituales que protegen y responden por los seres que comandan. Es a ellos a quienes los seres humanos deben solicitar autorización mediante ofrendas y sacrificios –aunque esto sucede cada vez menos-, para hacer uso de todo aquello que necesitan para vivir: animales, plantas, terrenos de cultivo, bosques, cerros, ríos, manantiales, etc.

Cada uno de ellos defiende y protege aquella parte del cosmos que está a su cargo. No hay predominio de unos sobre otros exceptuando la jerarquía que se otorga al Demonio, algunas veces estrechamente asociado con los dueños.

En la Chinantla Baja se dice que todo lo que hay en los cerros y en los ríos tiene dueño:

“...esto es, se encuentra a cargo de seres sobrenaturales, antiguas deidades transformadas por el tiempo, que cuidan y protegen el lugar y sus plantas, animales, manantiales y tesoros ocultos, así como las fuerzas naturales, los rayos, truenos, vientos, aguaceros, a las cuales controlan. Su morada son las cuevas...”

(Carrillo 2002: 139)

Los dueños que la gente de Comaltepec ha mencionado son los siguientes:

- el dueño de la tierra: *dzea fii 'vöh*
- el dueño del agua: *dzea fii jmii*
- el dueño de las plantas: *fii oo nun*
- el dueño de los cerros: *fii dzea mo'*
- el dueño del viento: *dzea gii,*
- el dueño del fuego: *dzea jji*
- el dueño de las piedras: *fii kuun*
- la dueña del maíz: *dzea kwi'*
- el dueño del aire frío: *dzea gui'*
- el dueño del aire caliente: *dzea gii*

La importancia de todos ellos radica en que una parte del bienestar de los seres humanos depende del mantenimiento de estos vínculos y del respeto de sus propiedades, a cambio de lo cual reciben sus dones. De ahí que es necesario pedir autorización para sembrar la tierra, para cortar las plantas, para cazar animales, para construir una casa.

A este tipo de intercambio responden los rituales del ámbito doméstico y comunitario, ceremonias en donde se hacen ofrendas a la tierra en la milpa, cuando se va a sembrar y a cosechar; las ofrendas a la tierra cuando se construye una casa; las ceremonias comunitarias en honor de los dueños de los cuatro puntos cardinales –también conocidos como los “cuatro vientos” y asociados a los cuatro dueños del cerro. Estos rituales aseguran buenas cosechas y la conservación y el crecimiento del pueblo. En la actualidad se han dejado de llevar a cabo con la excepción de la ceremonia comunitaria a los dueños de los cuatro puntos cardinales, que aún es efectuada al inicio del año por los ancianos del pueblo.

Hoy, en la mayoría de los casos, las ofrendas constituyen sobre todo un intercambio para recuperar el alma y la salud de las personas cuando han sido afectadas por los dueños. Se trata de rituales de corte terapéutico.

Estas situaciones se presentan cuando hay una transgresión cometida por los individuos que les acarrea enfermedades y desgracias personales, familiares o comunitarias dependiendo de que se trate de una falta personal o del pueblo.

Se afirma que los dueños se apoderan del alma de las personas, chupan su sangre y pueden ocasionar la muerte. Lo hacen cuando alguien se interna en los lugares que ellos protegen. Aprovechan cuando las personas sufren algún percance para recordarles que son ellos los verdaderos propietarios de la tierra y los seres que la habitan.

Normalmente se trata de encuentros entre individuos y dueños específicos que se apoderan de su espíritu. Por ejemplo, cuando alguien se mete en un río o acude a cazar animales, o simplemente transita por el territorio. El encuentro se produce con el dueño del río, de los animales o de la tierra, respectivamente, todos los cuales tienen la capacidad de ocasionar daño.

Un ejemplo que recientemente ha comenzado a formar parte de la narrativa local, es que a raíz de la introducción de maquinaria para extraer materiales de construcción en los cerros de los alrededores, algunos operadores y choferes de transporte han muerto porque no le pidieron permiso al cerro. Incluso se comenta que la gente de Yolox decidió suspender esta actividad y comprar la arena en Valle Nacional debido a la muerte reciente de un joven del pueblo que participaba en esta actividad.

Los comentarios no son en el sentido de que sea negativo extraer materiales de los cerros, sino de que es necesario pedir permiso previamente a su dueño. Como lo expresó uno de los pobladores de Comaltepec:

Hay que tenerles respeto. Simplemente al pasar frente a un animal uno se detiene y le da la vuelta. Últimamente hasta un ratón, una hormiga. Hay que tener cuidado. Hay yerbas malas, animales malos, culebras. Si uno no se da cuenta, se le echan encima. Pero dicen que las culebras, si no las molestan, están tranquilas.

Es así que los dueños son seres ambiguos: por una parte son entidades protectoras que otorgan bienes y riqueza, mientras que por la otra son asociados con “el demonio”. Se alimentan de las almas de las personas. Actúan principalmente cuando éstas sufren algún percance y se asustan, porque en ese momento vulnerable se produce una separación entre el espíritu y el cuerpo. La sangre –en donde reside el espíritu– sufre un vuelco, la circulación se interrumpe y ya no regresa a su estado normal. Es cuando el dueño se apodera de él.

Este aspecto doble se refleja sobre todo en las historias que se refieren al dueño o a los dueños del cerro y de las personas que acuden a las peñas o a las cuevas a solicitar dinero. Se piensa que estos seres tienen mucho poder y riqueza y que están dispuestos a compartirlos con los seres humanos. Estas historias son las referencias más comunes cuando se intenta indagar acerca de los dueños en general.

Existen momentos especiales en donde los dueños tienen mayor libertad de acción: después del mediodía y después de las doce de la noche, por eso es que se considera favorable acudir a las cuevas a la medianoche, sobre todo el 24 de diciembre.⁴⁴ Las peñas se abren y las personas pueden acceder al interior, en donde existen ciudades semejantes a Oaxaca, con grandes mercados y en donde la gente vive con gran lujo. La gente que habita el cerro les ofrece comida, la cual consiste principalmente en partes del cuerpo de recién nacidos. En estos lugares no existe el tiempo. Las personas que entran pierden la noción de cuánto tiempo permanecen en el interior.⁴⁵

A cambio del dinero que reciben de estos seres, deben ofrendarles guajolotes y otros animales, pero principalmente, vidas humanas, sobre todo de niños. Otro precio que se paga es que al morir la persona que hizo la petición no se va con Dios sino con el demonio.

La gente de Comaltepec se refiere en ocasiones a un comerciante que vivía en el pueblo y que se hizo muy rico. Está convencida de que su riqueza respondía a este tipo de tratos con los dueños del cerro porque solían verlo cerca de los peñascos. (Ver las historias sobre los dueños que se incluyen en el Apéndice 2).

Existe también la idea de que estos seres salen y entran del cerro sirviéndose de esferas luminosas que pueden observarse en el cielo nocturno, principalmente en diciembre.

Cabe mencionar que Mariano Espinosa registró testimonios orales según los cuales los sacerdotes antiguos y consejeros practicaban el culto en las cuevas de las montañas. Posteriormente comenzaron a ser designados como “brujos”, “adivinos” y “médicos (Espinosa 71).

⁴⁴ Cabría inferir que el 24 de diciembre está indicando un momento en el tiempo especialmente liminal porque se trata justo del momento que marca el nacimiento de Cristo, quien es factible pensar que estaría asociado con el Sol. El 24 de diciembre a las 12 de la noche es también el momento en donde el sol inicia su acercamiento a la tierra y al mismo tiempo el momento en el que se encuentra más alejado de ella y en el que los seres asociados con la tierra o la mitad inferior del cosmos poseen mayor libertad para salir de sus lugares habituales y entrar en contacto con los seres humanos.

⁴⁵ Para un registro más detallado sobre el tema de la vida al interior de los cerros en la Chinantla ver Oliveras (2005).

Este cambio de idea con respecto a los especialistas –de “sacerdotes” a “brujos”-, así como la transformación del culto a las cuevas en los “tratos con el Demonio”, debe colocarse en el contexto de la intensa represión de estas prácticas por parte de los frailes dominicos y el clero católico.

Un testimonio de ello es que algunas de las preguntas incluidas en el confesionario de Nicolás de la Barreda, versaban precisamente acerca de “la adoración” o “las prácticas de culto al Diablo” como acostumbraban “los antiguos” (De la Barreda 1960 [1730]: 60).

4.5. La *Matlacíhuatl*

Se trata de una mujer muy hermosa que se les aparece principalmente a los hombres que son infieles –aunque también a las mujeres. Encuentra la manera de seducirlos y si la siguen pierden la noción de sí mismos. Cuando se despiertan después de muchas horas o de varios días, se encuentran generalmente en lugares peligrosos y apartados del pueblo. La *matlacíhuatl* está asociada con “la llorona”. Utilizan ambos términos para referirse a ella. En chinanteco le dicen: *lee ki dzi*, término que hace referencia a una mujer de abundante cabello.

El párroco anterior nos contó en una ocasión que él fue testigo de la presencia de este ser, quien se le apareció cuando iba caminando por una vereda que lleva al rancho más cercano a Comaltepec, la Chuparrosa, a unos 12 kms. del pueblo. El sacerdote se metió debajo de unos peñascos que tienen unos frescos y vio a una mujer muy hermosa que lo llamaba, y que le dio una pluma para que escribiera su nombre, pero él se negó e invocó a Dios. La mujer se enojó y desapareció.

Otra historia hace referencia a que en Comaltepec había antiguamente lavaderos públicos de piedra en donde brotaban manantiales y donde, en las noches de luna llena, llegaban jóvenes hermosas vestidas de blanco. (Ver las narraciones sobre la *Matlacíhuatl* en el Apéndice 2).

4.6. Los *duendes*

Los duendes son seres bajitos que visten pantalones y camisa a rayas y son "como aire". Tienen la apariencia de seres humanos, pero no poseen un cuerpo material. En la Chinantla Baja les llaman chaneques⁴⁶ y afirman que “tienen los pies al revés” (Carrillo 2002: 139). En la Chinantla Media dicen que andan desnudos; que los encuentran en los arroyos porque les gusta comer cangrejos;

⁴⁶ En Comaltepec el término “chaneque” no es muy utilizado. Sólo una de las personas que entrevisté lo mencionó, pero le otorgó un sentido más amplio: como sinónimo de “dueño”.

que si ven a una persona le chupan la sangre, y que si alguien los machetea de cada una de sus gotas de sangre nace otro chaneque (Moreno 2005: 98).

En Comaltepec se aparecen principalmente a los niños: los llaman, los confunden y se los llevan. Después de varias experiencias repetidas, los niños pierden la razón. Así se explica el origen del retraso mental que padecen algunos adultos en el pueblo.

Les gusta también hacer travesuras: tomar cosas de las casas, o ensuciar la comida con excremento de caballo. En chinanteco les llaman: *dzea ri*.

4.7. Los salvajes

En Comaltepec existe la idea de que en el bosque de la zona alta habitan unos seres semejantes a los humanos pero más altos, desnudos y cubiertos de pelo. Estos seres son conocidos como *salvajes*. Se piensa que son el origen de los *gringos* porque “son *coyuchis*” (güeros) y altos como ellos; que viven adentro del Cerro Relámpago, en un lugar de riquezas en donde hay mucho dinero y es “como una ciudad”.

Aquí hay un traslape entre la figura del dueño del cerro, quien vive en su interior y los “salvajes”, que también viven ahí pero tienen características físicas semejantes a las de los seres humanos y no son considerados como dueños. Sin embargo se conocen también como “las personas del cerro” (*dzea moh*), porque viven en el bosque.

Algunos piensan que se comen a las personas; otros aseguran que “no hacen nada” porque son *aire*, es decir, no poseen un cuerpo material y por lo tanto, como procede con los seres *aires*, la mejor defensa es tener agua, cera y flores benditas cuando acuden a las rancherías.

Su presencia fortuita en el bosque asusta y enferma a la gente. No saben si se trata de uno solo, de una familia o de un grupo más grande.

Un hombre de Yolox contó que cuando era joven en una ocasión iba de prisa al Rancho Chirimoya porque lo había enviado su padre a dejar una documentación. De pronto llegó a un cruce de caminos en donde vio que estaba uno de ellos, quien lo observaba fijamente con la mano recargada en un árbol y la pierna cruzada. Su tamaño era colosal. Echó a correr muy asustado a toda prisa y no paró hasta que logró llegar al rancho.

Oliveras registró también la presencia de estos seres en Tlatepusco, Usila (Oliveras 2005: 129). Los asocia con la descripción de Wilfrido Cruz (1946) sobre una “raza de monos grandes” que en

tiempos antiguos formaba una “comunidad semihumana” en el Monte Mootijin, una montaña sagrada de la Chinantla. Al igual que en Comaltepec, en Tlatepusco los conocen también como los “señores del monte”.

En una de las narraciones registradas por Oliveras, se hace mención a un tiempo antiguo en donde el mundo era oscuro, cuando la gente vivía en los cerros. La narración señala que cuando apareció el sol algunos de ellos tuvieron miedo y se escondieron en las cuevas, “sin persignarse y sin hacer oración a dios”. Como consecuencia, quedaron transformados en changos (*ibidem*: 57).

Esta distinción nos parece que establece una dicotomía entre humanidad/“salvajismo”, en este caso constituido por los “changos”, seres cercanos a lo humano, pero que renunciaron a la posibilidad de convertirse en humanos. Es posible que estos seres sean los “salvajes” de los que hablan en Comaltepec: seres de un mundo anterior que se quedaron atrapados en una forma semihumana.

4.8. Los nahuales

Los nahuales son las personas que, desde un punto de vista *emic*, puede afirmarse que tienen la capacidad de convertirse en animales u otro tipo de seres.⁴⁷ Como ya lo hemos mencionado, estas personas poseen dos espíritus a diferencia del resto, que poseen sólo uno. Comúnmente se trata de una facultad que los nahuales poseen de nacimiento, pero también se puede aprender.

La gente de Comaltepec se refiere a ellos como nahuales o brujos de manera indistinta y aseguran que pueden convertirse en murciélagos, víboras, tigres, gatos, tecolotes o en casi cualquier animal ponzoñoso, pero que también pueden convertirse en rayos. Afirman que anteriormente había más nahuales, como los hay hasta la fecha en Valle Nacional, pero que hoy sólo queda uno en el pueblo.

Se trata de un anciano al que le atribuyen una serie de casos de brujería vinculados con intereses personales. Mencionan también a una mujer que era curandera pero que ya murió. Aunque ya era muy anciana, su enfermedad y su muerte son atribuidas a distintas causas: para algunos, al castigo divino por los múltiples daños que ocasionó como nahual durante su vida; para un curandero local,

⁴⁷ Descola plantea que el nahualismo mesoamericano no es un fenómeno de metamorfosis, sino de posesión, entendida como “la intromisión en un ser de una interioridad de proveniencia extranjera y la dominación temporal o definitiva de ésta sobre la interioridad autóctona”. Esta postura ha sido objeto de polémica por parte de los mesoamericanistas en distintos foros de discusión. No es nuestra intención participar desde aquí en este debate. La descripción sobre el nahualismo en Comaltepec que aquí presentamos se expresa meramente desde una perspectiva *emic* como la capacidad de transformación de ciertos seres humanos en distintas especies animales.

por el contrario, se debieron al daño que le causó una entidad espiritual cuando intentaba curar a un paciente.

Los nahuales son sumamente temidos y rechazados en la Chinantla. Se piensa que son personas que por su naturaleza se dedican a perjudicar a los demás y que su habilidad para convertirse en animales responde al interés de robar o matar y comer animales ajenos o incluso almas humanas, sobre todo de niños pequeños. Es así que cuando había recién nacidos en el pueblo, los nahuales o brujos solían decir que había “nopalitos tiernos” para comer o para venderlos al dueño del cerro y ganar dinero.

Se atribuye también a los nahuales ser los responsables de las epidemias que anteriormente azotaban a la Chinantla. Se piensa que los nahuales de varios pueblos se ponían de acuerdo para generarlas y que eran capaces de guardar a “las enfermedades” en una botella, la cual destapaban cuando deseaban sembrar la muerte en los poblados.

Los nahuales han dejado de jugar el papel importante que tuvieron en otro tiempo en la vida del pueblo, ya que el poder espiritual que detentan ha dejado de decidir el destino de los habitantes de la comunidad y de regular los conflictos sociales. La vida local está ahora mucho más dirigida hacia el poder económico y político. Es así que son las autoridades del ayuntamiento municipal quienes poseen mayor poder en la localidad, aunque se trate de un poder temporal y rotativo limitado al periodo en el que se ejercen los cargos.

La idea de la existencia de nahuales en Comaltepec es actualmente muy reducida y sólo una persona mencionó la existencia de la *tona* o animal compañero que protege a cada persona, fenómeno estrechamente asociado con el nahualismo en Mesoamérica. La protección espiritual de Comaltepec se concentra hoy en la figura del Señor Santiago, santo patrono del pueblo, y la Virgen del Rosario. No existe la idea de que los nahuales brinden protección a la localidad manteniendo al territorio fuera del alcance de los brujos de los pueblos vecinos, como en otras áreas de la Chinantla, tales como Usila y Ojitlán (Oliveras 2005: 95; Bartolomé y Barabas 1990: 194). (Ver narraciones sobre nahuales en el Apéndice 2)

4.9. Los muertos

La relación entre las personas no se interrumpe con la muerte. Los muertos tienen la posibilidad de intervenir en la vida de los que han dejado en la tierra y de la misma forma los vivos tienen también participación en el destino de los muertos. Esto sucede de distintas maneras.

Cuando alguien muere su alma se va a un lugar intermedio entre la vida en la tierra y su destino final, al que en ocasiones relacionan con el purgatorio católico, en donde tienen que “pagar” lo que deben de acuerdo a como hayan actuado mientras vivieron.

En este proceso la ayuda de los vivos se considera muy importante. La costumbre dicta que cuando alguien muere es necesario hacerle misa, novenario, funeral y entierro en el panteón local. Son las obligaciones que los vivos les deben a los muertos. Tal responsabilidad recae en los familiares y principalmente en los hijos. De ahí que existe un enorme temor de que las personas mueran mientras se encuentran en algún hospital fuera del pueblo, por los gastos que implica llevarlos de regreso para enterrarlos en Comaltepec. Los prefieren muertos en el pueblo que agonizantes en cualquier otro lugar.

Pero también suele afirmarse que en ocasiones el espíritu de esos difuntos se queda en el pueblo, en los lugares que frecuentaban cuando estaban vivos y junto a sus seres queridos.

Es entonces cuando los muertos, convertidos en “aire”, se aparecen en el pueblo, en la que fue su casa, en la casa de sus familiares, en los sueños de las personas. Son las almas que “andan penando” de las cuales hay abundantes relatos: se oyen procesiones de gente que atraviesan las calles por las noches; se escuchan ruidos en las casas; alguien siente que le jalaban los pies por la noche; se los encuentra caminando por la calle con vestido largo; se sienten corrientes de aire frío en espacios cerrados; se siente que “hay alguien detrás”.

Para que los muertos se alejen es necesario hacerles una misa o un novenario; prenderles velas en la iglesia o incluso ir a “juntar” su espíritu al lugar en donde se haya quedado –como se hace con los vivos cuando éste se queda atrapado en algún lugar. El curandero o adivino da instrucciones de lo que hay que hacer.

En ocasiones la presencia de los difuntos en el pueblo obedece a otras razones: vienen a llevarse consigo a los vivos; a terminar de hacer algo que dejaron pendiente; a anunciarles la proximidad de su muerte; a prevenirlos, a aconsejarlos, a darles informaciones que no lograron comunicar antes de morir; a despedirse o simplemente a asustar.

En todo caso se trata de situaciones que todos intentan evitar debido a que la cercanía de los muertos conlleva la posibilidad de una especie de contagio de muerte. Por eso se dice que las personas que escuchan la voz de un muerto y le responden, se mueren. Aunque se considera que los muertos son “aire” y carecen de materialidad, se narran historias en donde las personas son jaladas mientras duermen y mueren al poco tiempo. Un señor perdió su mano por haber saludado a un muerto al entrar en una habitación oscura en la noche. Pero lo más frecuente es que enfermen a las personas de “susto”.

Por supuesto hay quienes niegan que cualquiera de estas situaciones suceda en el pueblo y atribuyen estos relatos al demonio. “Una vez que se murió, se murió”, afirman.

La única ocasión en que la presencia de los muertos no sólo es tolerada sino favorecida es durante la fiesta de Todos Santos, una de las celebraciones más importantes en Comaltepec. Es la oportunidad de congraciarse con los que ya se fueron y convivir con ellos en la propia casa: el dos de noviembre los difuntos almuerzan caldo de res, comen mole y cenan tamales. Se les ofrece también cerveza y mezcal en el altar –pero se cuida de no colocar aguardiente porque “es muy fuerte y los puede tumbar ahí tres días.” Se oyen campanitas cuando llegan y en ocasiones se alcanza a ver sus sombras en su paso hacia el altar que se les ha preparado.

A los muertos se les teme pero también se les rinde culto. Pueden cobrar venganza desde donde se encuentren, pero también pueden intervenir a favor de los vivos para que les sea otorgado aquello que están pidiendo.

Algo que se intenta evitar cuando alguien muere es estar cerca si se tienen heridas recién cicatrizadas, porque el cadáver tiene emanaciones que pueden ocasionar la enfermedad del “cáncer”. La muerte se considera “muy pesada” y por consiguiente muy peligrosa. Sobre todo porque la costumbre, cuando alguien fallece, es tenderlo sobre el piso sin caja. (Ver narraciones sobre los muertos en el Apéndice 2).

4.10. Las imágenes

El patrono de Comaltepec es el Señor Santiago, de quien afirman que procede de España, país en donde “anduvo muchos años en combate”. Él es quien brinda protección al pueblo de las amenazas externas. Es una figura que fundamentalmente está asociada con la protección del territorio y sus habitantes.

El Señor Santiago está también fuertemente vinculado a la identidad de éstos ya que la vida al interior de la comunidad, bajo su vigilancia y protección, es la que define a los seres humanos como tales y los distingue de los animales. En este sentido el Señor Santiago es un observador estricto del comportamiento social: faltar a las obligaciones que impone la pertenencia al pueblo es faltarle al Santo Patrón y quedar fuera de su protección. Por eso en ocasiones se afirma que las personas que abandonan el pueblo –o que cometen faltas morales- “son como animales, porque ya no son del santo.” En este sentido, tal vez incluso podría considerarse al Santo Patrón –en este caso el apóstol Santiago-, como una especie de “dueño” de los habitantes de Comaltepec. Se piensa que vive en “El Cuartel”, uno de los cerros que rodean el pueblo y desde donde vigila el territorio.

De manera complementaria, como principio femenino, la Virgen del Rosario es también una especie de patrona del pueblo; más específicamente, patrona de la juventud. Se podría considerar como una especie de deidad asociada con la fertilidad y el crecimiento de los niños –preocupación que en esta zona ha sido muy fuerte porque el área ha padecido siempre de un problema de escasez de población.

La mitología recoge la historia de cómo se inició el culto a ambas imágenes. Hace mucho tiempo Comaltepec contaba sólo con 40 familias y no lograban aumentar el número de habitantes. Para resolver este problema decidieron comprar la imagen de la Virgen del Rosario y construir una iglesia en su honor. Sacrificaron un toro y una niña y los enterraron en las esquinas de los cimientos del edificio. Le prometieron a la Virgen rezar diariamente un rosario en la iglesia y organizar para ella la “fiesta de la juventud” que se celebra cada año el cuatro de noviembre. En ella se representa la “danza del torito”, la única danza tradicional del pueblo.⁴⁸

Cuenta la leyenda que cuando la iglesia estaba recién construida un anciano llegó al pueblo con un canasto en donde traía la imagen del Señor Santiago. Preguntó si deseaban comprarla, pero le respondieron que no tenían dinero porque apenas estaban terminando la iglesia. Les propuso dejárselas fiada y que a cambio organizaran una fiesta grande el 25 de julio –día de la fiesta del Señor Santiago-, invitaran a todas las personas y mataran animales para la comida. Les dijo que regresaría en esa fecha para cobrarles la deuda, pero el anciano no regresó. Como lo habían visto irse en dirección de Valle Nacional, acudieron a buscarlo hasta allá y les preguntaron a los señores

⁴⁸ Es probable que la danza del torito esté simbólicamente asociada con el toro sacrificado en la iglesia de Comaltepec.

que adivinan las cartas si lo habían visto. Todos les decían que no, hasta que uno de ellos les dijo que no pensarán que les estaban mintiendo, porque ese anciano era el mismo santo.

Otra imagen importante en el pueblo es la de la Virgen de los Remedios, a quien también se le dedica una fiesta el 1º de Septiembre. Además de las fiestas en honor de estas tres imágenes, en Semana Santa se rinde culto a otra serie de santos de cierta importancia en el pueblo tales como la Santa Cruz, Jesús el Nazareno, la Sagrada Familia y la Virgen de Dolores.

En total hay 34 imágenes y durante todo el año se celebran fiestas en su honor. Algunas fiestas son más importantes que otras, dependiendo de su jerarquía en la localidad y cada una posee facultades para intervenir en la vida de los seres humanos de distinta manera.

Todos los días, de manera permanente, se rezan rosarios en la iglesia para mantener viva la promesa que se hizo a la Virgen del Rosario cuando se construyó el edificio. El rosario se reza en el centro de la nave y está dedicado a todas las imágenes.

Además de ello, en los días “gloriosos” del rosario (miércoles, sábados y domingos), las personas acostumbran a comprar velas y encargarle a los rezaderos del pueblo que acudan a la iglesia a prenderlas y recen las oraciones adecuadas para que la imagen a la cual se hace la petición (dependiendo del tipo de necesidad personal de que se trate) brinde los favores solicitados.

Los días lunes, martes, jueves y viernes, por el contrario, son días peligrosos, especialmente este último porque fue el día en que murió Jesús. En esos días está prohibido llevar velas a la iglesia porque es posible voltear los santos de cabeza y solicitarles que hagan una maldad. Las autoridades vigilan que esto no suceda y si alguien es sorprendido en este intento es llamado ante el ayuntamiento.

4.11. Recapitulación.

Como puede apreciarse, la diversidad de los seres en Comaltepec es abundante, pero está siempre acompañada de la humanización y la atribución de interioridad a todos los seres del cosmos. Existen además prescripciones específicas que regulan el intercambio entre unos y otros y que deben respetarse para mantener el equilibrio y evitar sufrir daños en la salud por la intervención negativa de alguna de estas entidades. Lo mismo se aplica para las relaciones entre los propios seres humanos.

Tal vez quepa aquí reproducir la siguiente cita de Descola sobre el analogismo mesoamericano para ilustrar este aspecto:

Dans un régime analogique, les hommes et les animaux ne partagent pas une meme cultura, une meme étique, les memes institutions; ils cohabitent, au prix de multiples précautions, avec les plantes, les divinités, les maisons, les grottes, les lacs et toute un foule de voisins bigarrés, au sein d'un univers clos où chacun, ancré dans un lieu, poursuit les buts que le destin lui a fixés selon les dispositions qu'il a reçues en partage, accroché bon gré mal gré a tous les autres par un écheveau de correspondances sur lesquelles il n'a pas prise. Par contraste avec la liberté d'action que l'animisme concède aux existants pourvus d'intériorités semblables, les mondes analogiques son accablés sous le poids du fatum. (Descola 2006: 296)⁴⁹

La pregunta que surge ahora y que el siguiente capítulo intentará resolver es: ¿qué papel juega la dualidad frío/caliente en este despliegue de pluralidades cósmicas?

El siguiente capítulo abordará precisamente la clasificación frío/caliente de los seres, aunque incluye también otro tipo de clasificaciones que se aplican en el caso específico de plantas y animales, como veremos a continuación.

CAPÍTULO 5. Lo frío y lo caliente en la taxonomía de la Chinantla Alta

Las siguientes líneas sintetizan la información etnográfica recabada acerca de los criterios clasificatorios que subyacen a la dualidad frío/caliente en el pensamiento de los habitantes de Santiago, Comaltepec.

La exposición tiene como pautas básicas:

- a) La descripción de los elementos que conforman el sistema frío/caliente y la dinámica de interacción entre los mismos.

⁴⁹ “En un régimen analógico, los humanos y los animales no comparten una misma cultura, una misma ética, las mismas instituciones; cohabitan al precio de múltiples precauciones, con las plantas, las divinidadas, las casas, las grutas, los lagos y toda una multitud de vecinos abigarrados, en el seno de un universo cerrado en donde cada uno, anclado en un lugar, persigue los fines que el destino le ha fijado según las disposiciones que ha recibido de manera compartida, enganchado de buen o mal grado, a todos los otros por una madeja de correspondencias... Por contraste con la libertad de acción que el animismo concede a los seres provistos de interioridades semejantes, los mundos analógicos están agobiados bajo el peso del *fatum*.” (traducción mía)

- b) Presentar una perspectiva explicativa sobre los principios básicos que subyacen a esta clasificación y que permiten hablar de ella como sistema. En este sentido exploraremos las oposiciones binarias que lo conforman.

Este último aspecto es fundamental en el estudio de la clasificación frío/caliente en la medida en que una gran cantidad de la información etnográfica de que se dispone en el caso mesoamericano se ha caracterizado más por la descripción que por el análisis de los principios que la estructuran.

5.1. Los elementos del sistema

Uno de los rasgos sobresalientes del sistema de clasificación frío/caliente es que contrariamente a lo que ha sostenido Foster, sus elementos no se restringen al ámbito de los alimentos, las enfermedades y los remedios, sino que cubren una gama de cosas, seres y fenómenos mucho más amplia.

En primera instancia la clasificación no abarca sólo las plantas medicinales o comestibles, sino también especies vegetales que tienen otro tipo de usos como la leña, el pasto y las semillas que comen los animales. Por otra parte uno de los curanderos locales asegura que todas las plantas tienen un uso medicinal.

Los animales también entran en la clasificación, tanto los domésticos como los salvajes, los comestibles y los que no se ingieren, como el zorrillo, el tejón, el coyote, el tlacuache, la zorra, las ardillas, las serpientes, los insectos, el jaguar. Anteriormente, los habitantes de Comaltepec complementaban su dieta mediante la caza de animales. En la actualidad esta actividad está sometida a restricciones y su práctica se ha ido perdiendo. Es posible que el conocimiento sobre los hábitos y formas de vida de las especies animales haya disminuido también. Una de las evidencias en este sentido es que se encontró un consenso menor con respecto a la clasificación precisa de los mismos. Mientras que uno de los entrevistados clasificaba a cierto animal como caliente o frío, el otro lo clasificaba como templado. Sin embargo no se presentaron casos de un animal que fuera clasificado como frío por un entrevistado y caliente por otro, con excepción del zorrillo, que fue clasificado en ambos polos debido a informaciones distintas sobre su tipo de alimentación (Ver cuadros 14 y 16).

A diferencia de las plantas, la categoría “templado” fue utilizada más frecuentemente. Es posible que ello se deba una mayor similitud atribuida al cuerpo de los animales con respecto al cuerpo humano

Además de los animales y las plantas, el año está dividido en una temporada de lluvias, considerada como tiempo frío; y una temporada de secas, o temporada caliente, y todos los seres del cosmos ocupan también un lugar en la clasificación.

La tierra y el agua son frías cuando están asociadas (como se explica más adelante); el sol y el fuego son elementos calientes; el cerro es un elemento frío; el viento entra en las dos categorías: existe el viento frío y el viento caliente.

Todos ellos, como hemos visto, son seres personificados en sus respectivos “dueños”, y estos dueños entran también en el sistema de clasificación. La mayoría de ellos son fríos: los dueños de la tierra, del agua, del río, del manantial, de los cerros y del viento, todos son seres fríos. Sólo el Dueño del Fuego es caliente. Su clasificación deriva de su lugar en la mitad superior o inferior del cosmos.

Cuando un ser humano incurre en alguna falta o entra en los terrenos en donde habita alguno de ellos, es posible que sea atacado y sufra alguna de las enfermedades que estos seres pueden producir y que afectan la composición anímica de las personas, como es el caso principalmente del susto. En este intercambio juegan un papel las fuerzas frías y calientes. Generalmente el frío de los seres que ocasionan el daño se transmite al cuerpo de las personas. Por eso afirman que para curar de susto es necesario conocer qué tipo de ser fue el origen de la enfermedad. Esto determinará el uso de sustancias, remedios y procedimientos terapéuticos de carácter frío o caliente. Las ofrendas que se les hacen a estos seres entran también en el sistema.

Sin embargo este complejo de ideas y prácticas en torno a la interacción con los seres no humanos en el marco de la salud y la enfermedad, no será abordado sino hasta la siguiente etapa de este proyecto de investigación.

5.2. La lógica clasificatoria

En la Chinantla Alta la clasificación frío/caliente constituye un sistema coherente y sofisticado cuya lógica se integra básicamente por una asociación rigurosa entre una serie de polaridades. La principal oposición es la de humedad/calor solar, pero también intervienen de manera importante la dualidad vida/muerte y la dicotomía movimiento/reposo. La transformación de las cosas mediante la cocción es otro principio que atraviesa a los demás y les otorga una cualidad relacional. Finalmente, el criterio de clasificación basado en los efectos de enfriamiento o calentamiento del

cuerpo mediante la ingestión o contacto con los elementos fríos o calientes del cosmos participa también en el sistema, aunque aquí le otorgamos una importancia secundaria por las razones que se explican más adelante.

La oposición humedad/calor solar. Esta dicotomía ha sido ampliamente registrada en el área mesoamericana y ha sido reconocida como el principio básico del sistema frío/caliente por Alfredo López Austin (1993: 21), lo cual concuerda también con nuestros datos etnográficos. En forma más precisa, en Comaltepec destaca la dualidad agua-tierra/calor solar –como ha sido también registrado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Aramoni 1990: 72).

Aunque parecería que la dicotomía frío/caliente tendría en el caso de los chinantecos un carácter compuesto, estos elementos se comprenden mejor si se desdoblan, a su vez, en dos oposiciones principales: tierra/cielo y agua/sol.

La naturaleza fría que el agua y la tierra poseen se explica por su asociación mutua. El agua que se encuentra debajo de la tierra es fría y es precisamente la que le otorga a las plantas la cualidad fría al ser absorbida por ellas a través de la tierra. Esta frialdad es sólo mitigada por los rayos del sol.

Sin embargo, no toda el agua es fría y esto constituye un ejemplo de cómo los principios clasificatorios mencionados se entrecruzan. En su clasificación intervienen las polaridades movimiento/reposo y vida/muerte. Así el agua de los ríos es templada porque tiene corriente y el agua del mar es caliente porque está en permanente movimiento y porque contiene en su interior una cantidad infinita de seres que le aportan una enorme cantidad de energía caliente. La vida, como se verá más adelante, es fuente de calor en sí misma.

La tierra tiene también distintas clasificaciones. Puede ser fría, templada o caliente. La tierra caliente es de color rojo; la tierra fría es amarilla. Las tierras bajas son consideradas calientes; las tierras altas, frías.

A pesar de estas variaciones, la tierra y el agua son frías en oposición al sol, que posee una naturaleza caliente, al igual que el fuego.

La naturaleza caliente de la esencia vital: la oposición vida/muerte. Existe otro principio que opera en el sistema y que reviste una importancia similar al de la presencia del agua y el calor solar. Consiste en la idea de que hay una la esencia que da vida a los seres y que tiene propiedades calientes. Está vinculado con la concentración de energía viva en las cosas y con la oposición vida/muerte, de carácter caliente y frío respectivamente.

Gossen menciona que entre los chamulas se trata de una expresión elemental de la clasificación frío/caliente e ilustra esta idea con el hecho de que los rituales correspondientes a los momentos críticos del ciclo vital incluyen símbolos de la vida, considerada caliente e integradora, y de la muerte, de carácter frío y disgregador (Gossen 1989 [1974]: 60). Menciona también que el calor es manifestación de la voluntad divina, del orden y del sol (*ibidem*).

Este principio ha sido también reconocido de alguna manera por Madsen entre los nahuas (1955), como abundaremos más adelante.

El principio de movimiento. El movimiento es otro principio que interviene en la clasificación de las cosas y les aporta una cualidad caliente, como mencionamos para el caso del agua. Está asociado a la oposición movimiento/reposo y a la dicotomía vida/muerte y es el que explica el carácter variable de la clasificación del agua.

El principio de transformación. La transformación de las cosas modifica también su clasificación fría o caliente. Después de que los frutos o las plantas han sido cosechados requieren muchas veces de una serie de procesos para ser convertidos en alimentos comestibles. Éstos consisten básicamente en la cocción y la fusión de las cosas a través de la acción del fuego.

El proceso de cocción no solamente convierte lo crudo en cocido: modifica también su naturaleza fría o caliente y fusiona las propiedades frías y calientes de los alimentos para otorgarles una cualidad nueva.

Por una parte el fuego aporta una energía de calor -aunque en menor medida que la energía solar; contagia las cosas su cualidad caliente y ocasiona modificaciones de grado. Es así que mediante la acción del fuego lo frío puede convertirse en templado, y lo templado en caliente.

En otro sentido, el fuego fusiona las cosas y como consecuencia produce algo nuevo que tendrá una cualidad intermedia. A este principio se recurre para atenuar la naturaleza fría o caliente de alimentos y remedios medicinales con el fin de evitar cambios bruscos en el organismo, considerados fuente de trastorno.

Sin embargo el fuego tiene también la capacidad de enfriar las cosas cuando la combustión es lo suficientemente intensa para disminuir su energía vital. Esto significa que la cocción atraviesa al menos dos polaridades y las pone en interacción: la dicotomía humedad/calor solar y el principio vida/muerte, como ilustraremos más adelante con algunos ejemplos.

Los efectos en el cuerpo. Finalmente existen dos criterios que nos parece que desde la perspectiva de la lógica cognitiva del sistema poseen un carácter secundario –si bien tienen una importancia central en asociación con las prácticas médicas tradicionales. Estos son los efectos de enfriamiento o calentamiento que los alimentos y los remedios producen en el organismo humano. Un alimento se considera caliente o frío cuando produce un efecto de calentamiento o enfriamiento en el cuerpo, respectivamente. Un remedio se considera frío o caliente cuando tiene efectos curativos en el caso de enfermedades de la cualidad opuesta.

La clasificación frío/caliente comprende también categorías intermedias y extremas. El abanico de posibilidades incluye: frío, fresco, templado, medio, caliente e irritante, si bien las diferencias entre una y otra no son precisas, ni tampoco la clasificación de las cosas cuando se asocian a los estados intermedios.⁵⁰

Estas polaridades están presentes como principios clasificatorios de todos los seres. Las especies animales y vegetales poseen una cualidad fija de acuerdo a una naturaleza particular. Su asociación con el agua y el calor solar se da básicamente a través de la alimentación, la exposición, el lugar en donde habitan y los hábitos de vida. Los seres humanos poseen en cambio una cualidad dinámica que es el resultado de la interacción que éstos mantienen con el resto de los seres del cosmos. Los dueños poseen también una cualidad fija asociada con la mitad superior o inferior del cosmos a la cual están asociados –en su mayor parte de naturaleza fría, como hemos visto.

El caso de los seres humanos es excepcional, ya que su naturaleza templada no corresponde a una cualidad fija, sino que constituye un estado dinámico que depende de un equilibrio permanente en la relación que establecen con todos los seres del cosmos.

A continuación desmenuzaremos los principios clasificatorios en su aplicación a las plantas, los animales, el cuerpo humano y la interacción de éste con el entorno.

5.3. La clasificación de las plantas

Entre los chinantecos existen básicamente dos maneras de clasificar a las plantas:

- a) por su cualidad fría o caliente –o en algún estado intermedio como fresco, templado, medio o irritante. Se trata de una clasificación binaria o dual y forma parte de la clasificación cósmica de los seres.

⁵⁰ Las categorías para frío y caliente son *gui'* y *gii* respectivamente. Aún no contamos con los términos exactos para cada una de las categorías intermedias.

- b) por su forma de vida y por una serie de rasgos de carácter múltiple que desde el punto de vista de la “etnobotánica” permiten clasificarlas jerárquicamente en agrupamientos a la manera de la taxonomía científica occidental. (Gary Martin, 2004)
- c) Uno de los hallazgos de esta investigación es que ambos tipos de clasificación se encuentran hasta cierto grado articulados.
- d) Nos detendremos primeramente en la clasificación por la forma de vida, dado que ya ha sido investigada en la Chinantla Alta por Gary Martin en los años ochentas. Por otra parte, sus planteamientos invitan a la discusión de una serie de ideas que nos parecen relevantes para el tema de este trabajo. Seguidamente abordaré la clasificación frío/caliente así como la interconexión que existe entre la clasificación por la forma de vida y a la clasificación frío/caliente cuando está asociada al agua y al calor solar. Al final analizaremos la polaridad vida/muerte y los procesos de transformación.

5.3.1. La clasificación por la forma de vida

Este tipo de clasificación, por su similitud con el tipo de taxonomía botánica científica, ha sido considerada como el área de estudio de la “etnobotánica”. A este respecto coincidimos con la crítica formulada por Descola en el sentido de que este tipo de encasillamiento constituye una “reificación” del saber indígena para hacerlo “compatible con la división moderna de las ciencias” y se basa en una visión que considera al pensamiento nativo como un “reflejo disminuido” del conocimiento científico (Descola 2006: 125). En este sentido nos parece pertinente la crítica formulada por César Carrillo acerca del carácter asimétrico que la perspectiva científica atribuye al conocimiento indígena, en la cual éste es definido invariablemente en oposición a la ciencia. (Carrillo 2006).

De acuerdo con Martin, no existe una categoría entre los chinantecos para designar el reino vegetal. Sin embargo, considera que existen evidencias lingüísticas indirectas de que tal categoría posee una existencia no expresa, como el hecho de que los clasificadores de sustantivos se aplican casi exclusivamente a las categorías botánicas (Martin 2004: 795).

Este investigador encontró que los Chinantecos de Comaltepec distinguen 700 categorías botánicas distribuidas en diversos rangos: reino, forma de vida, categorías intermedias, genéricas, específicas y variedades (Martin 2004: 762). Sostiene que el criterio clasificatorio que funda tales categorías tiene un carácter múltiple, derivado de la percepción de las diferencias morfológicas, la utilidad de las plantas, su relación con la ecología del lugar y otros aspectos. Esta postura pragmática se

deslinda de aquella sostenida por Isaiah Berlin, así como de la perspectiva cognitiva, quienes consideran que los sistemas de clasificación nativos están basados principalmente en las similitudes morfológicas y que de manera universal los seres humanos buscan reconocer la estructura innata del medio natural sin referencia a criterios asociados con su utilidad (*ibidem*: 766).

En contraposición con quienes sostienen que las clasificaciones son demasiado complejas para ajustarse a un modelo jerárquico de categorías exclusivas, Martin plantea que tanto la clasificación de las plantas entre los Chinantecos como entre los mixes posee una organización jerárquica, y esto puede apreciarse en la manera en que los distintos niveles de generalización se hacen evidentes cuando hablan acerca de las plantas.

Martin encontró en Comaltepec 11 “formas de vida”, de las cuales seis comprenden el 74,5% de las categorías botánicas. Éstas son árbol, pasto, bejucos y plantas herbáceas incluidas en una de tres categorías amplias: plantas medicinales, flores y plantas comestibles (*edible greens*). Otras dos categorías son plantas tipo agave y hierbas de hojas largas. Incluyó también tres categorías adicionales: helechos, musgos y hongos (*ibidem*: 784)

Por su parte, Carrillo Trueba encontró una clasificación de las plantas muy parecida en la Chinantla Baja. Las categorías que clasifican a las plantas en esa área se incluyen en el Cuadro 6. Este autor hace una equiparación entre éstas y la clasificación de los nahuas antiguos registrada por Francisco del Paso y Troncoso. A partir de ello, concluye que los chinantecos parecen formar parte de la larga tradición botánica mesoamericana (Carrillo Trueba 2002: 146). Si tomamos en cuenta los hallazgos de Gary Martin, puede afirmarse lo mismo con respecto a la Chinantla Alta, como lo muestra el siguiente cuadro.

CUADRO 6. Una comparación de la clasificación por forma de vida

Chinantla Alta	Chinantla baja	Nahuas antiguos
Árbol	Árbol, arbusto, bambú	Árbol
Pasto	Pasto	Zacates
Bejucos	Bejucos	Bejucos
Plantas medicinales	Plantas medicinales	Patli
Flores	Plantas con flores vistosas	Xóchitl
Plantas comestibles (“edible greens”)	Quelites	
Plantas tipo agave	X	X
Hierbas de hojas largas*.	X	X
Helechos*	X	X
	Hierbas (matas de cierto tamaño y arbustos, pequeñas hierbas, helechos y bromelias)	Hierbas
Musgos	Musgos	
Hongos (íbid: 784)	Hongos	
	Plantas con raíz tuberosa – yuca, barbasco, jícama	

*Es posible que exista afinidad entre estas tres categorías.

Una crítica a la investigación de Martin y en general a los registros etnobotánicos es que existen también otro tipo de criterios –como pueden ser aquellos relacionados con la cosmovisión- no sólo ecológicos, morfológicos o prácticos, en la clasificación de las plantas y que es necesario conocer el contexto cultural de las taxonomías botánicas para conocer realmente el significado de las taxonomías locales. En este sentido nos parece por ejemplo más fructífera la investigación de Pierre Beaucage (2009) entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

5.3.2. La clasificación por la cantidad de agua y calor solar

La cantidad de calor solar o agua que absorben las plantas tiene que ver con las características morfológicas y fisiológicas de cada especie.

Las ideas generales que se tienen sobre las plantas en Comaltepec se resumen en las siguientes:

- a) que se alimentan de agua y de sol
- b) que hay diferencias en la capacidad y la manera en que las plantas absorben el agua y que esto está asociado con el tipo de desarrollo de los frutos.
- c) que están compuestas por distintas partes

- d) que estas partes poseen características específicas entre una y otra especie y que pueden subdividirse a su vez en semipartes más pequeñas, cada una con funciones propias
- e) que todas ellas están conectadas, aunque de una manera particular en cada especie
- f) que hay plantas que tienen una cualidad fría o caliente en su totalidad y otras en donde esta cualidad varía de una parte a otra; y
- g) que poseen distintos grados y matices dentro de la polaridad frío/caliente. Existen por ejemplo plantas “frescas”, “templadas”, “medias” y en el extremo último de lo caliente están plantas “irritantes”.

Las plantas incorporan el frío y el calor mediante la absorción del agua de la tierra en un movimiento ascendente y mediante la exposición a la luz solar que reciben en un sentido descendente. El agua de la tierra sube por el tronco o tallo de dos maneras distintas: verticalmente o en forma helicoidal, dependiendo de la morfología de cada especie. Este es uno de los criterios más importantes asociados con el principio de humedad/calor solar para clasificar a una especie vegetal. Sin embargo, hay muchos otros elementos que también intervienen.

5.3.2.1. Plantas frías

Las plantas frías son especies que incorporan una gran cantidad de agua en su interior. Si son árboles, poseen troncos blandos con “venas” por donde sube el agua hacia las ramas de manera vertical o “directa”. Esto significa que el agua llega más rápidamente a los frutos sin que llegue a calentarse con el sol antes de llegar a las ramas y a los frutos. Por lo tanto, éstos reciben e incorporan agua fría. Otra característica derivada de la incorporación de grandes cantidades de agua, es que los frutos fríos poseen un ciclo rápido de maduración.

Existe además una imbricación entre la clasificación morfológica y la clasificación frío/caliente de las plantas. Por ejemplo, todos los bejucos son fríos y esta cualidad caracteriza también a todas sus partes. En ellos el agua llega directo al fruto sin pasar por ramas, ni hojas, ni fruto. No poseen varias venas, como en el caso de los árboles. Las guías son tubos huecos por donde circula el agua, y la absorción es directa, vertical. Los tubérculos son fríos porque crecen debajo de la tierra. Son raíces, y todas las raíces son frías. Los hongos son todos fríos también porque encierran una gran cantidad de humedad y crecen muy cerca de la tierra. Finalmente, los cactus se consideran fríos porque almacenan grandes cantidades de agua sin movimiento en su interior, y ésta llega a la planta directamente de la raíz (ver Cuadro 8).

También se consideran frías aquellas plantas que no crecen muy altas, y que por lo tanto mantienen una asociación con la tierra fría. O bien, aquellas que crecen junto a los ríos o se desarrollan solamente en tiempo de lluvias.

El Cuadro 7 presenta una lista de ejemplos de plantas frías, y el Cuadro 8 resume las características que otorgan su carácter frío a cada especie.

CUADRO 8. Características de algunas plantas frías

Frutas	Aguacate (<i>Persea americana</i>)	El tronco del aguacate es blando por dentro (“bofe”), no tiene una consistencia dura. La absorción del agua es vertical o “directa”
	Guayapiña	Es de tallo muy corto.
	Limón Agrio (<i>Citrus limonum</i>)	No crece grande y necesita mucha agua, a diferencia del limón dulce, cuyos frutos son más grandes; el árbol requiere de muy poca agua). El tronco no es tan duro como el de otros árboles frutales. La absorción del agua es en forma semicircular.
	naranja agria (<i>Citrus aurantium</i>)	La absorción del agua es muy abundante y tiene un sentido vertical. La naranja agria es grande; su desarrollo lento le permite crecer.
Quelites	Berro (<i>Nasturtium officinale</i>)	Crece junto a los ríos. No se alimenta del agua de la tierra sino directamente de agua de río. No se desarrolla en tierra seca como otras plantas.
	Hierba mora (<i>Solanum nigrum</i>)	Tiene un tallo blando y no crece mucho.
Bejucos	Verdolaga (<i>Portulaca oleracea</i>)	Crece solamente en temporada de lluvias. La circulación de la savia es vertical.
	Chícharo (<i>Lathyrus odoratus</i> L.), haba (<i>Vicia faba</i> L.), chilacayote (<i>Cucúrbita</i> sp.), ejotes (<i>Phaseolus vulgaris</i>)	Todos los bejucos son fríos: son plantas frías en todas sus partes. Son guías trepadoras. El agua entra directo en el fruto. No hay varias venas, como en el caso de los árboles. Las guías son tubos huecos por donde circula el agua. Los bejucos siempre tienen circulación directa.
Hongos	Todos	Todos los hongos son fríos: brotan de la tierra
Tubérculos	Malanga, papas (<i>Solanum tuberosum</i> L), camote (<i>Ipomoea batata</i>), jícama (<i>Perchyrhizus erosus</i>)	Todos los tubérculos son fríos: crecen debajo de la tierra.
Cactus	Maguey (<i>Agave</i> sp.), sábila (<i>Aloe arborescens</i> Mill), nopal (<i>Opuntia</i> sp.)	Todos los cactus son fríos. El maguey y todas las pencas son “bofas”, (están blandas o huecas por dentro). Obtienen su jugo directamente de la tierra, de la raíz. El jugo del maguey, por ejemplo, es un líquido que no tiene ningún movimiento al interior de la planta: entra directamente, se almacena y sale también directamente cuando se corta el corazón de la planta.
Chiles	Todos (<i>Capsicum annum</i>)	Son fríos porque crecen cerca de la tierra. Aunque producen picor caliente, al caer en el estómago son fríos. Se vuelven templados cuando se secan.
Leña	Fresno (<i>Fraxinus angustifolia</i>) y Eucalipto (<i>Eucalyptus camaldulensis</i> Dehn)	Sin explicación

5.3.2.2. Plantas calientes

Las plantas calientes poseen una serie de características morfológicas y de desarrollo distintas de las que poseen las plantas frías. La principal de ellas es que la savia sube por el tallo o el tronco de manera helicoidal y es calentada por el sol en el trayecto, de manera que cuando llega a los frutos ya está caliente. En el caso de los árboles, su mayor altura les permite además recibir los rayos del sol de manera más directa y poseen troncos duros por los cuales el agua de la tierra muy lentamente, como es el caso de muchos árboles frutales. Por otra parte, sus frutos requieren poca agua para su maduración y tardan más tiempo en desarrollarse, lo que favorece igualmente una mayor absorción de calor solar. Es el caso, por ejemplo, del durazno (*prunus pérsica*), las anonas (*squamosa*), el limón real (*citrus limón*), el mamey (*psidium guajava*), la guayaba (*psidium guajava*) y la naranja (*citrus sinensis*).

Hay otros frutos con características especiales, como son la nuez (*Junglans regia*) y el café (*coffea arabica*). Ambos poseen cáscara y eso influye en el calor y la humedad que reciben, pero de manera distinta a cada uno, como veremos más adelante.

La caña (*Arundo donax*) es considerada como una planta caliente. Aunque crece en donde hay abundante humedad, la cáscara no permite que entre el agua directamente, sino en forma circular. Su desarrollo, además, se da de manera escalonada y su ciclo es muy lento, ya que tarda un año en madurar.

En el caso de plantas pequeñas, se trata de especies que poseen tallos delgados que tienen poca capacidad de absorción del agua, o bien tienen abundantes ramas y hojas. Las plantas medicinales cubren diversas clasificaciones, pero se concentran principalmente en las plantas calientes: la “juanasana”,⁵¹ por ejemplo, es una planta medicinal clasificada como caliente. Es de tierra seca, no crece mucho pero el tallo es duro. La circulación de la savia es en espiral. La jarrilla (*larrea divaricata*) es un árbol grande y se nutre de la tierra de manera indirecta, en espiral. La raíz y los tallos del pericón (*Tagetes florida*) son delgados y alimentan a un gran número de hojas y flores; el agua se distribuye entre toda la planta. El Cuadro 9 proporciona otros ejemplos de plantas calientes.

⁵¹ Algunas plantas son conocidas por medio de nombres locales que hacen difícil encontrar su nomenclatura científica, como es el caso de la “juanasana”.

CUADRO 9. EJEMPLOS DE PLANTAS CALIENTES

FRUTAS		HORTALIZAS		GRANOS		PLANTAS CURATIVAS		OTRAS
Durazno	<i>u'</i>	Cebollas	<i>jijimi</i>	cacahuates	Cacahuates	Juanasana		Panela
Anonas	<i>'iee</i>	Ajos	<i>Mi'</i>	Nueces	Nueces	Jarrilla		Encino
Guayaba roja	<i>Mi'</i> <i>jindzee</i> <i>yüü</i>	Calabaza	<i>Mo'</i>	Café	Café	Pericón		Laurel
Lima real	<i>Lima</i> <i>goo</i>			Cho	Chocolate	Higuerilla roja	<i>'ma woo yüü</i>	Madroño
Limón dulce	<i>jji</i>					Cicatrizante	<i>Oo guĩ'</i>	Pinos*
Mamey	<i>Taja'</i>					Hojas de guayaba	<i>Ma' jindzee</i>	
Naranja dulce	<i>Ji' roo</i>					iztafiate		
Plátano tabasco	<i>too</i>					Hojas de aguacate	<i>guĩ</i>	
capulines	<i>Mi'</i> <i>ujmih</i>					Cacho de venado	<i>'ma fih</i>	
Caña	<i>Kuiñi'</i>					Humo de ocote	<i>Jnii kia' kii</i>	
						Ruda		
						Santa María		
						Tabaco		
						Palmera		
						Árnica		
						Canela	<i>Canela</i>	
						Epazote	<i>Oo dzi moo</i>	

CUADRO 10. Características de algunas plantas calientes

Durazno (<i>Prunus pérsica</i>)	El fruto tarda en desarrollarse. La savia sube por la planta en movimiento de espiral (en forma indirecta)
Anona (<i>Squamosa</i>)	Es árbol (crece alto), la savia circula en espiral
Limón real (<i>Citrus limón</i>)	El limón real es grande. Crece lentamente. La savia circula en espiral.
Guayaba (<i>Psidium guajava</i>), naranja (<i>Citrus aurantium</i>)	Es árbol y la circulación de la savia es en espiral.
Nuez (<i>Junglans regia</i>)	Las nueces son calientes porque no reciben el agua directamente; tienen una cáscara que cubre la pulpa y el líquido llega a través de la cáscara.
Quintonil (<i>Amaranthus hybridus</i>)	La circulación de la savia es en espiral.
Juanasana Jarrilla (<i>Larrea divaricata</i>) Pericón (<i>Tagetes florida</i>) Higuerilla Roja (<i>Ricinus communis</i>)	Las plantas medicinales cubren diversas clasificaciones, pero se concentran principalmente en las plantas calientes: La Juana Sana es de tierra seca, no crece mucho pero el tallo es duro. La circulación de la savia es en espiral. La jarrilla es árbol, crece grande y se nutre de la tierra de manera indirecta, en espiral. La raíz y los tallos del pericón son delgados y alimentan a un gran número de hojas y flores; el agua se distribuye entre todas.
Frijol negro (<i>Phaseolus Vulgaris</i>)	Al secarse con el sol, el grano recibe calor y adquiere la cualidad caliente. El sol absorbe la humedad y queda sólo la semilla.
Cacahuate (<i>Arachis hypogaea</i>)	La planta se alimenta al revés. El jugo baja e la planta hacia el fruto. Esto significa que aunque el cacahuate crece adentro de la tierra, es muy distinto a los tubérculos. Los cacahuates no son raíces, están en la tierra pero no se alimentan de ella, sino de las hojas, en sentido contrario. La planta se calienta, al recibir el sol, y lo que penetra ya no está frío, sino caliente. En cambio, los tubérculos, que crecen también adentro de la tierra, se alimentan directamente de ella.
Caña (<i>Arundo donax</i>)	La caña absorbe el agua de la tierra, pero la cáscara no permite que entre el líquido directo, sino en forma circular. La absorción es muy lenta. Se desarrolla “en escalones, parte por parte” y crece muy lentamente. Tarda un año en madurar.

5.3.2.3. Clasificaciones intermedias

Hay otras plantas que no son consideradas ni frías ni calientes porque tienen propiedades intermedias. Esto se debe a que combinan las cualidades de las plantas frías y calientes. Por ejemplo:

- El diente de león (*taraxacum officinale*) es fresco porque aunque tiene mucha humedad – sólo nace cuando hay agua–, y su tallo está hueco (“es tubo”) absorbe la savia en espiral o de manera “indirecta”.
- El pasto como ya se mencionó, es templado porque no absorbe mucho sol (y cabe inferir que tampoco mucha agua).
- La fresa (*fragaria vesca*) y la ciruela (*prunus domestica*) son templadas porque la circulación de la savia está en un término medio entre vertical y en espiral, además de que son plantas de poca altura.⁵² Es también el caso del “ángel”, una planta medicinal.

5.3.2.4. Las partes de las plantas

Hay plantas que son frías o calientes en todas sus partes, pero hay también plantas en donde algunas secciones de las mismas son calientes mientras que otras son templadas y otras más son frías. Éstas partes, a su vez pueden estar subdivididas en segmentos más pequeños, también con cualidades propias, dependiendo de su morfología y funcionamiento con referencia a capacidades y necesidades diferenciadas de absorción del agua y el sol, así como de la interconexión particular entre sí, distinta también para cada especie. La evaluación final sobre el carácter del conjunto de las características de las distintas partes de una planta es definitiva para que ésta sea considerada fría o caliente.

Un ejemplo ilustrativo sobre la importancia de tomar en cuenta este nivel de complejidad lo aporta el aguacate (*Persea americana*). Madsen expresaba en 1952 sus dudas con respecto a la clasificación del tejocote y el aguacate, así como con respecto a la coherencia del sistema:

A considerable number of food classifications in Tecospa seem to contradict the theory that hot and cold qualities are determined by exposure to water or sun. For example, tejocote trees grow in some parts of the Chinmpas with their roots constantly in water and yet the fruit of this tree is classified as very hot. The

⁵² Este es uno de los casos en donde existen criterios encontrados y la evaluación individual sobre la preponderancia de uno de ellos puede ser distinta. Las ciruelas y las fresas fueron clasificadas como frías por otro curandero.

*avocado which grows most abundantly in hot lands is very cold. The Indians cannot explain these exceptions except by saying that something in the nature of such foods makes them especially sensitive or resistant to the coldness of water, or the heat of the sun. (Madsen 1955: 127)*⁵³

Para el caso del aguacate, en Comaltepec encontré una explicación detallada que permite dar respuesta a esta interrogante. Se trata de un árbol cuyas partes se clasifican de manera distinta. El corazón del aguacate –que es frío porque absorbe el agua verticalmente- alimenta al fruto directamente sin pasar por las hojas. El agua tarda poco tiempo en llegar y esto limita la cantidad de absorción de rayos solares. Por lo tanto el líquido llega todavía frío y en consecuencia el fruto del aguacate es frío. En cambio las hojas reciben el agua del tallo, que es templado porque aunque tiene absorción vertical, es alto. Además, el agua se distribuye entre muchas hojas, por eso cuando llega hasta ellas el agua ha dejado de estar fría. De ahí que las hojas sean calientes. Finalmente la cáscara del tronco es caliente porque tiene una absorción helicoidal. Se alimenta a sí misma y a las ramas.

Este ejemplo nos da una idea de la complejidad que subyace al sistema de clasificación e ilustra también la importancia de cavar hondo en el registro etnográfico para estar en condiciones de comprenderlo. Nos ayuda también a entender la ausencia de uniformidad en la clasificación de las plantas entre uno y otro individuo, hecho que muchas veces se ha asociado con la arbitrariedad del sistema. Esta ausencia de uniformidad ha sido abordada en distintas investigaciones, si bien más a manera de contrapunteo estadístico entre listas de plantas y alimentos fríos y calientes, que mediante el análisis de la manera en que se aplican los distintos principios en la clasificación de cada elemento (Foster 1994: 100; Logan 1972: 399).

En otros términos, en la decisión sobre el tipo de clasificación que se aplica a las cosas interviene un criterio de evaluación sobre los aspectos preponderantes que le otorgan una definición particular y esta evaluación puede variar sin que ello afecte la lógica clasificatoria.

⁵³ “Una cantidad considerable de clasificaciones de alimentos en Tecospa parecen contradecir la teoría de que las cualidades de lo caliente y lo frío están determinadas por la exposición al agua o al sol. Por ejemplo, los árboles de tejocote crecen en algunas partes de las chinampas con sus raíces constantemente en agua y sin embargo la fruta de este árbol está clasificada como muy caliente. El aguacate, que crece sobre todo en tierras calientes es muy frío. Los indios no pueden explicar estas excepciones si no es diciendo que hay algo en la naturaleza de estos alimentos que los hace especialmente sensibles o resistentes al frío del agua o al calor del sol. (*traducción mía*)

Otra fuente de error es que las personas que proporcionan la información pueden estar refiriéndose a distintas partes de las plantas. Esto lo ilustra también el caso del aguacate, que uno de los curanderos clasificó como frío, mientras que otro lo consideró caliente. La fuente de la confusión, aclarada posteriormente, consistió en que el primero se refería al fruto –que es frío-, mientras que el segundo se refería a las hojas, que son utilizadas como remedio caliente.

En general en Comaltepec hemos encontrado que la clasificación de las plantas (medicinales y comestibles) es marcadamente uniforme. Las diferencias aparentes se perciben sólo cuando no hay plena familiaridad con el sistema.

5.3.2.5. Intersecciones taxonómicas

Otra de las propuestas de este trabajo es la posibilidad de establecer correspondencias entre las características morfológicas y de desarrollo de las especies vegetales y la clasificación frío/caliente, como sucede en el caso de Comaltepec.

Es así que los bejucos, los tubérculos, los cactus y los hongos son todos considerados fríos, mientras que los árboles frutales tienden a ser calientes (aunque no todos lo son) y los pastos son templados.

Por otro lado, si prescindimos de los bejucos y los cactus, podemos darnos cuenta de que hay también una correlación entre árboles/arriba/calientes, pasto/en medio/templado y tubérculos y hongos/abajo/fríos.

El siguiente cuadro establece una correspondencia entre las categorías botánicas nativas en Comaltepec y en la Chinantla Baja (que en estos casos prácticamente coinciden con las categorías botánicas occidentales), y la clasificación frío/caliente por la presencia de agua y calor solar. Estas coincidencias se deben a que la clasificación por el agua y el calor solar está fundamentada en la morfología de las plantas y en sus procesos de absorción de la savia.

Se observará que la mayoría de las equivalencias se dan entre la clasificación por la forma de vida y el polo de lo frío.

CUADRO 11. Equivalencias entre la clasificación frío/caliente y la clasificación por la forma de vida en la Chinantla Alta y la Chinantla Baja

Chinantla Alta** (Comaltepec)	Chinantla baja*	Clasificación frío/caliente en la Chinantla
Árbol	Árbol	Hay árboles fríos y calientes, dependiendo de que las venas del tronco tengan circulación directa o helicoidal, pero tienden a ser calientes o templados porque son altos, están despegados de la tierra fría y el agua fría tarda más tiempo en llegar a los frutos.
Pasto	pasto	templado
hongos	hongos	Fríos
	Plantas con raíz tuberosa	Frías
bejuco	bejuco	Fríos
Plantas tipo agave		Si se toma esta clasificación como algo parecido a los cactus: son todos fríos

**La fuente para la Chinantla Alta es Martin (1996)

*La fuente para la Chinantla Baja es Carrillo (2002)

5.3.3. La clasificación de las plantas por el principio de la esencia vital

Como hemos visto, otro de los principios que intervienen en el sistema frío/caliente es el de la esencia vital, de naturaleza caliente, asociado con la dicotomía vida/muerte.

Así, se considera por ejemplo que los frutos que tardan en madurar absorben mayor energía vital y por lo tanto son más calientes que los que poseen un ciclo rápido de maduración; igualmente los frutos maduros se consideran más calientes que los frutos verdes. El Cuadro 12 aporta algunos ejemplos para el caso de las plantas.

CUADRO 12. Clasificación de las plantas por el principio de la esencia vital

El limón dulce (caliente) y el limón agrio (frío)	El limón agrio, además de que requiere mucha agua, es frío porque no crece grande, en comparación con el limón dulce, cuyos frutos tardan más en crecer, tiempo durante el cual absorben mayor cantidad de esencia vital o “propiedad”
Árnica	Es un caso excepcional. A pesar de ser muy pequeña –es decir, que se mantiene en contacto con la tierra-, y tener una raíz enorme (las raíces generalmente son consideradas frías), es clasificada como irritante –extremadamente caliente–, porque a través de sus raíces absorbe una enorme cantidad de “propiedad” o esencia vital.
Frutos verdes, frutos maduros	Los frutos maduros son más calientes que los frutos verdes porque “concentran más calorías”
Azúcar, panela y caña	La caña es una planta caliente y la panela (piloncillo) se considera caliente también. Sin embargo el azúcar se considera templada o menos caliente que la panela porque está refinada; es decir, ha perdido parte de su esencia vital.

5.3.4. El caso especial del maíz

El caso del maíz es excepcional. Su ubicación con respecto a la polaridad frío/caliente es variable pero no está asociado con ninguno de los dos polos. Por una parte, es considerado como “un tipo de proteína”, razón por la cual se afirma que no entra en el sistema frío/caliente. Otros lo clasifican como templado.

En otros grupos indígenas de la tradición religiosa mesoamericana, el maíz y el ser humano son equivalentes, poseen una esencia común. Una manifestación de esta equivalencia en Comaltepec podría ser el hecho de que se considera que a los tamales les puede dar mal de ojo, como a los seres humanos, y por eso deben taparse durante el proceso de cocción. Cuando eso sucede algunos quedan crudos o “se ponen pintos”.

Más adelante haremos algunas breves reflexiones sobre el lugar del maíz en el cosmos de Comaltepec.

La siguiente fotografía ilustra la importancia que posee esta planta en la religiosidad local, ya que frecuentemente ocupa el lugar central en el altar doméstico.



El maíz en el centro del altar

El Cuadro 13 presenta las oposiciones en las que se desglosan los principios generales del sistema clasificatorio en el caso de las plantas. En él podemos observar las características contrapuestas o criterios específicos que contribuyen a que las distintas especies vegetales sean clasificadas como frías o calientes. Incluimos también a las especies templadas porque este valor intermedio también forma parte del sistema.

Como podemos observar hay muchas celdas que en términos lógicos podrían ser llenadas. Sin embargo no fueron mencionadas como características relevantes en la clasificación.

Vemos también que junto a los principios generales humedad/calor solar, cielo/tierra, vida/muerte y movimiento/reposo encontramos las polaridades secundarias agua/menos agua, helicoidal/recto, mayor movimiento/menos movimiento, alto/bajo, arriba/abajo.

CUADRO 13: Matriz de oposiciones. frío/caliente en la clasificación de las plantas

PLANTAS FRÍAS	TIPO DE ABSORCIÓN DE LO FRÍO	PLANTAS CALIENTES	TIPO DE ABSORCIÓN DEL CALOR	PLANTAS TEMPLADAS	TIPO DE ABSORCIÓN DEL CALOR	PRINCIPIOS LÓGICOS
RAÍCES GRANDES	ABSORBEN EL AGUA DIRECTAMENTE DE LA TIERRA; LAS RAÍCES GRANDES ABSORBEN MAYOR VOLUMEN DE AGUA	RAÍCES PEQUEÑAS	MENOR ABSORCIÓN DE AGUA			MÁS AGUA/MENOS AGUA
TRONCOS BLANDOS TRONCOS HUECOS	ALIMENTACIÓN VERTICAL: MAYOR CAPACIDAD DE ABSORCIÓN DE AGUA. EL AGUA LLEGA MÁS RÁPIDAMENTE A RAMAS, HOJAS Y FRUTOS Y NO ALCANZA A CALENTARSE POR EL SOL	TRONCOS DUROS	ABSORCIÓN HELICOIDAL: POCA CAPACIDAD DE ABSORCIÓN DE AGUA. AL RECORRER MAYOR DISTANCIA, EL AGUA SUBE MÁS LENTAMENTE Y PERMITE MAYOR ABSORCIÓN DE RAYOS SOLARES	TALLOS CON VENAS EN FORMA SEMI-HELICOIDAL	SEMIHELICOIDAL: ABSORCIÓN MEDIA DE AGUA QUE NO SUBE RÁPIDAMENTE PERO TAMPOCO TARDA TANTO COMO EN EL CASO DE LA ALIMENTACIÓN HELICOIDAL. DOSIS MEDIA DE CALOR SOLAR	HELICOIDAL/ RECTO MAYOR RAPIDEZ DE MOVIMIENTO/M ENOR RAPIDEZ DE MOVIMIENTO HUMEDAD/ CALOR SOLAR
TALLOS O TRONCOS DE POCA ALTURA, TALLOS SUBTERRÁNEOS	MORFOLOGÍA QUE FAVORECE UNA MAYOR CERCANÍA CON LA TIERRA	ALCANZAN MAYOR ALTURA (ÁRBOLES)	MORFOLOGÍA Y DESARROLLO QUE FAVORECEN UNA MAYOR CERCANÍA CON LA LUZ SOLAR			ALTO/BAJO ARRIBA/ABAJO CIELO/TIERRA

PLANTAS FRÍAS	TIPO DE ABSORCIÓN DE LO FRÍO	PLANTAS CALIENTES	TIPO DE ABSORCIÓN DEL CALOR	PLANTAS TEMPLADAS	TIPO DE ABSORCIÓN DEL CALOR	PRINCIPIOS LÓGICOS
POCAS RAMAS Y HOJAS	MORFOLOGÍA: MENOR DISTRIBUCIÓN DEL AGUA EN HOJAS Y RAMAS = MAYOR ABSORCIÓN DEL AGUA	MUCHAS RAMAS Y HOJAS	MORFOLOGÍA: MENOR DISTRIBUCIÓN DEL AGUA EN HOJAS Y RAMAS = MENOR ABSORCIÓN DE AGUA, MAYOR TIEMPO DE DISTRIBUCIÓN, MAYOR ABSORCIÓN DE RAYOS SOLARES			AGUA/CALOR SOLAR
FRUTOS DE DESARROLLO RÁPIDO	MAYOR ABSORCIÓN DE AGUA	DESARROLLO LENTO	MENOR ABSORCIÓN DE AGUA/MAYOR ABSORCIÓN DE NUTRIMIENTO			HUMEDAD/CALOR SOLAR VIDA/MUERTE
		FRUTOS CON CÁSCARA DURA	ABSORCIÓN MENOS DIRECTA DEL AGUA; EL FRUTO GUARDA MAYOR CALOR SOLAR			HUMEDAD/CALOR SOLAR
FRUTOS QUE RECIBEN AGUA DE TALLOS CON ABSORCIÓN VERTICAL DEL AGUA	ABSORCIÓN DE AGUA QUE HA LLEGADO MÁS RÁPIDAMENTE Y POR LO TANTO HA RECIBIDO POCA LUZ SOLAR Y MANTIENE MAYOR CANTIDAD DEL FRÍO DE LA TIERRA	FRUTOS QUE RECIBEN AGUA DE TALLOS CON ABSORCIÓN HELICOIDAL	ABSORCIÓN DE AGUA QUE LLEGA MÁS LENTAMENTE Y RECIBE POR LO TANTO MAYOR CANTIDAD DE RAYOS SOLARES	FRUTOS QUE RECIBEN AGUA DE TALLOS CON ABSORCIÓN SEMIHELICOIDAL	ABSORCIÓN DE AGUA QUE HA RECIBIDO UNA DOSIS MEDIA DE CALOR SOLAR	HUMEDAD/CALOR SOLAR VERTICAL/ HELICOIDAL
CRECEN JUNTO A LOS RÍOS, O EN TEMPORADA DE LLUVIAS. REQUIEREN MUCHA AGUA	ASOCIACIÓN ESPACIAL/TEMPORAL CON EL AGUA	MAYOR CERCANÍA CON UNA FUENTE DE ABUNDANTE AGUA				HUMEDAD/CALOR SOLAR

5.3.5. Procesos de transformación que modifican la naturaleza fría o caliente de las plantas

En muchas ocasiones las plantas son objeto de procesos de transformación que modifican su cualidad fría o caliente. Estos procesos atraviesan los distintos principios de clasificación y los vinculan entre sí.

La fusión. Uno de los principales procesos es el de la cocción. A través de ella, el fuego transmite cierto calor y atempera la cualidad fría de las plantas, pero se considera que su principal intervención es la de producir la fusión de los elementos fríos y calientes para dar como resultado alimentos con una cualidad templada. Es esta fusión la que realmente modifica su carácter frío o caliente.

Uno de los ejemplos locales que ilustran de manera evidente el principio de fusión es la cocción del arroz. El arroz es considerado frío ya que requiere de una gran cantidad de agua para su crecimiento. Sin embargo al cocinarlo con ajo y cebolla –ambos elementos muy calientes- adquiere una cualidad templada.

Otro ejemplo son los remedios curativos, que muchas veces incluyen una combinación de plantas frías y calientes. Si la enfermedad es caliente las plantas que se utilizan en las infusiones medicinales serán básicamente frías, pero se toma la precaución de añadir alguna otra de naturaleza caliente para atenuar esta cualidad y prever que no produzca un efecto brusco en el organismo.

Por otra parte la fusión puede darse también directamente en el estómago (de hecho el término con el que se designa al estómago en chinanteco significa “olla”). Por ejemplo la ingestión de hongos o nopales, considerados fríos, se combina con el consumo de café –de naturaleza caliente- para volverlos templados en el estómago.

El calentamiento por la combinación de la intervención suplementaria del sol, la cocción y la energía de movimiento. Otro proceso que añade calor a las plantas es la exposición suplementaria a los rayos del sol. Este caso se aplica por ejemplo al frijol. Cuando se pone a secar, el sol absorbe la humedad de las vainas y queda solamente la semilla completamente seca.

Otro ejemplo es el café, aunque en su transformación intervienen distintos procesos: las raíces del árbol del café son frías, sin embargo el tallo absorbe el agua en espiral y por lo tanto llega caliente a los frutos. Este calor es absorbido por la cáscara del fruto, que se convierte en una parte muy

caliente de la planta. Como consecuencia, el fruto ya no recibe tanto calor, por lo que en estado natural el café tiene una cualidad media.

No es sino hasta que el grano atraviesa por los distintos procesos de preparación para su consumo que se vuelve caliente porque se seca, se tuesta, después se tritura y se hierve. Todos estos procesos le añaden calor por la intervención del sol, el fuego y la energía de movimiento.

La intersección de la cocción, la fusión, el aumento y la disminución de la energía vital: la elaboración del mezcal y el aguardiente. En Comaltepec se producen y consumen diversos tipos de bebidas cuya preparación ilustra de manera clara la manera en que los procesos de transformación –en este caso fusión, cocción y fermentación- modifican –o no- su naturaleza fría o caliente. Ilustran también de qué manera estos procesos se afectan el principio de la esencia vital que poseen las cosas, ya sea aumentándola o disminuyéndola. Cuando esta esencia se evapora o se pierde durante los procesos de refinamiento y cocción, el producto final tiende a ser más frío de lo que era en su inicio.

Por ejemplo, el pulque es frío porque proviene del maguey, que es un cactus, y el jugo concentra el agua de la tierra. No cambia su cualidad fría al ser fermentado porque el proceso de fermentación no se considera un proceso de transformación en este sentido. El “palo de canela”, planta local que se utiliza para la fermentación, no le quita lo frío porque se utiliza muy poca cantidad. Es mucho más jugo que palo de canela y lo que cuenta en el cambio de cualidad es sobre todo la combinación de los ingredientes en preparación.

Otro ejemplo es el “tepache”, cuyo paso inicial consiste igualmente en la fermentación agua con “palo de canela. Después de tres días se añade jugo de caña y se deja reposar el líquido durante dos días más, hasta que fermente de nuevo. El tepache es caliente porque el jugo de caña es caliente.

El siguiente es un caso ilustra por qué el aguardiente es frío y el mezcal es caliente. En ambos, la intervención del fuego produce resultados opuestos de enfriamiento y calentamiento, respectivamente.

La elaboración del mezcal comprende una secuencia de procesos. El primero de ellos consiste en la elaboración de tepache en cinco o seis ollas grandes. Éste se vierte en una especie de olla fabricada con piel de toro. Paralelamente se prepara un horno en el que se tuestan pencas del maguey. El horno consiste en un hoyo profundo en la tierra en donde se coloca una gran cantidad de leña que se deja arder durante una semana, previamente tapada con piedras, “chamizo” (una planta local) y

tierra. Cuando se ha terminado de quemar la leña se destapa, una vez que las piedras calientes han llegado hasta el fondo. Sobre ellas se colocan entonces las pencas de maguey, previamente raspadas, hasta llenar nuevamente el horno. Se tapa y se dejan asando las pencas durante una semana. Se vigila de manera permanente para evitar que fugas de humo quemem el maguey.

Una vez completado este proceso, cuando las pencas ya se han asado, se destapa el horno. Éstas se colocan en una pila y se aplastan con un tronco a manera de mazo. Ya machucadas, las pencas se echan en el cuero y se dejan fermentar con el tepache durante cinco días. Después de eso se hierven y queda listo el mezcal.

La elaboración del aguardiente es un tanto distinta, aunque inicialmente consiste también en fermentar jugo de caña para producir tepache. Una vez obtenido el tepache, se hierve dos veces durante varios días para convertirlo en aguardiente.

Como resultado, el aguardiente es frío porque aunque se elabora con jugo de caña, de naturaleza caliente, el excesivo calor del fuego “baja la capacidad” del aguardiente; es decir, baja su contenido energético, sus cualidades vitales. En cambio el mezcal es caliente porque sólo se hierve una vez, por lo que la cualidad caliente del jugo de caña se conserva más. Además el líquido que se hierve al final es jugo fermentado de caña y maguey, es decir, dos ingredientes mezclados. Al hervir, se junta la propiedad de ambas plantas, mientras que en el caso del aguardiente es sólo jugo de caña que al hervirse dos veces pierde una parte de la energía, el contenido o la “propiedad” de la planta.

Esto explica la razón por la cual el aguardiente es frío, a pesar de provenir de una planta caliente, como es el caso de la caña; en cambio el mezcal, que procede de una planta fría como el maguey, se vuelve caliente al combinarse con la caña.

El siguiente cuadro resume los distintos procesos de transformación que atraviesan las plantas para ser convertidas en alimentos, los agentes transformadores, los efectos que causan y los principios con los que entran en relación.

Estos procesos modifican las cualidades frías y calientes de las plantas –con excepción del proceso de fermentación, que no tienen incidencia alguna-, inciden en los principios generales del sistema y en algunos casos –como en la intervención del fuego- y los vinculan entre sí –como sería el caso de la polaridad humedad/calor solar y vida/muerte.

Esta capacidad transformadora otorga relevancia a esta serie de procesos en la medida en que añade una cualidad dinámica al sistema clasificatorio. No se trata entonces de principios que dotan a los seres de una cualidad permanente, sino modificable.

CUADRO 14. Procesos de transformación de los alimentos

TIPO DE PROCESO DE TRANSFORMACIÓN	AGENTE TRANSFORMADOR	EFEECTO	PRINCIPIOS EN LOS QUE INCIDE
COCCIÓN	FUEGO	+ CALOR Ó - CALOR	HUMEDAD/CALOR SOLAR VIDA/MUERTE
FUSIÓN, COMBINACIÓN	FUEGO/ESTÓMAGO ("OLLA" QUE CUECE LOS ALIMENTOS ADENTRO DEL CUERPO)	EQUILIBRIO DE LOS OPUESTOS	HUMEDAD/CALOR SOLAR
SECADO	SOL	+ CALOR	HUMEDAD/CALOR SOLAR
TRITURACIÓN	MOVIMIENTO (FRICCIÓN)	+ CALOR	VIDA/MUERTE
REFINAMIENTO	PROCESO INDUSTRIAL	- CALOR	VIDA/MUERTE
FERMENTACIÓN	PLANTA CON CUALIDADES DE FERMENTACIÓN PALO DE CANELA	NO RELEVANTE	

5.4. Los animales

Como lo ha señalado Pierre Beaucage (2009: 219), las referencias a la clasificación de los animales en la literatura especializada son mucho menores que para el caso de las plantas. Esto lo atribuye al hecho de que la recolección e identificación de las plantas son mucho más sencillas que para el caso de los animales. Por otra parte, a diferencia de la mayoría de las especies vegetales, la fauna, particularmente los animales salvajes, está mucho más ligada con el mundo mágico religioso, mientras que la etnobiología se ha caracterizado sobre todo por un enfoque empirista y pragmático.

Para el caso de los zapotecos, contamos no obstante con el análisis lingüístico llevado a cabo por Marcus y Flannery (2001) acerca de los términos que designaban a los animales en un diccionario en lengua zapoteca del siglo XVI. Este estudio muestra cómo los zapotecos de esa época

clasificaban a la fauna de acuerdo con su forma de locomoción (los que caminan, los que vuelan), su hábitat (la tierra, el agua, la arena, los árboles), su comportamiento (feroz, manso, venenoso, etc.) y su parecido con otros animales.

Entre los chinantecos, algo semejante fue encontrado por Moreno (2005: 60) en el área de Usila, en la Chinantla Media, en donde los animales se clasifican por el tipo de locomoción y el hábitat, de manera que son divididos entre:

- a) animales que viven sobre los árboles: ardilla, oso hormiguero, cabeza de viejo, chango, mapache, marta, tejón, tigre o jaguar, puercoespín, tlacuache y zorra
- b) animales que andan por el suelo: armadillo, jabalí, temazate, tepezcuintle, coyote, ratón, puma
- c) animales que vuelan: chachalaca, faisán, faisán real, pájaro carpintero, perico, tucán, águila, tecolote, zopilote
- d) animales que se arrastran y viven en cuevas: iguana, lagartija y víbora,
- e) animales acuáticos: camarón, trucha, wilis, culebra de agua y cangrejo

Desde otra perspectiva, posible que este tipo de clasificaciones puedan ser entendidas, al igual que en el caso de las plantas, como divisiones asociadas con un eje vertical espacial arriba/abajo. Notemos también que esta clasificación deja fuera a los animales domésticos.

En Comaltepec crían caballos, burros, toros, vacas, puercos, gallinas y guajolotes; algunos tienen patos, conejos y “totolas” (que son como guajolotes pero más pequeños). Antes cazaban muchas especies, pero en tiempos recientes se prohibió la cacería. Entre ellas el venado, la ardilla, y el tejón. También pescaban en los ríos, pero esta práctica se ha prohibido debido al uso de dinamita.

En la agencia de Soyolapan, ubicada en la parte baja del municipio de Comaltepec, aún se practica la caza de un número muy variado de especies entre las que destacan el tepezcuintle, la chachalaca, el jaguar, el tejón, el jabalí, la nutria y el venado. Durante la temporada de pesca encuentran en el río abundantes camarones, langostas, mojaras, truchas, bobos y lisas.

En Comaltepec existen criterios prácticos asociados a la clasificación de los animales. En términos de la relación con los seres humanos, existen los animales comestibles y los no comestibles. Dentro unos y otros se encuentran tanto los animales domésticos como los animales salvajes que constituyen presas de caza. Otro tipo de categoría la forman los animales que son ponzoñosos y que no se comen. Entre ellos destacan particularmente las serpientes, muchas de las cuales son

venenosas. Se considera que existe una relación estrecha entre estos animales y los brujos o nahuales, quienes son capaces de convertirse en este tipo de especies para ocasionar daño a las personas.

Una definición más precisa de las categorías que distinguen a los animales requerirá un análisis lingüístico de los términos que los designan en chinanteco. Este análisis aún no ha sido efectuado en la Chinantla Alta y será uno de los objetivos para la etapa subsiguiente a esta investigación.

5.4.1. Los principios de la clasificación frío/caliente en los animales

Los hábitos de vida y los hábitos alimentarios son los criterios principales en la clasificación de los animales en fríos, calientes o templados y están relacionados con el principio humedad/calor solar. El sexo de los animales parece no tener relevancia en esta clasificación. En general se considera que tanto los machos como las hembras poseen la misma naturaleza. Los principios vida/muerte y movimiento/reposo también juegan un papel importante.

Con respecto a los animales domésticos, el puerco es considerado frío debido a la enorme cantidad de grasa que acumula y que no se calienta porque en ella no circula la sangre.⁵⁴ Una manifestación del carácter frío de los puercos es que no toleran estar en el sol. Por otra parte estos animales pasan la mayor parte del tiempo echados sobre la tierra o revolcándose en el lodo. Esto los asocia con la humedad de la tierra y su cualidad fría.

Los guajolotes –y los huevos de guajolote- son también considerados fríos porque al igual que el cerdo acumulan grasa en todo el cuerpo. En cambio el pollo y los huevos de gallina son calientes – algunas veces afirman que son templados, porque no ocasionan trastornos digestivos. No sabemos qué tipo de principio opera aquí, excepto el de los efectos en el cuerpo.

Una precisión importante es que en el caso de los huevos sus partes poseen una cualidad relativa entre sí: la clara es fría, pero la yema es caliente porque “ahí se almacena la alimentación, tiene doble calor, es totalmente nutritiva”. La cáscara en cambio es fría porque está muerta (de manera semejante a la corteza de los árboles por donde ya no circula la savia). Vemos aquí opera claramente la oposición vida/muerte.

⁵⁴ Cabe pensar que esta idea hace referencia al principio vida/muerte, dado que en el caso de los seres humanos la esencia vital está ubicada en la sangre y el ejemplo del cerdo hace pensar que también en los animales.

Las reses, por su parte, son consideradas calientes porque comen pasto seco, que es templado, y los toros se calientan con el trabajo en el campo (principio movimiento/reposo).

Los insectos son todos fríos porque viven y comen de la tierra, al igual que otros animales que se alimentan básicamente de raíces –que generalmente son frías- o de los propios insectos. Los animales que viven en cuevas o se entierran para dormir, y por lo tanto viven en estrecho contacto con la tierra, son también considerados fríos.

Un ejemplo son las serpientes, cuyo veneno por consecuencia es también muy frío. Cuando se inyecta en el cuerpo de una persona, esta frialdad provoca la parálisis de la sangre y en ocasiones produce la muerte.

Dentro de los animales existe un buen número de ellos que son considerados templados porque se alimentan de pasto, consumen alimentos fríos y calientes o están expuestos en igual medida tanto a la frialdad de la tierra como al calor del sol.

A diferencia de las plantas no hay partes de los animales que sean más frías o calientes, con excepción del cerdo, cuyas partes más frías son las que tienen mayor acumulación de grasa.

Los siguientes cuadros distinguen a los animales fríos, templados y calientes.

CUADRO 15. Animales fríos

Armadillo	Vive dentro de la tierra, se entierra para dormir. Come raíces. Convive con las víboras sin sufrir daño con su veneno
Burro	Se alivia de los calambres con la cebolla y la sal, que aunque son muy calientes, no lo afectan por la frialdad de su naturaleza
Cacomixtle	Come solamente frutas frías
Faisanes	Comen sólo semillas frías del monte y los árboles
Guajolote	Tiene mucha grasa, como el puerco
Jabalí	Vive en cuevas, come raíces
Pescado	Todos los pescados son fríos, porque provienen del agua, excepto el pescado procesado seco y salado (la sal es considerada caliente, y el secado extrae la humedad)
Tepezcuintle*	Vive en cuevas, come raíces e insectos, ambos de naturaleza fría
Tlacuache	Se mete adentro de la tierra
Serpientes	Viven bajo el agua y la tierra. Su veneno es frío.
Zorrillo	Se alimenta sólo de cosas frías

CUADRO 16. Animales templados

Conejo*	Es templado porque come pasto
Palomas	Comen semillas de los árboles
Tejón	Come plátanos, naranja y otras frutas que hay en el monte y son dulces (lo dulce está asociado a lo caliente)
Temazate	Come pasto
Venado*	Come pasto

CUADRO 17: Animales calientes

Ardillas	Se alimentan de las semillas de los pinos, que son calientes
Caballos	No toleran comer la sal
Chachalaca	Es como los pollos
Chivo	Se alimenta de todo
Conejo*	Se alimenta de todo
Coyote	Es caliente porque se alimenta de frutas calientes
Jaguar	No hemos encontrado aún explicación, pero hay coincidencia sobre su carácter caliente entre los distintos entrevistados
Perro	Aún no hemos encontrado explicación, pero hay coincidencia acerca de su carácter caliente. Se afirma que ante la picadura de víbora, que es muy fría, el perro muere instantáneamente debido a su naturaleza caliente.
Pollo	Caliente
Reses	Comen bien porque los alimentan los humanos: comen sal, pastos, zacates secos, y el trabajo los vuelve calientes
Tejón	Anda arriba de los árboles; come frutas y semillas de los árboles
Zorra gris	Se alimenta de frutas calientes
Zorrillo	Vive más al aire libre que otros animales como el tepezcuintle y el armadillo. Come cosas calientes y frías

* No hay consenso acerca del tepezcuintle, el venado, el conejo, que en ocasiones son clasificados como calientes y otras veces como templados. El zorrillo es el único animal que es clasificado por unos como animal frío y por otros como animal caliente.

El siguiente cuadro presenta las oposiciones en las que se desglosan los principios generales del sistema clasificatorio en el caso de los animales.

CUADRO 18: Matriz de oposiciones frío/caliente en la clasificación de los animales

PROCESOS Y CARACTERÍSTICAS	ANIMALES FRÍOS	TIPO DE ABSORCIÓN DE LO FRÍO	ANIMALES CALIENTES	TIPO DE ABSORCIÓN DEL CALOR	ANIMALES TEMPLADOS	PRINCIPIOS LÓGICOS: OPOSICIONES BINARIAS
ALIMENTACIÓN			SE ALIMENTAN DE TODO	ABSORBEN MAYOR VITALIDAD		VIDA/MUERTE
	SE ALIMENTAN DE PLANTAS Y ANIMALES FRÍOS, QUE VIVEN EN CONTACTO CON LA TIERRA O DEBAJO DE LA TIERRA (POR EJEMPLO RAÍCES E INCECTOS)	ALIMENTACIÓN: SE ALIMENTAN DE SERES FRÍOS, EN CONTACTO CON LA TIERRA	SE ALIMENTAN DE FRUTOS Y ANIMALES CALIENTES, QUE VIVEN EN LOS ÁRBOLES	ALIMENTACIÓN: ABSORBEN EL CALOR DE LA NATURALEZA DE LOS SERES DE LOS CUALES SE ALIMENTAN	SE ALIMENTAN DE PLANTAS TEMPLADAS: PASTO, FRUTOS Y SEMILLAS DE CUALIDAD TEMPLADA	TIERRA-AGUA/ CALOR SOLAR ARRIBA/ABAJO
HÁBITOS DE VIDA	VIVEN EN CUEVAS VIVEN EN ESTRECHO CONTACTO CON/ O DEBAJO DE LA TIERRA VIVEN BAJO EL AGUA	HÁBITOS DE VIDA: EN MAYOR CONTACTO CON LA TIERRA Y EL AGUA; VIVEN EN LUGARES CERRADOS, OSCUROS (CUEVAS)	VIVEN AL AIRE LIBRE, VIVEN ARRIBA DE LOS ÁRBOLES	HÁBITOS DE VIDA: RECIBEN LOS RAYOS SOLARES, ESTÁN MÁS EN CONTACTO CON EL "ARRIBA"; VIVEN EN LUGARES ABIERTOS, ILUMINADOS		ARRIBA/ABAJO TIERRA-AGUA/ CALOR SOLAR LUZ/ OSCURIDAD ABIERTO/ CERRADO

PROCESOS Y CARACTERÍSTICAS	ANIMALES FRÍOS	TIPO DE ABSORCIÓN DE LO FRÍO	ANIMALES CALIENTES	TIPO DE ABSORCIÓN DEL CALOR	ANIMALES TEMPLADOS	TIPO DE ABSORCIÓN DE LO FRÍO Y LO CALIENTE	PRINCIPIOS LÓGICOS: OPOSICIONES BINARIAS
MORFOLOGÍA Y HÁBITOS DE VIDA	ACUMULAN GRASA	MORFOLOGÍA: AUSENCIA DE CIRCULACIÓN DE LA SANGRE, AUSENCIA DE MOVIMIENTO	TRABAJAN	GENERAN CALOR EN SU CUERPO CON EL MOVIMIENTO			MOVIMIENTO/ REPOSO

Vemos en este cuadro que, en el caso de los animales, junto a los principios generales humedad/calor solar, cielo/tierra, vida/muerte y movimiento/reposo se encuentran también las polaridades secundarias arriba/abajo, luz/oscuridad, abierto/cerrado.

5.5. La incorporación de nuevos elementos en el sistema: el caso de las medicinas

El sistema permite la incorporación de nuevos elementos a los cuales simplemente se aplican los principios lógicos que lo sustentan. Sin embargo, no siempre es tan sencillo. Las medicinas constituyen uno de estos casos.

Los medicamentos poseen una conformación muy ajena y distinta a las características de los remedios locales. Las sustancias que las componen son desconocidas, y por lo tanto, no se sabe qué tipo de cualidad aportan cada una de ellas al producto final, ni qué tipo de procesos intervinieron en su elaboración.

Como no es posible acceder a esta información, se opta por recurrir al criterio de los efectos en el organismo, siempre factible si se trata de cosas que se pueden ingerir. Es así que en general la tendencia es a clasificar los medicamentos como calientes porque producen efectos en el cuerpo asociados con la elevación de su temperatura.

Por ejemplo, las pastillas anticonceptivas son consideradas calientes porque provocan hemorragia, y la hemorragia es asociada a un exceso de calor en el cuerpo. Tal vez esto explique que las mujeres en el pueblo raramente las consuman. En la clínica nunca pasan de 14 ó 15 mujeres usuarias del programa de planificación familiar –en sus distintas variantes.

La “prodolina” también es considerada caliente porque aumenta la temperatura corporal. En cambio el suero es clasificado como frío.

Hay quien sostiene que las medicinas en general hacen daño a la población local por el tipo de hábitos que hay en el pueblo. Alguien dijo: “El problema es que en Comaltepec las mujeres trabajan mucho y se calientan con el sol. Después se mojan y se enfrían. Lo mismo los hombres. Por eso las medicinas no les caen bien. Sólo los que empiezan a tomarlas desde pequeños”. Es decir, la gente de la localidad está a merced de cambios bruscos en la temperatura de su cuerpo y se considera que las medicinas no contribuyen a restituir este frágil equilibrio.

Algunos, no obstante, adoptan soluciones conciliadoras, como aplicar el principio de la combinación para manipular la cualidad de los medicamentos.

Así por ejemplo, la prodolina se ingiere en combinación con té de hoja de ángel para bajar su cualidad caliente a templada. En cambio, si se piensa que una medicina es fría, se ingiere en combinación con té de canela y pericón, ambos de carácter caliente.

5.6. Los seres humanos

En la Chinantla Alta existen una serie de ideas que sostienen una teoría general sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad, en donde la clasificación frío/caliente posee un papel clave. Los siguientes párrafos resumen algunas ideas introductorias sobre este saber en Comaltepec.

En primera instancia, el cuerpo es considerado como un todo compuesto de órganos que contribuyen conjuntamente para mantener la salud. Todos ellos se encuentran en interconexión, de manera que si uno se ve afectado, se afecta a la totalidad del cuerpo. Por esta razón los chinantecos se oponen firmemente a la extracción de cualquiera de sus partes.

De manera superficial es posible afirmar que existen algunas asociaciones entre las partes y los órganos corporales de los seres humanos, los animales y las plantas. Por ejemplo, el corazón humano se equipara con el centro del tronco de los árboles, al que se designa con el mismo término. Las venas humanas y las venas por donde corre la savia en las plantas son designadas también con el mismo término. El semen es asociado con la semilla y el cuerpo femenino con la tierra. Se considera que los niños “brotan” del cuerpo de su madre como las plantas brotan de la tierra. La humedad del maizal se equipara con los mocos de la nariz. Se afirma que el pelo está “sembrado” en la cabeza y los dedos constituyen las “ramas” de las manos.

En el mismo sentido, algunas partes del cuerpo, externas e internas, se aplican también a los animales. Cuando se habla de los órganos de los seres humanos, se añade el término *dzeq*, que significa “persona”, en singular, o “gente”, en plural; cuando se habla de los órganos de los animales, se añade simplemente el nombre del animal. Es decir, los órganos de los humanos y de los animales se consideran de una naturaleza similar.

El cuerpo humano posee una naturaleza templada en ausencia de enfermedad. Sin embargo, a diferencia de plantas y animales, que poseen una cualidad fija, el carácter templado del cuerpo humano fluctúa constantemente porque está en constante interacción con todo tipo de elementos, factores y circunstancias externas que pueden afectarlo a corto o a largo plazo.

A diferencia de otros grupos, como el de los otomíes, quienes dividen el cuerpo en partes calientes y frías, para los chinantecos todas las partes y los órganos del cuerpo son templados en ausencia de enfermedad -con excepción del corazón, que es caliente, ya que es el asiento de la fuerza vital o el

espíritu. Otro elemento que contribuye a su naturaleza caliente, es que se encuentra en movimiento permanente. El movimiento, como hemos visto, es generador de calor y está asociado con la vida.

Los órganos se encuentran conectados por el sistema circulatorio. Si un órgano se enfría o se calienta, afecta a la sangre y al ritmo circulatorio, y ello a su vez al resto de los órganos. La sangre, como sucede con el agua, no posee una cualidad fija; puede enfriarse o calentarse. Esto depende de la velocidad de su circulación –de nuevo el elemento “movimiento” juega un papel importante. Conservar la sangre circulando de manera normal es importante porque afecta a los órganos: la sangre que circula demasiado rápido los calienta y si circula demasiado despacio, los enfría. Es así que constituye una especie de órgano regulador de la temperatura corporal del cuerpo en general.

Una distinción básica entre los distintos órganos del cuerpo tiene que ver con la manera en que se nutren. Mientras que algunos lo hacen directamente de los alimentos, como el estómago y el cerebro, y por lo tanto son susceptibles de enfriarse o calentarse de acuerdo al tipo de alimentación, otros se nutren de la sangre, y su carácter templado varía dependiendo del ritmo y cualidad fría o caliente de la sangre. Es el caso de los oídos y los ojos, por ejemplo. La sangre recibe y distribuye la temperatura por el cuerpo.

Los tendones son conocidos como “cuerdas” y su función es sujetar los huesos y los músculos, así como darles movimiento. En su interior hay líquido en circulación. Las cuerdas no tienen nombres específicos para cada una. Se les conoce simplemente con ese nombre genérico, pero hay dos cuerdas principales: la que sube por el tronco y llega hasta el cerebro y la que sólo llega al pecho y se regresa. Paralelamente, existen también dos venas principales, una que se conecta con el cerebro y otra con el corazón.

Los riñones contribuyen también a regular la velocidad de la circulación de la sangre y la circulación del líquido de las cuerdas.

Aunque el cuerpo es templado, existen diferencias de grado entre los individuos, y se reconoce que la sangre varía de un individuo a otro. De ahí que sus reacciones a las plantas medicinales sean distintas y que los remedios medicinales varíen un tanto dependiendo de las diferencias individuales. En ocasiones, la variación puede deberse a problemas en el nacimiento o a malos cuidados durante los primeros días de la infancia.

En otro sentido, y a diferencia de lo que ha sido ampliamente registrado entre los grupos indígenas contemporáneos de la tradición mesoamericana, en la Chinantla no existe la idea de que las mujeres posean una naturaleza más fría que la de los hombres. Ambos parecen ser considerados igualmente templados.

Tampoco se concibe que el calor se incremente con la edad.⁵⁵ Los niños pequeños poseen un equilibrio frágil que se trastorna muy fácilmente, los adultos son templados y los ancianos se consideran más fríos debido a que su energía vital disminuye.

La salud consiste en la posibilidad de mantener el equilibrio y la cualidad templada. Es así que el tipo de intercambio que rige fundamentalmente los estados de salud y enfermedad está principalmente vinculado con el intercambio frío/caliente.

Este intercambio constante que el cuerpo mantiene de manera con los elementos externos se da básicamente de dos formas:

- a) mediante la ingestión de alimentos de una u otra cualidad
- b) mediante la absorción de agua, aire, calor solar, frío y humedad a través de la piel, los poros y la respiración.
- c) mediante la generación de calor interno a través del movimiento. El trabajo físico es fuente de calor en el cuerpo, y aunque este calor no es fuente de desequilibrio, coloca al individuo en estado de riesgo si repentinamente entra en contacto con cualquier elemento frío.

El intercambio con lo frío y lo caliente se refiere tanto a las sustancias materiales como a la interacción con las fuerzas espirituales, que también poseen un lugar dentro de esta polaridad y pueden dañar el espíritu de las personas, como es el caso de los dueños. Existen dueños de naturaleza fría, como el dueño del cerro, el dueño del agua, el dueño de la tierra, el dueño del viento frío; y de naturaleza caliente, como el dueño del fuego.

⁵⁵ Hasta el momento no nos ha sido posible encontrar confirmación alguna de que las mujeres son más frías que los hombres en Comaltepec, en contraposición a lo que Carol Browner registró en la Chinantla Alta a principios de los ochentas (Browner, Ortíz de Montellano y Arthur Rubel 1992: 243) y a lo que también encontró César Carrillo en la Chinantla Baja. Consideramos la posibilidad de que esta idea haya estado presente anteriormente y se haya ido desvaneciendo en tiempos más recientes o bien, que sea necesario profundizar más el registro etnográfico sobre este aspecto. En todo caso, este tema será contemplado en la siguiente etapa de la investigación –centrada en el cuerpo, la salud y la enfermedad- al igual que los procesos vinculados con la reproducción, en los que las ideas sobre lo frío/caliente desarrollan un papel importante.

5.6.1. El espíritu: *hmguii*

Como ya lo mencionamos, los chinantecos ubican el componente de la vida en el corazón y en la sangre y lo traducen al español como “el valor”, o “el espíritu”. Aunque fundamentalmente se encuentra ubicado en el corazón, la sangre lo distribuye en todo el cuerpo. En este sentido, no tiene una ubicación fija, como en el caso de los nahuas, que hablan del *tonalli*, el *yolo* y el *ihíyotl*, ubicados en el cerebro, el corazón y el hígado, respectivamente (López Austin 1989 [1980]).

La idea de que “el valor” está ubicado en la sangre se relaciona estrechamente con la técnica de curación mediante el pulso, ampliamente utilizada tanto en la Chinantla Alta como en la Chinantla Baja y entre otros grupos étnicos aledaños, como los mazatecos.

Cabe destacar que el espíritu al que se refieren los chinantecos es también considerado como “un aire en la sangre”, que es la traducción más cercana al español: *hm*, significa sangre; *gui* puede traducirse como aire o espíritu. Esto es importante en la medida en que el *aire* tiene una dimensión ontológica. Los *aires*, como hemos visto son entidades espirituales. En los humanos, es lo que les da vida. Después de la muerte, el destino del espíritu o aire se asocia con la idea católica de las *ánimas* en el purgatorio, y se afirma que mientras éstas no sean aceptadas por Dios, rondan en los alrededores del pueblo y pueden atacar a las personas. Existen también fuerzas asociadas con el “demonio” a las cuales se les conoce con el nombre de *mal aire*. Estos aires son muy temidos como portadores de sufrimiento, enfermedades y muerte.

5.6.2. Equilibrio y desequilibrio: las premisas del sistema médico frío/caliente

La presencia de la dicotomía frío/caliente en el sistema médico de los chinantecos de Comaltepec, es un tema que será abordado extensamente en la siguiente etapa de la investigación. Aquí presentaremos únicamente algunas premisas básicas.

En términos analíticos, se pueden separar los distintos tipos de relación entre el cuerpo y los elementos fríos y calientes. En este sentido es posible separar la ingestión de los alimentos, la absorción del frío y el calor por los poros, o los cambios internos a través del movimiento o los altibajos emocionales. Sin embargo, en la vida cotidiana, todos estos factores se relacionan e inciden conjuntamente en el equilibrio y desequilibrio de la cualidad templada del cuerpo. Si alguna de estas fuentes provoca demasiado calor, hay que procurar entrar en contacto con otras que brinden cierto contraste para restablecer el equilibrio del organismo.

La alimentación. Existen una serie de principios básicos que deben seguirse para garantizar que los alimentos no provoquen trastornos en el cuerpo:

- a) Los alimentos considerados templados no hacen daño.
- b) La ingestión de alimentos fríos o calientes es inofensiva si se combinan con alimentos de la cualidad contraria para que adquieran una calidad templada.
- c) Los alimentos fríos son considerados más dañinos que los alimentos calientes. La carne de puerco, por ejemplo, es especialmente temida debido a su carácter extremadamente frío.
- d) En temporada de lluvias –que es más fría que la temporada de secas-, hay que procurar alimentarse de comida caliente; en la temporada de calor, de alimentos fríos.

Este aspecto me parece interesante porque le da un carácter dinámico a la clasificación frío/caliente en relación con el cuerpo humano. Por ejemplo, debe evitarse comer nopales en tiempo de lluvias porque el nopal es un cactus y por lo tanto es frío. Contrariamente, es bueno comer duraznos, que justamente empiezan a madurar cuando se inicia el tiempo de lluvias, o bien frijol delgado, porque es caliente. El frijol de “cuarentena”, llamado así porque tarda sólo 40 días en madurar, también puede consumirse porque aunque es frío, su preparación en combinación con la cebolla, el ajo y la hierba santa, le agrega calor y disminuye su cualidad fría. Otros alimentos recomendables para comer en tiempo de lluvias son el tasajo, el pescado seco –el pescado fresco es siempre frío-, los huevos y el pollo.

Estas precauciones, sin embargo, no siempre son tomadas en cuenta en la alimentación, que paulatinamente se ha ido adaptando a un patrón cada vez más urbano. Aún así, la gente del pueblo procura no consumir carne de puerco, pollo o res que no hayan sido criados en el pueblo, porque tienen conocimiento de que las granjas que crían estos animales utilizan químicos y hormonas. En Comaltepec la gente consume, orgullosamente, huevos “criollos”.

La digestión. La absorción de lo frío y lo caliente comienza cuando el alimento llega al estómago, que es considerado como una olla en donde se cuece la comida. Es importante evitar los contrastes de comida fría y caliente en el estómago. Por ejemplo, si se ha ingerido previamente alimentos calientes -o bien el cuerpo en su conjunto se encuentra caliente debido al calor del ambiente o al esfuerzo físico- y se ingieren en seguida alimentos fríos, el estómago se enfría y la persona enferma.

Lo mismo si el estómago se calienta excesivamente. Cuando esto sucede se produce diarrea, vómito, o úlceras en las paredes de este órgano.

Por otra parte, cuando el estómago distribuye el alimento en el cuerpo, distribuye también lo frío y lo caliente, de tal manera que cuando hay un exceso cualquiera de los dos, éste se transmite también a todos los órganos y se pueden generar problemas en su funcionamiento.

En ocasiones la reacción se da en cadena: el frío del estómago enfría la sangre, que a su vez afecta a los órganos que participan en la regulación de su circulación, como el corazón y los riñones (a excepción de las cuerdas, que son órganos que se enfrían más difícilmente). Adicionalmente, la circulación irregular de la sangre afecta el funcionamiento de otros órganos, especialmente de aquellos que se encuentran en malas condiciones y son más susceptibles que otros de sufrir trastornos por el exceso de frío o de calor. Como resultado, se produce la enfermedad.

5.6.3. Las enfermedades

En general se considera que todas las enfermedades son producto del desequilibrio en relación con lo frío y lo caliente. Sin embargo este desequilibrio puede ser de distinto tipo y esto da origen a una distinción básica. En este sentido, los chinantecos distinguen entre las enfermedades que se curan fácilmente con remedios caseros o con la intervención de los médicos; y aquellas que afectan al espíritu y que requieren de la intervención de un especialista local o curandero.⁵⁶

Las primeras son sobre todo producto del exceso de calor o el exceso de frío en el cuerpo. Las segundas son el resultado de la intervención nociva de las entidades espirituales que pueblan el cosmos y que extraen la fuerza vital de los individuos para alimentarse de ella. Estas enfermedades son básicamente el susto y la maldad (también conocida como “envidia”, “brujería” o “mal aire”).

Existen también enfermedades que requieren la intervención del curandero, pero que no están vinculadas con entidades espirituales externas, sino con las emociones y los dictados del cuerpo y el espíritu humano. Se trata del “coraje” y el “antojo”, producto de trastornos en las relaciones sociales y en la relación con los alimentos, como se verá más adelante.

Todos estos padecimientos que requieren de la intervención de un curandero local, están también estrechamente vinculados con la clasificación frío/caliente.

⁵⁶ Esta distinción requiere una mayor investigación -sobre todo para conocer si existen categorías en chinanteco para diferenciar las enfermedades que afectan a la fisicalidad y a la interioridad.

Hay solamente un tipo de enfermedades importantes no vinculadas con lo frío y lo caliente, y que incluyen los accidentes y las tragedias familiares. Se trata de padecimientos o sucesos enviados por Dios para castigar a los individuos que cometen faltas graves. La enfermedad no depende solamente del mantenimiento en buen estado de las funciones corporales, sino también del seguimiento de las normas y compromisos vinculados con las relaciones sociales y la pertenencia a la comunidad local, que confiere la identidad, los derechos y los significados sociales que a su vez otorgan sentido a la vida. Cuando una persona incurre en alguna falta importante, la enfermedad es explicada como un castigo divino. Este tipo de enfermedades no tienen vinculación con lo frío y lo caliente.

El enfriamiento o calentamiento del cuerpo. Cotidianamente, durante las actividades cotidianas, los seres humanos absorben frío y calor a través de la piel y la respiración. El trabajo en el campo, por ejemplo, genera calor. El cuerpo se calienta con los rayos del sol y se enfría con el viento helado del invierno o la noche, que entra directamente a los pulmones. Si bien el cuerpo no se enferma automáticamente, el frío y el calor colocan a la persona en una situación de riesgo, porque si la condición se acentúa, o bien se intenta contrarrestarla bruscamente con elementos de la cualidad opuesta, se produce un cambio drástico y con ello se crea un desequilibrio que el cuerpo no es capaz de superar sin que se produzca la enfermedad.

Se trata aquí de la misma lógica que George Foster encontró en Tzintzuntzan. Las personas entran en un “estado de riesgo” como consecuencia del frío o el calor excesivos, de manera que el frío o el calor adicionales –en ambos casos–, producen enfermedad (Foster 1994: 33).

Cabe aclarar aquí que si bien es cierto que las enfermedades frías se curan con remedios calientes y viceversa, algunos curanderos en Comaltepec tienen la precaución de mitigar la cualidad de los remedios introduciendo alguna planta o sustancia de cualidad contraria para que el remedio final se acerque un tanto a la cualidad templada y no genere un cambio brusco en el cuerpo del paciente.

La absorción del frío del entorno se da a través de la piel y penetra poco a poco en el organismo. La circulación de la sangre aumenta automáticamente para compensar el déficit de calor, pero si el frío es demasiado, no puede impedir que se extienda por todo el cuerpo. Esto ocasiona que el corazón empiece a trabajar de manera más acelerada para contrarrestar el frío. La sangre llega fría al corazón, pero sale de él caliente a una gran velocidad. Se empieza así a generar un desequilibrio en todo el cuerpo.

Existen diferencias en cuanto al grado de enfriamiento corporal que pueden provocar los elementos naturales. El agua, por ejemplo, es más fuerte que el aire porque entra por los poros. El aire no provoca calentura porque no entra directamente al cuerpo a través de la piel. En cambio, el agua sí porque es líquida. Los poros se cierran con el aire pero se abren con el agua y permiten que penetre en el organismo directamente.

Es así que cuando alguien se moja con la lluvia, el frío del agua penetra en su cuerpo y enfría los órganos. Como respuesta, el cuerpo produce calor, pero se trata de un calor dañino porque es una defensa del organismo para deshacerse del agua. Es cuando se produce la calentura.

El aire en cambio entra por la boca y puede provocar dolores en los músculos, las cuerdas, los huesos y todos los aparatos. El dolor comienza en la boca del estómago.

Otro tipo de enfriamiento se produce por un cambio brusco de la absorción de calor a la absorción de frío. Un ejemplo es cuando el cuerpo de una persona está caliente y produce sudor. El sudor es caliente porque saca el calor del cuerpo y la sal, que también es caliente. Si la persona toma un baño de agua fría ésta entra en el cuerpo y se convierte en vapor en su interior, pero este vapor no encuentra salida y se transforma en calentura, porque el cuerpo no puede deshacerse de él. Por el contrario, si la persona no remueve el sudor mediante un baño tibio, el cuerpo genera vapor que en su interior se convierte en agua y se enfría, refrescando todo el cuerpo. El baño con agua tibia es necesario para deshacerse del vapor.

El calentamiento del cuerpo, por su parte, engendra otro tipo de trastornos. Cuando la sangre está demasiado caliente comienza a hervir, a aumentar su ritmo aceleradamente y el corazón comienza a trabajar a una velocidad fuera de límite. Dependiendo del grado de calor, se produce un dolor de cabeza, un desmayo o un paro cardíaco.

El cambio de un clima frío a uno caluroso, o viceversa, puede también ocasionar trastornos en el organismo.

Otra forma en la que el frío entra de manera perjudicial en el organismo es a través de las picaduras de animales. Los animales ponzoñosos que habitan en la Chinantla alta y baja son considerados fríos por su cercanía con la tierra y la humedad. Por lo tanto, su veneno es considerado también frío. Es el caso de la avispa, el alacrán y las serpientes.

El piquete de una avispa provoca la calentura cuando el cuerpo las personas son débiles. El cuerpo se enfría y los órganos empiezan a trabajar para expulsar el veneno. Se produce entonces la

calentura. El piquete se cura comiendo algo caliente, como un té de pericón y ángel, o comiendo panela o dulce, que también es caliente. El piquete de alacrán se cura con un cataplasma de tabaco con alcohol o tabaco quemado en un incensario. El veneno de víbora es más frío que los otros porque las serpientes viven todo el tiempo en la humedad e inyectan el veneno por medio de mordedura.

El cuadro 19 ilustra algunos síntomas y enfermedades provocados por el frío o el calor excesivos en el cuerpo, aunque lo definitivo en el diagnóstico es la lectura del pulso de la sangre. En ocasiones mismos síntomas pueden también ser efecto de la cualidad contraria.

CUADRO 19. Síntomas y enfermedades que provoca el desequilibrio frío/caliente

Síntomas y enfermedades que provoca el enfriamiento	Síntomas y enfermedades que provoca el calentamiento
diarrea	diarrea
vómito	dolor de cabeza
calentura	desmayo
dolores musculares, en huesos y tendones	ardores en las manos, plantas de los pies, muslos, espalda, nuca, así como en órganos internos como los riñones y el estómago
menor ritmo de la circulación cardiaca	mayor ritmo de la circulación cardiaca
pulmonía	paro cardiaco por circulación acelerada de la sangre
congelamiento	
muerte	muerte

5.7. Conclusiones: una matriz general de oposiciones

A partir de la información presentada en este capítulo es posible reconstruir una matriz de correspondencias al interior del sistema de clasificación frío/caliente (Cuadro 20).

Hay algunas oposiciones presentes entre los nahuas y los otomíes que sin embargo no encontramos en Comaltepec. Tal vez porque el sistema se ha erosionado o porque simplemente no forman parte del sistema local.

CUADRO 20. Matriz de oposiciones del sistema frío/caliente en Santiago Comaltepec

FRÍO	CALIENTE
Agua	Calor solar
Tierra	Cielo
Humedad	Sequedad
Abajo	Arriba
Muerte	Vida
Inmadurez (en los frutos)	Madurez (en los frutos)
Reposo	Movimiento
Bajo	Alto
Movimiento vertical ascendente	Movimiento helicoidal ascendente
Oscuridad	Luz
Cerrado/adentro	Abierto/afuera

Uno de ellos es la oposición masculino/femenino, que ya mencionamos, o la adquisición de calor con la edad. Por el contrario, la vejez es considerada fría, como hemos visto, porque la energía vital o *hmguii*, de carácter caliente, se gasta y se pierde con los años.

Tampoco encontramos en el sistema criterios de clasificación basados en cualidades sensibles como el sabor, el olor, el color, la textura. Por ejemplo los picantes parecen ser clasificados como templados o fríos, porque a pesar del picor que producen en la boca, “caen fríos al estómago” y las plantas de ciertos chiles no crecen altas, permanecen cerca de la tierra. Sólo los chiles secos son clasificados como calientes por los efectos de calentamiento del sol.

Como lo hemos enfatizado a lo largo del capítulo, destaca en el sistema la oposición agua-tierra/calor solar y dado el papel central que juega como principio estructurante del sistema, dedicaremos el siguiente capítulo a indagar sobre las significaciones de ambos elementos de la polaridad para saber qué papel desempeñan en la cosmovisión local.

“-Ya se fue el sol.
 -Ya se fue.
 -Ya se fue, a tomarse su mezcal.”
 (Glafira y su hija Orquídea de 7 años)

CAPÍTULO 6. La tierra y el sol en la cosmovisión de Comaltepec

En la tradición religiosa mesoamericana es común que la tierra sea concebida como una superficie plana y cuadrada, con cuatro postes en las esquinas que sostienen el cielo y lo mantienen separado de la superficie terrestre y un centro que los sintetiza y que representa el centro del mundo. (López Austin 1989 [1980]: 65-66) Esta concepción de la geografía terrestre y celeste ha sido registrada en la Chinantla Media por Daniel Oliveras, quien recogió un testimonio verbal expreso en Tlatepusco, Usila (Oliveras 2005: 58).⁵⁷

En Comaltepec no hemos registrado un testimonio verbal equivalente, sin embargo podemos observar que la figura del quince está presente de manera constante en una serie de proyecciones espaciales: en las cuatro esquinas y el centro de la casa, de la iglesia y de la milpa; en las cuatro cruces que protegen el pueblo; y en los cuatro cerros que delimitan simbólicamente el territorio. Incluso anteriormente la localidad estaba dividida en cuatro barrios, cada uno presidido por un mayordomo encargado de su fiesta. Se dice también que Comaltepec está en el centro del mundo y este centro puede proyectarse también a otros niveles, como la iglesia, la casa y el cuerpo mismo. Oliveras extiende esta proyección al altar y al fogón domésticos en Tlatepusco (*ibidem*: 61). En este sentido el número cuatro y el número cinco están siempre presentes en la vida ritual del poblado.

Por su parte el movimiento solar este-oeste alrededor de la tierra es simultáneamente recreado también en todos estos espacios, como se verá más adelante.

Cabría hacer la distinción de que la analogía del movimiento solar está básicamente asociada con el ritual católico, que invariablemente incluye un movimiento en círculo contrario a las manecillas del reloj. En cambio, la analogía con el quince está más asociada con los rituales del ámbito doméstico, comunitario y terapéutico, que consisten en la colocación de ofrendas a los cuatro puntos cardinales.

⁵⁷ Como vimos en el apartado 2.3.2., esta idea tiene su origen en el pez-lagarto que fue partido en dos para crear el mundo.

El siguiente par de apartados estarán dedicados a ilustrar la importancia de la geografía sagrada de la tierra y del movimiento solar como referencias cosmológicas en la vida ritual del pueblo.

6.1. Las coordenadas cósmicas de la tierra

El plano cuadrado de la tierra, con sus cuatro esquinas y un centro, es la principal característica de los rituales que comprenden ofrendas a las divinidades locales, incluyendo al patrono del pueblo, el Señor Santiago. Las ofrendas se colocan en las cuatro esquinas de los espacios en donde tiene lugar el ritual.

Esta manera de relacionarse con las deidades está incluso registrada en la mitología del pueblo, como se narra en la historia sobre los sacrificios que se hicieron en la construcción de la iglesia acerca de la cual hemos hecho referencia.⁵⁸

Los rituales de donación de ofrendas tienen lugar cuando se construye una casa, cuando se siembra y se cosecha en la milpa, o en la petición de protección para el pueblo a los cuatro puntos cardinales (o los cuatro vientos) y en los rituales de curación.

En la ceremonia que precede a la colocación de los cimientos de una casa se ofrece la sangre de un guajolote en las cuatro esquinas. Lo hace alguien ajeno a la familia, una persona que se contrata especialmente para eso, que conoce el procedimiento y las oraciones necesarias. En el pueblo quedan un par de ancianos que saben hacerlo –aunque uno de ellos perdió la vista y ya no se dedica a eso. Las ofrendas son para la tierra y para “los cuatro vientos”.

Además de la sangre de guajolote, la ofrenda comprende también tepache, cerveza, refresco, flores de romero y de *li toh* (una especie local), 7 tortillas pequeñas (más pequeñas que las de tamaño normal); semillas de maíz, frijol, trigo, calabaza, alberja (chícharos) y habas. Se ofrecen también monedas.

La ceremonia incluye rezos en chinanteco y en español en cada esquina y un plato de caldo con carne del guajolote sacrificado que se coloca en el centro, en donde también se reza un rosario.

Un ritual semejante a éste es el de la “defensa de la casa”. Se trata de un tipo de protección espiritual del espacio doméstico. Involucra otros elementos, además de las ofrendas a las cuatro esquinas y al centro, pero en este caso sólo puede ser efectuado por un curandero. Se considera

⁵⁸ Ver apartado 4.3.7.

como un ritual delicado y peligroso, ya que implica la negociación con los seres espirituales para “sacar el mal”.

Las ofrendas en la milpa tienen una lógica semejante a las de la casa. Se depositan en las cuatro esquinas del terreno y la ceremonia está a cargo de un rezandero.⁵⁹ Oliveras menciona que en Tlatepusco se hace un caldo de pollo o guajolote cuando se va a sembrar y después de comerlo se entierran los huesos del animal en el centro de la milpa para alimentarla (Oliveras 2005: 66).

No queremos dejar de comentar que la existencia de estos rituales contradice una afirmación aventurada hecha por Bevan en los años treinta del siglo pasado. Según este autor, mientras que los zapotecos mantenían un culto antiguo a las montañas a través de rituales consistentes en la ofrenda de animales sacrificados y alimentos, esto no sucedía entre los chinantecos: “...en ninguna parte de La Chinantla hay evidencias similares o algo que conduzca a creer que esos ritos aún se practican.” (Bevan 1987 [1938]: 115)

Es probable que esta suposición errónea haya tenido relación con la afirmación que hizo en el sentido de que ningún otro grupo fue sometido a una evangelización tan intensa como el caso de los chinantecos. (*ibidem*: 109)

Sin embargo, como afirmó posteriormente Howard Cline, debido a la brevedad de su visita a las comunidades chinantecas durante sus recorridos por la región, “Bevan y sus compañeros no podían hacer mucho más que registrar impresiones y testimonios superficiales, sin oportunidades para corroborar o comprobar los materiales reunidos.” (Cline 1961: 20)

Cabe pensar que además de las limitaciones de tiempo, la información sobre los rituales antiguos les haya sido ocultada deliberadamente debido a la historia de intensa represión religiosa desde la época de la evangelización católica.

Incluso hoy, durante el trabajo de campo que realizamos en Comaltepec, nuestra presencia fue vista en ocasiones con cierta desconfianza, como en el caso de la ceremonia comunitaria de ofrendas a los dueños de los cerros.

⁵⁹ Sobre estos dos rituales poseo muy poca información y no he tenido aún la oportunidad de presenciarlos

Esta ceremonia tiene lugar a principios de enero en cuatro cerros ubicados en los alrededores del poblado, los cuales representan “los Cuatro Puntos Cardinales” a los que “corresponden cuatro personas”, que son los Dueños de los Cerros.⁶⁰

Los ancianos del pueblo se dividen en cuatro grupos y se dirigen a cuatro lugares específicos: el Cuartel –en donde está el Señor Santiago-, el Cerro Verde, el Cerro del Llano Alacrán y el Cerro Comal. Los de mayor edad permanecen en el panteón, en la iglesia y en una capilla dedicada a la Virgen de los Remedios. Se trata de los tres lugares que concentran la sacralidad del pueblo.

Los que parten hacia los cerros deben llegar ahí antes de las 12 del mediodía. Esta hora coincide con el momento del día más favorable para establecer contacto con los Dueños del Cerro.

La ofrenda principal es la sangre de un guajolote, pero comprende también un rosario y otras oraciones. Se hace un hoyo en la tierra y alrededor de él se traza un círculo amplio con agua bendita. El guajolote es sacrificado cortándole la cabeza en ese mismo momento para que el líquido caiga en el hoyo excavado previamente en la tierra. El hoyo se cava en cada uno de los cuatro cerros, que representan cada uno de los cuatro rumbos.⁶¹

En el “Cuartel”, el sacrificio y las oraciones tienen lugar enfrente de un nicho rocoso en donde está colocada una cruz y muy cerca de ella un pequeño ídolo de piedra al que también se le rinde culto.

En estas ofrendas el significado que adquiere el Dueño del Cerro es muy distinto del que se le atribuye cuando alguien de manera individual acude a pedirle riquezas. En esta ceremonia no es un ser asociado con el demonio que otorga dinero a cambio de almas humanas, sino una deidad protectora del bienestar de los habitantes del pueblo a cambio de la ofrenda de oraciones y sangre de guajolote.

Esto concuerda con el punto de vista expresado por Alicia Barabas, quien afirma que los dueños son seres ambivalentes: al mismo tiempo que representan un peligro para los seres humanos que incurrir en faltas, ya que pueden ocasionarles enfermedad y muerte, son también benefactores y protectores que residen en lugares sagrados (Barabas 2003: 61).

⁶⁰ La deidad de los cerros, a la que en ocasiones se refieren como un solo ser, se desdobra aquí en cuatro. Simultáneamente, parece haber también un dueño para cada cerro. Se trata entonces de una deidad singular y múltiple a la vez. Es también un personaje masculino y femenino, como todos los dueños. En el ritual que aquí describimos se fusiona con “las cuatro personas”, identificadas también como “los cuatro vientos” asociados a “los cuatro puntos cardinales”.

⁶¹ Oliveras menciona que los hoyos en donde se depositan ofrendas en la milpa son considerados en Tlatepusco como “la boca” de la tierra (Oliveras 2005: 70).

Otra manera en la que el quince está presente en Comaltepec es en una serie de marcas territoriales. Anteriormente el pueblo estaba dividido en cuatro barrios, y existen cuatro cruces que vigilan el pueblo. La iglesia se encuentra en el centro del poblado y podría afirmarse que el edificio simboliza el centro del mundo. Un dato que apoya esta interpretación es el paralelismo entre la ceremonia de ofrendas a los cimientos de la casa –en la que, como señalamos, se reza un rosario en el centro de la construcción-, con el rosario que se reza en el centro de la iglesia. Durante cada fiesta que se celebra en el pueblo, se separan las dos hileras de bancas hacia los lados y se coloca en el centro de la nave una mesa con velas dedicadas a todas las imágenes. Ahí es en donde se reza el rosario. En ambos casos, tanto la casa como la iglesia están representando el centro del cosmos. Esta analogía nos la hizo notar uno de los ancianos que se encarga de las oraciones en ambas ocasiones.

6.2. El movimiento solar

El movimiento solar se representa en un movimiento circular en sentido contrario a las manecillas del reloj. Este movimiento mantiene una presencia constante en las ceremonias católicas y se repite en una especie de círculos concéntricos que van del plano individual al del poblado, pasando por la iglesia y el atrio.

En primer lugar, cuando se saluda a un grupo de personas, la norma dicta que hay que empezar por la derecha y saludar de mano a cada persona en un movimiento hacia la izquierda que puede pensarse como un círculo.

Este movimiento se repite cada vez que alguien se introduce al interior de la iglesia del pueblo. Ubicado en el centro del poblado, este edificio comprende una nave cuadrada de adobe recubierto de cemento, y data según algunas estimaciones de mediados del siglo XVIII. Tiene sus paredes interiores y el altar mayor cubiertos por una multitud de imágenes que corresponden a 24 fiestas menores y a 6 fiestas mayores que se celebran cada año en el pueblo.

Al entrar en este recinto religioso es un requisito invariable saludar a todas las imágenes antes que cualquier otra cosa, y la norma dicta hacerlo de la misma manera en que se saluda a las personas: en un movimiento contrario a las manecillas del reloj.

En cada una de las fiestas mayores –exceptuando el carnaval-, la imagen o imágenes asociadas con ellas –dependiendo del caso-, se sacan de la iglesia en procesión, ya sea alrededor de la iglesia, o alrededor del pueblo, siguiendo siempre una ruta circular en dirección contraria a las manecillas del

reloj. La ruta alrededor del pueblo es fija y está marcada por 15 cruces, que son las que se utilizan para el viacrucis de Semana Santa. Sin embargo existen cuatro “paradas” en las cuatro esquinas de la ruta de la procesión en las que se hacen descansos. La quinta es la iglesia.

La misma figura se representa también en la ceremonia del cambio de vara, que posee un carácter político-religioso. Se trata del ritual que marca la entrega del cargo a las nuevas autoridades locales y conjunta la participación de los miembros salientes y entrantes de los cargos y los ancianos.

Una parte importante de esta ceremonia se desarrolla en la iglesia, a donde acuden los ancianos para “prender velas” a todas las imágenes, rezar un rosario para agradecer el buen desempeño de las autoridades salientes y pedirles por el futuro de las entrantes.

Antes de entrar, las autoridades salientes y entrantes besan respetuosamente las velas que los ancianos, formados en semicírculo, tienen entre sus manos, y lo hacen también en un sentido circular y contrario a las manecillas del reloj.

Hay que añadir que la iglesia está orientada hacia el este y que todos estos movimientos circulares, en la iglesia y en el pueblo, parten siempre de este punto, como el sol.

6.3. Evidencias de un culto al sol y a la luna

Paralelamente a esta serie de elementos rituales, a partir de los cuales inferimos una asociación con el sol, no encontramos en Comaltepec evidencias etnográficas explícitas y actuales de un culto al sol y a la luna, ni de su incorporación en la ritualidad católica del poblado. Sin embargo, existen una multiplicidad de hechos, testimonios y referencias implícitas que lo sugieren.

Por ejemplo, Bartolomé *et al.* (2003: 77) señalan que existen clasificadores numerales especiales en el chinanteco que distinguen a los seres vivos y que entre ellos se encuentran el sol, la luna, las plantas y el trueno. Más aún, han registrado prácticas contemporáneas en las que se venera al sol (*lee*) en “lugares de pedimento” ubicados en las entradas de las cuevas, consideradas puertas del sol porque en ellas inciden los primeros rayos del sol matutino. Señalan que recurren a él para pedir por la salud de los enfermos y cambios en la fortuna (*ibidem*).

Uno de los cantores del pueblo nos aseguró que anteriormente se adoraba en el pueblo al sol, la luna y las estrellas; otro cantor local se refirió al sol en un tono de enorme respeto y lo llamó “el Padre”.

Esto coincide con los testimonios históricos recogidos por Mariano Espinosa, que señalan la existencia de un culto al sol y a los astros en la época prehispánica (Espinosa 1961: 71) y encuentra también apoyo en el hecho de que Nicolás de la Barreda incluía en su confesionario una serie de preguntas referentes a los rituales antiguos, entre los que se encontraba la adoración del sol (Cline 1960: 60).

Existe por otra parte un lienzo del pueblo de San Pedro Yolox –denominado justamente el “Lienzo de Yolox”-, cuyo original se encuentra en Hamburgo, Alemania. Se estima que data del siglo XVI y fue copiado en varias ocasiones hasta el siglo XIX. En el extremo inferior derecho se aprecia una escena ritual que parece estar destinada al culto del sol y la luna. Bartolomé y Barabas consideran que esta imagen nos habla acerca de la existencia del culto a ambos astros como “un componente fundamental de la ideología religiosa prehispánica” en la Chinantla (1990: 205). Recogen también el testimonio de un misionero, Flaviano Amatulli, quien publicó en 1979 un libro sobre sus experiencias de evangelización en la Chinantla. En el texto, el religioso habla acerca de un oratorio de Sochiapan, poblado cercano a Usila, en el cual se conservaban dos imágenes que representaban al Sol y la Luna. Estas imágenes eran sacadas en procesión el viernes santo y la gente del pueblo se hincaba frente a ellas. Algo similar encontró en el poblado vecino de Zautla. Reproduzco aquí un fragmento de su testimonio (Amatulli *apud* Bartolomé y Barabas *ibidem*: 207):

...Por lo general he notado que en los pueblos más aislados de la Chinantla y entre la gente más anciana, está muy arraigada la creencia de que el sol y la luna son los dioses principales. El sol es dios padre y la luna la diosa madre... Dicen que el sol es dios y también la luna, porque sin sol no podemos vivir ni caminar ni trabajar. El sol alumbra con su luz y da calor a los hombres. El sol es lo más poderoso y grande que hay en el mundo y está hasta el cielo. La luna es de menor poder, porque su luz no es fuerte. Únicamente es un dios nocturno porque sale de noche y ayuda con su luz a los que andan de noche; pero su luz no es my fuerte como la del sol, por eso le temen menos... (Amatulli 1979)

En Tlapeuzco, municipio de Usila, sus habitantes afirman que de noche el Sol y la Luna se meten en el interior de la tierra para trabajar y hacer que las plantas broten (Oliveras 2005: 54, 56). Este autor hace referencia a la manera en que la importancia que los chinantecos otorgan al sol “se ha expresado a través del tiempo en múltiples manifestaciones, desde piedras grabadas, vasijas, hasta en los mitos y relatos.” (*ibidem*: 54).

La narración más conocida en la Chinantla Baja y Media es precisamente el cuento sobre el Sol y la Luna.⁶² Para Bartolomé y Barabas, esta historia constituye “el mito central de la cultura chinanteca.” (1990: 207) Aunque esta narración no había sido encontrada en la Chinantla Alta por

⁶² La narración se incluye en el Apéndice 3.

estos autores –tal vez porque es probable que sus registros provengan principalmente de Yolox-, yo pude registrar dos versiones, aunque la más larga y detallada está incompleta (ver Apéndice 3), pero es muy probable que existan otras versiones en el pueblo. En ella se manifiesta la dualidad que divide al mundo en día/noche, luz/oscuridad, derecha/izquierda, bueno/malo, humano/animal, hombres/mujeres, etc. (*ibidem*: 209).

En 1963, Weitlaner afirmó que “El sol y la luna aparecen con frecuencia en las leyendas, pero no son objetos de ritos...” (1994 [1963]: 264). Por el contrario, Molinari, Acevedo y Aguayo aseguran que en las prácticas terapéuticas chinantecas, después de que se ha diagnosticado el mal de los enfermos, el paso siguiente consiste “en conjurar a los espíritus de los cerros, del agua, de los vientos y del rayo, así como a los santos, al sol, a la luna y a la virgen para que vengan en ayuda de sus pacientes.” (INI 1981: 43)

Otra evidencia es el hecho de que en un área contigua a la agencia de La Esperanza, en el municipio de Comaltepec, existe una piedra de dos caras a la que anteriormente se acudía para ofrendar animales y solicitar buenas cosechas. La piedra está colocada de tal manera que una de las caras da a la salida del sol y otra a la puesta.

Por otro lado, como ya se mencionó, las 12 del mediodía y las 12 de la noche son considerados como momentos especiales en donde se abre un espacio para la acción de los “dueños” o deidades locales porque es cuando los rayos del sol se proyectan directamente encima o abajo de la tierra. El primero de enero y el 30 de junio son también fechas especiales del año solar, por ser el principio y la mitad del ciclo. El primero de enero es cuando se acude a los cerros a hacer ofrendas a los cuatro dueños; el 30 de junio se acostumbra hacer pan y mucha comida para que durante los siguientes seis meses no falte de comer: atole, tamales, amarillo.

Cabría pensar que probablemente estas fechas se hayan corrido y que anteriormente estuvieran asociadas al solsticio de verano y de invierno como momentos claves del ciclo solar anual que tienen una equivalencia con el mediodía y la medianoche en el ciclo diurno. El solsticio de invierno y la medianoche indicarían el momento en el que se inicia el movimiento hacia una mayor presencia de luz solar, o la llegada del sol; las doce del día y el solsticio de verano indicarían la partida del sol, el inicio del movimiento hacia una menor presencia de luz solar.

Durante la celebración de la Semana Santa, hay dos ceremonias que permiten formular la hipótesis de una asociación entre Cristo y el Sol. El miércoles en la noche se apagan las luces y las velas en la

iglesia y ésta queda en penumbras durante dos días. Es el denominado “oficio de tinieblas”, que forma parte del rito católico y que simboliza la muerte de Cristo.

El viernes por la tarde, se celebra la “bendición de la luz”. Afuera de la iglesia se prende una fogata. El padre bendice el fuego y las velas prendidas que lleva la gente. “Así Dios bendijo el fuego, cuando bendijo la luz del mundo...” afirmó una de las mujeres del pueblo refiriéndose a esta ceremonia.

Este ritual sale completamente de la ortodoxia católica y hace pensar en significados de otro tipo. Galinier registra un ritual similar entre los otomíes (1990: 267) y lo asocia con el “nacimiento del fuego”. Se sabe que en otros grupos indígenas de tradición mesoamericana el fuego nocturno simboliza al Sol durante su recorrido por el inframundo. La muerte y la resurrección de Cristo parecen asociarse aquí con la muerte y resurrección del Sol. La asociación entre ambos ha sido extensamente registrada en distintos grupos indígenas del área mesoamericana incluyendo a los nahuas, tzotziles y zapotecos (Reyes 1960: 50), estos últimos los vecinos más cercanos de los chinantecos de la parte alta, en cuya frontera se encuentra ubicado justamente Santiago Comaltepec.

6.4. Recapitulación

La vida ritual de Comaltepec nos provee de múltiples expresiones de una concepción del cosmos en donde los distintos planos se proyectan unos sobre otros. El poblado y el territorio que lo rodea representan un microcosmos que sintetiza una visión del mundo heredera de la tradición mesoamericana, el cual es recreado de manera regular a lo largo de las principales fiestas del ciclo anual.

El cosmos se proyecta en múltiples espacios de distintos niveles: la casa con sus cuatro esquinas en las que se depositan ofrendas; la iglesia, cuyas esquinas guardan el sacrificio de un toro y una niña; las cuatro “paradas” en las procesiones del ritual católico; las cuatro cruces que vigilan el poblado; los cuatro cerros que representan los cuatro rumbos. Todos ellos son representaciones de las cuatro esquinas del cosmos.

A su vez, el centro de la casa y de la milpa, en donde se depositan ofrendas y se reza el rosario; el centro de la iglesia, en donde se también se reza el rosario; la iglesia en relación con el poblado, y el propio Comaltepec en relación con las cuatro cruces, los cuatro cerros y los cuatro dueños que lo protegen, representan también el centro del mundo. De hecho se piensa y en ocasiones se expresa

verbalmente la idea de que Comaltepec –como sucede entre muchos otros pueblos y culturas- es el centro del mundo (si bien este pensamiento se atribuye a los ancianos y a las generaciones anteriores).

A esto hay que añadir que Comaltepec no es solamente el centro de un plano cuadrangular horizontal, sino que también está circundado por el movimiento solar, representado continuamente en el ritual católico, como hemos visto. Su punto más alto y más bajo, están marcados por el mediodía y la medianoche.

Los seres humanos se encuentran en el centro de este cosmos y microcosmos, como se verá más adelante.

Un último aspecto que hay que mencionar en relación con las coordenadas geográficas es la presencia sistemática del número siete asociado con granos de maíz en los distintos rituales terapéuticos (también registrado por Weitlaner en otros pueblos de la Chinantla), así como en el ritual de las ofrendas de la casa en el que se utilizan siete tortillas. Es posible pensar que el siete estaría representando la suma de los puntos que delimitan el cosmos: los cinco puntos horizontales (las cuatro esquinas más el centro) y los tres puntos del eje vertical (cielo, tierra e inframundo), en donde el centro de ambos ejes coincide.

De acuerdo con Jacques Soustelle, el 7 representaba entre los nahuas antiguos el punto medio de la serie numérica fundamental del 1 al 13 (los nueve pisos superiores o inferiores, más los cuatro pisos terrestres), y este centro era una proyección el corazón del hombre y el corazón de la mazorca (Jacques Soustelle *apud* Galinier 1990: 498-499).

En cuanto al papel que juegan las deidades, hay que señalar que en la jerarquía de todas las imágenes está Dios, mientras que en la jerarquía de todos los dueños está el Demonio (o “ángel maligno”). Ambos se reparten la intervención en el mundo. Dios ocupa la máxima jerarquía, y el Demonio un lugar secundario, pero el primero le otorga a éste libertad de acción y permiso para actuar.

En la tradición mesoamericana es común que los dueños estén asociados con las deidades terrestres y las imágenes católicas con los dioses celestes. Es posible que esta división se aplique también en el caso de Comaltepec, ya que los dueños están fundamentalmente asociados con los rituales domésticos, comunitarios y terapéuticos, en donde se otorgan ofrendas a la tierra,

mientras que el ritual católico de las imágenes incluye sistemáticamente la reproducción de la ruta solar en las procesiones.

En este sentido podría afirmarse que Dios, Cristo y los santos estarían asociados con el mundo celeste; mientras que el Demonio y los dueños, con el mundo terrestre, formando una oposición dual.

Por otra parte, los dueños poseen también en sí mismos un carácter dual, ya que tienen una expresión masculina y femenina al mismo tiempo. Esta dualidad se expresa en el caso del Señor Santiago con la figura femenina de la Virgen de los Remedios, quien también es una imagen protectora del poblado.

Cabe afirmar también que no existe delimitación precisa entre los dueños. El Dueño del Cerro se multiplica en cuatro cuando tiene lugar el ritual comunitario, y en un dueño individual para cada cerro en el territorio; se funde también con los dueños de los Cuatro Vientos y con el Dueño de la Tierra. Todos ellos son también deidades masculinas y femeninas a la vez. Esta multiplicidad se observa igualmente en el caso del Dueño/Dueña del Maíz o *Dzea Kwí*, a quien se conoce también como el “Señor de la Suerte”, o el “Señor de los Pescados”.

Esta esencia múltiple y singular a la vez, confirma la caracterización de la materia de los dioses formulada López Austin y coincide también con la caracterización de la interioridad de estos seres propuesta por Descola. Los dioses se dividen, se reintegran a su fuente, separan sus componentes y se agrupan en nuevos seres divinos. Algo de este “tránsito de esencias” se conserva en los dueños y protectores del cosmos en Comaltepec.

PARTE III: CONCLUSIONES Y SIIGUIENTES PASOS

Las reflexiones que presentamos a continuación estarán centradas en el carácter sistémico de la naturaleza de la clasificación frío/caliente y en su vinculación con las ideas sobre el cosmos, como parte de un proyecto más abarcador que considera extender el análisis a la expresión que esta dicotomía tiene en las ideas y prácticas que conforman la medicina indígena en la Chinantla.

En este sentido, el propósito principal de este trabajo ha sido el de describir la lógica que subyace a la clasificación de los seres en fríos y calientes, los principios básicos del sistema y la manera en que éstos operan. En segundo término, cómo esta lógica adquiere su sentido en las ideas sobre los elementos y las fuerzas que conforman el cosmos. Las siguientes líneas sintetizan los principales resultados obtenidos y a partir de ellos manifestaremos nuestra posición en relación con el debate sobre el origen griego o prehispánico del sistema.

CAPÍTULO 7. Reflexiones finales

7.1. Los principios de clasificación del sistema frío/caliente en el marco de la polémica Foster-López Austin

En principio es imperativo afirmar que los fundamentos de la clasificación frío/caliente encontrados entre los chinantecos de Santiago Comaltepec son muy distintos de los que George Foster propone. Recordemos que Foster plantea que los criterios de clasificación más comunes en los registros etnográficos sobre la clasificación frío/caliente son básicamente tres:

- a) Los efectos percibidos en el cuerpo
- b) La exposición al medio ambiente
- c) La transmisión generacional de la clasificación y el aprendizaje por memorización

De todos ellos otorga la mayor relevancia a este último y considera que la clasificación atribuida a los productos de origen local no está relacionada tanto con los efectos en el cuerpo ni los factores ambientales, sino con valores humorales aprendidos y asignados por los primeros colonizadores españoles. Los otros criterios no son para él más que racionalizaciones de carácter secundario que responden a una adaptación local, lo cual explica sus variaciones entre una comunidad y otra así como a lo largo de la América Hispánica.

Los resultados de nuestra investigación en Comaltepec, sin embargo, nos hablan de algo muy distinto. Contrariamente, permiten afirmar que la clasificación frío/caliente no está basada en una

yuxtaposición de racionalizaciones, sino que conforma un sistema cuyos principios atraviesan la clasificación de todas las cosas y que está basado en un conocimiento profundo de la flora, la fauna y la ecología local. Desde esta perspectiva sería difícil sostener que la dicotomía encuentra su sentido en un listado heredado de tiempos de la conquista.

Hemos encontrado que los principios básicos que estructuran el sistema consisten en:

- a) La cantidad de agua y calor solar que es absorbida por cada elemento
- b) La esencia vital incorporada en las cosas
- c) El movimiento (asociado con esta esencia vital)
- d) Los procesos de transformación que modifican la cualidad de las cosas ya sea porque:
 - a. disminuyen la fuerza vital de los alimentos y por lo tanto los enfrían, ya sea por cocción o refinación.
 - b. aumentan el calor (por secado al sol, por trituración –movimiento-, o por cocción)
 - c. les otorgan una cualidad distinta al fusionar los alimentos mediante la acción el fuego durante la cocción o por su simple combinación al ser ingeridas.

No voy a abundar aquí en ellos porque ya fueron descritos en el capítulo anterior, pero cabe insistir en que la naturaleza del sistema es compleja. Una de las conclusiones relevantes de este estudio es que las cosas, los seres y los fenómenos no son clasificados como fríos o calientes a partir de un solo hecho, como ha sido la tendencia a considerar en los estudios sobre el tema, sino de la multiplicidad de aspectos que los conforman. La naturaleza de los seres posee múltiples dimensiones clasificables y en su clasificación se toman en cuenta los rasgos predominantes.

Por esta razón es necesario tomar abundantes precauciones a la hora de interrogar sobre la clasificación de las cosas. De otra manera podría parecer que el sistema es incoherente si lo que registramos u observamos son únicamente los rasgos aparentes.

Las plantas, por ejemplo, pueden ser frías en una o varias de sus partes y calientes en otras. Es necesario por lo tanto tener un conocimiento meticuloso de las mismas y saber de qué manera están actuando los principios clasificadores. Los alimentos son otro ejemplo ilustrativo. Los ingredientes que los componen, además de pasar por diversos procesos de preparación (cocción, secado al sol, trituración), se ingieren en combinación con especias, bebidas, sal, azúcar, etc., y esto cambia sus propiedades. Deben además ser ingeridos en ciertos momentos del día o en ciertas estaciones del año para que no ocasionen daños en el organismo.

Hasta ahora no hemos encontrado criterios secundarios que se apliquen en ciertos casos y no en otros, como los encontrados por Madsen (1955: 125), tales como el color, el sabor, el picor o la textura. No son los rasgos aparentes sino las características esenciales las que determinan su clasificación y los principios generales se aplican invariablemente. Por ejemplo, aunque en Comaltepec lo dulce suele ser asociado con lo caliente, la explicación de la cualidad caliente de las cosas dulces está en relación con la oposición agua/calor solar y no con el sabor.

Esto queda ilustrado con el ejemplo de los limones y naranjas agrios, clasificados como fríos, y los limones y naranjas dulces, clasificados como calientes. Parecería en este caso que el sabor es el principio clasificatorio. Sin embargo, la clasificación tiene más que ver con la cantidad de agua y calor solar que reciben (los limones y naranjas agrias requieren mucha más agua que las variedades dulces de los mismos) y con el principio de la esencia vital (los limones y naranjas dulces “se desarrollan más”, son más grandes), que con el hecho de que tengan un sabor dulce o agrio. Los sabores están aportando un dato adicional, hay una coincidencia entre sabores y absorción de agua. Habría dos clasificaciones superpuestas: frío/caliente, dulce/amargo. El sabor sería en este caso un criterio explicativo derivado de las polaridad agua/sol y vida/muerte.

Interactuando con la polaridad agua/calor solar participa también la polaridad vida/muerte, asociada con la presencia de la fuerza esencial que da vida a los seres y que posee una naturaleza caliente. Este principio ha sido escasamente mencionado en los registros etnográficos sobre el tema y su presencia vuelve más compleja la clasificación de las cosas porque actúa de manera independiente al principio basado en la cantidad de agua y sol, y no siempre coincide con él.

Si la lectura es adecuada, este principio fue encontrado también por Madsen entre los nahuas de Tecospa, en donde los chiles y la cebolla son considerados calientes debido a su cualidad picante, mientras que el resto de los vegetales de la chinampa eran considerados frescos o muy frescos. Lo picante, característica que les daría a los chiles su cualidad caliente, sería en este caso producto de una energía interna, a diferencia de la acción externa del agua o el calor solar:

The quality of coldness comes from water (cold) and the quality of heat comes from the sun or from energy by an animal or plant within itself.” (el subrayado es mío) (...) The chile and the onion are hot because they generate within themselves the picante quality which burns a person’s mouth when he eats them. All picante foods are classified as hot. (Madsen 1955: 125)⁶³

⁶³ La cualidad de la frialdad viene del agua (fría) y la cualidad del calor viene del sol o de la energía de un animal o planta en sí mismo (...) El chile y la cebolla son calientes porque generan en su interior la cualidad

Es posible que se trate del mismo principio encontrado en Comaltepec, excepto que en esta localidad el principio de vida presenta características distintas. Aunque es también de naturaleza caliente, no es generado internamente, sino que proviene de la tierra y del sol.

Como señalamos en el apartado 5.4.1., este principio está asociado con la concentración de energía en las cosas: en la yema del huevo, en los frutos maduros o más desarrollados, en el mar – que concentra gran cantidad de energía animal y vegetal. Todos ellos son considerados calientes. Por el contrario, ésta energía deja de producir calor cuando se dispersa (por ejemplo cuando los alimentos son refinados, como la panela, que es caliente y se transforma en templada al quedar convertida en azúcar) y se vuelve fría cuando muere. En el caso de la cáscara del huevo o la corteza del árbol, se trata de partes que no están recibiendo alimento, que han dejado de nutrirse y en donde no hay movimiento alguno. Están muertas y lo muerto tiene cualidad fría en oposición a la correspondencia calor-vida.

Otro ejemplo sobresaliente es el árnica, que aparece también en el Cuadro 12, planta que es considerada irritante o extremadamente caliente debido a la enorme cantidad de raíces que posee. Este hecho representaría una contradicción con el principio de asociación con el agua, ya que las raíces generalmente son consideradas frías y la abundancia de las mismas estaría indicando una gran cantidad de absorción de humedad. Parece ser que en este caso lo que prevalece es que esta abundancia de energía absorbida por la planta representa mucha “propiedad” o esencia vital, de naturaleza caliente.

Este principio vital plantea interrogantes importantes con respecto al funcionamiento del sistema frío/caliente de manera más general, como parte de una cosmovisión en donde juega un papel central.

En el caso de los seres humanos, aunque son seres templados, la esencia vital concentrada en el espíritu o *hmguii* y distribuida en todo el cuerpo a través de la sangre es de naturaleza caliente y esto los coloca en un punto más cercano al polo de lo caliente que al polo de lo frío. Los alimentos fríos son más dañinos que los alimentos calientes y las plantas medicinales y remedios son sobre todo de naturaleza caliente.⁶⁴

picante que quema la boca de la persona que los come. Todos los alimentos picantes son clasificados como calientes.” (*traducción mía*)

⁶⁴ Esto coincide plenamente con los datos recogidos por Foster en Tzintzuntzan (1994: 23, 35).

Lo anterior puede ser visto como un dato que confirma el carácter jerárquico y asimétrico que caracteriza a las oposiciones en el pensamiento concreto de los amerindios descrito por Lévi-Strauss (1992 [1991]: 297) y que constituye también un rasgo del pensamiento dual mesoamericano, en donde el principio masculino, caliente, celeste, diurno y solar tiene una preponderancia relativa sobre el principio femenino, frío, terrestre, nocturno y lunar y con el cual conforma la unidad del cosmos. En la Chinantla, de manera equivalente a lo que sucede en muchos otros ejemplos del área mesoamericana, esta asimetría se expresa claramente en las narraciones sobre el origen del Sol y la Luna, en las que el Sol juega siempre un papel protagonista y la Luna un papel secundario.

Sin embargo esto puede ser más complejo, ya que en ocasiones el aspecto femenino, terrestre, etc., puede ocupar también la posición jerárquica en ciertos niveles, en una suerte de inversión. Entre los otomíes esto sucede por ejemplo durante la noche (Galinier 1990: 672).

Será necesario cavar más hondo en el sistema para conocer el despliegue de jerarquías al interior de la clasificación frío/caliente. Por ahora nos gustaría añadir solamente que a diferencia de los seres humanos -y tal vez de los animales- las plantas parecen estar más cercanas o más determinadas por las fuerzas frías. En la descripción de sus características frías y calientes, por ejemplo, predomina siempre la especificación de la manera en que éstas se alimentan del agua de la tierra con respecto a la manera en que están expuestas al sol.

Finalmente hay que recordar que hay una oposición estrechamente vinculada con el principio vida/muerte, como lo es la polaridad movimiento/reposo.

En los seres humanos, el corazón, está en permanente movimiento y tiene una cualidad caliente. La circulación de la sangre se calienta y se enfría dependiendo de la velocidad de la circulación. Se considera que lo normal es una velocidad intermedia y que el cuerpo en movimiento está caliente. Cuando la sangre deja de circular, sobreviene la muerte. Los muertos tienen una cualidad fría.

Otros ejemplos en los que opera este principio son el movimiento del agua, que otorga a los ríos su cualidad templada, y al mar su cualidad caliente; y la trituración de los granos –como en el caso del café- que aporta también una cualidad caliente.

El polo opuesto al movimiento es la inmovilidad y tiene un carácter frío. El agua subterránea es fría porque está inmóvil; el agua del maguey, acumulada en el corazón de la planta, no tiene movimiento y le otorga a éste su cualidad fría. Otro ejemplo interesante es el líquido amniótico. Se

afirma que las mujeres embarazadas están más frías que lo normal, porque cargan en su vientre una bolsa llena de agua sin movimiento.

Un tercer principio clasificatorio es el de los efectos fríos y calientes que producen las cosas (alimentos, remedios, venenos) en el cuerpo humano. Sin embargo le atribuimos un papel secundario en el sistema. Este punto de vista –que difiere del punto de vista del común de los especialistas en el tema-, se debe a que en primera instancia la clasificación por los efectos sólo se aplica a los alimentos y a los remedios, cuando el sistema es mucho más vasto. En segundo término, no contribuye a estructurar el sistema lógico en la medida en que no tiene un papel explicativo. La gente se refiere a ella para aportar elementos de comprobación cuando no posee un conocimiento más profundo del sistema. En otras palabras, se deducen las cualidades frías o calientes de las plantas y los animales comestibles, los alimentos y los remedios a partir de sus efectos, pero éstos no aportan un conocimiento sobre su naturaleza. Constituyen sólo la comprobación práctica que le da sentido al sistema, detrás de la cual se encuentran como recurso explicativo los principios generales mencionados.

Por ejemplo, el pulque ocasiona enfriamiento en el cuerpo humano, pero esto no explica su carácter frío, solamente lo comprueba. El pulque es frío porque proviene de un cactus y los cactus son fríos porque concentran gran cantidad de agua, que además llega directamente de la raíz y no tiene ningún movimiento. Es el principio agua/calor solar el que permite clasificar el pulque. Sus efectos en el cuerpo son solamente una derivación, pero detrás de ellos hay una explicación más profunda, que es la que se ha descrito en el capítulo anterior.

Otro ejemplo es el veneno de víbora. Según la explicación que nos proporcionaron en Comaltepec, el veneno de víbora es extremadamente frío y cuando es inyectado en el cuerpo humano o en otro animal actúa enfriando la sangre y todo el organismo. Sin embargo los armadillos conviven cercanamente con las víboras, a quienes éstas no hacen daño porque el armadillo es un animal que comparte con ellas su carácter frío y por lo tanto su veneno no los perjudica. En cambio, cuando muerden a un ser humano le pueden ocasionar la muerte porque el cuerpo humano es de carácter templado. Más aún, cuando atacan a un perro, su muerte es instantánea porque los perros son de naturaleza caliente.⁶⁵

⁶⁵ Una información muy semejante fue registrada por Moreno (2005: 73) en Usila.

No obstante la verdadera explicación de la naturaleza fría del veneno de las víboras reside en que se trata de animales que viven en contacto permanente con la tierra y el agua. De hecho, desde otro punto de vista, el dueño del agua es una serpiente.

Es posible que el lugar predominante que los registros etnográficos han otorgado al criterio de los efectos en el cuerpo se deba a que los textos tienen muchas veces un enfoque médico y en la medicina este criterio sí posee un papel relevante. Por otro lado, el manejo de los principios explicativos es sobre todo un patrimonio de los especialistas o curanderos, ya que implica poseer conocimientos especializados sobre las características morfológicas y de hábitos de vida de los seres, de manera que el registro etnográfico se da también en un contexto médico.

Un análisis que quedará pendiente para la siguiente etapa de investigación será el del grado de coherencia del sistema entre los principios que lo estructuran y los efectos percibidos en el cuerpo, o bien, planteado en otros términos, entre el sistema frío/caliente visto desde el ángulo cognoscitivo en relación con la perspectiva médica (y por supuesto, de ambos con respecto a una explicación más amplia del mundo) aunque es posible que tal distinción posea más un carácter analítico que empírico.

Finalmente hay que mencionar el principio de transformación que otorga a los elementos del sistema un carácter dinámico y que pone en relación al resto de las polaridades. Este principio opera principalmente en la preparación y la ingestión de alimentos y remedios, en donde como hemos visto, intervienen procedimientos como la cocción, tueste, trituración, secado, fusión y combinación. El resultado de las transformaciones que tienen lugar puede variar, dependiendo de distintos factores y del tipo de elementos que participan.

7.2. Clasificación y cosmovisión

Con respecto a la relación entre la dicotomía frío/caliente y la cosmovisión, recordemos que la hipótesis principal de este trabajo es que en la Chinantla Alta esta dualidad no se restringe al ámbito médico, como ha sostenido George Foster, sino que su alcance es mucho más amplio, ya que no solamente forma parte de la cosmovisión, sino que constituye además uno de sus ejes centrales. Esta hipótesis es clave porque ha estado en el centro de la polémica sobre el origen entre Foster y López Austin ya que el primero defiende la idea de que la oposición humedad/calor solar como principio que subyace a la clasificación frío/caliente se trata únicamente de una “exposición al medio ambiente” (*ibidem*: 98).

Nos parece que uno de los problemas mayores de la perspectiva de este autor es sobre todo su perspectiva naturalista, en el sentido que le otorga Descola, ya que no es posible intentar descifrar los principios del sistema médico en el área mesoamericana sin analizar también los elementos del cosmos como fuerzas animadas con interioridad.

La razón que impulsa esta insistencia en Foster es obviamente el hecho de que la doctrina humoral de origen griego posee un corte naturalista. Demostrar que la clasificación frío/caliente posee en Latinoamérica este mismo carácter abonaría a la idea de su importación.

Tal vez esta insistencia extrema explique el hecho de que a pesar de que Foster estudió al detalle la dicotomía frío/caliente en Tzintzuntzan durante casi cinco décadas de visitas de campo, no haya logrado desentrañar la naturaleza del sistema que la conforma. Su descripción etnográfica, aunque puede considerarse como una de las más detalladas y enciclopédicas, deja también muchas preguntas en el aire.

La asociación de lo frío y lo caliente con la presencia de agua o calor solar no puede ser formulada como una asociación con los “elementos del medio natural” porque esta es antes que nada una definición occidental. En los términos en los que Descola lo plantea se trata una proyección de una cosmovisión naturalista en donde sólo los seres humanos poseen interioridad, cuando esta visión es escasamente compartida por las sociedades de tradición no europea. En la tradición religiosa mesoamericana, el sol, la tierra y el agua son fuerzas que intervienen en el mantenimiento y la regulación del equilibrio cósmico.

Esta manera de interpretar la oposición frío/caliente entre los grupos mesoamericanos empaña los registros etnográficos e impide comprender la verdadera naturaleza del sistema frío/caliente.

Como hemos visto, el sol no puede ser considerado como un “elemento ambiental”: en tiempos antiguos –y de manera velada también en la actualidad- era considerado como una deidad importante a la cual se le rendía culto. Por su parte, la tierra, el agua, los ríos, los manantiales, las plantas, los animales, el fuego, el trueno y el rayo: en suma todos los elementos cósmicos, son seres que poseen un dueño con una individualidad, voluntad y poder propios para actuar en el mundo e intervenir en la vida y la salud de los seres humanos. El cosmos en su totalidad se originó a partir de un ser vivo cuya fragmentación dio vida a todos los elementos que lo componen.

Por su parte, López Austin ha demostrado plenamente a lo largo de su obra, y particularmente en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) -texto en el que une la presencia de la dualidad frío/caliente en la

mitología náhuatl con sus manifestaciones contemporáneas entre distintos grupos indígenas como los mayas, huicholes y distintas etnias concentradas en la Sierra Norte de Puebla-, que en la tradición religiosa mesoamericana la polaridad humedad/calor solar se encuentra estrechamente vinculada con una concepción sobre la dinámica cósmica en donde la reproducción, el desarrollo y la muerte cíclica de los seres vivos está a cargo de la alternancia de la acción de las fuerzas frías terrestres y las fuerzas celestes calientes del universo.

Entre los chinantecos de Santiago Comaltepec, la dicotomía frío/caliente no constituye una clasificación restringida al ámbito de los alimentos, las enfermedades y los remedios, como ha sido registrado en muchos otros lugares y como propone Foster. Por el contrario, cubre una gama mucho más amplia de elementos y posee incluso capacidad para asimilar e incorporar sustancias nuevas en los usos locales tales como medicamentos de patente y alimentos y plantas de otras regiones. En este sentido, se trata de una matriz de codificación con cierta capacidad de asimilación de lo externo, cuya limitación reside en la cantidad de información que se tiene sobre los mismos.

Se suman también al sistema frío/caliente los elementos que conforman la geografía cósmica encarnados en entidades espirituales personalizadas que mantienen una dinámica de interacción con los seres humanos en un sistema cuyas coordenadas son la salud y la enfermedad. Más aún, es posible que la existencia de esta especie de “sistema médico espiritual” constituya en este momento la pieza clave en el sistema médico nativo de Comaltepec, ya que trata las enfermedades que permanecen fuera del ámbito de acción de la medicina institucional, la cual ha ido sustituyendo paulatinamente a las prácticas médicas tradicionales.

Efectivamente, en Comaltepec existe un sistema equivalente al de los alimentos, los remedios y las medicinas para el cuerpo, en su dimensión de fisicalidad, en donde la dicotomía frío/caliente juega también un papel fundamental. Se trata del complejo asociado con las enfermedades que afectan al espíritu, que comprende a seres, entidades anímicas, enfermedades, ofrendas y rituales terapéuticos. Algo que sobresale en esta dimensión del fenómeno, es que el principio hipocrático de los opuestos (a una enfermedad caliente, un remedio frío y viceversa) parece no aplicarse. Por el contrario, cuando la enfermedad es fría, las técnicas de curación utilizan remedios igualmente fríos, ya que como se afirma en Comaltepec: “lo frío saca lo frío y lo caliente saca lo caliente”. Sin embargo, se trata sobre todo de un plano ritual, más que de administración de sustancias frías o calientes.

Sin detenernos más en este aspecto por el momento, encontramos que sería difícil pensar que esta dinámica pudiera considerarse como un sistema médico naturalista, o bien mera adaptación local de la medicina hipocrática, al tenor del tipo de explicaciones que Foster propone para entender las diferencias entre la tradición griega y las manifestaciones locales en el marco de las sociedades indígenas mesoamericanas.

Un tercer argumento naturalista propuesto por Foster es que existen “dos dominios de temperatura” en la clasificación de las cosas: el dominio metafórico –que corresponde básicamente a los alimentos, remedios y animales comestibles-, y el dominio térmico –referente a los elementos ambientales, el cuerpo, los animales no comestibles y las enfermedades.

Además de que esta idea no tiene eco en el registro etnográfico sobre la polaridad frío/caliente en ningún otro lugar, aparte del que Foster llevó a cabo en Tzintzuntzan –con excepción de un autor en Costa Rica, de quien justamente Foster extrae esta idea-, nos parece que la distinción entre el verbo “ser” y “estar” al que Foster otorga particular importancia para demostrar la existencia de estos dos dominios, hace referencia simplemente al carácter temporal o definitivo de la cualidad caliente o fría de las cosas. La ausencia de vinculación con la temperatura de los alimentos, los remedios y otros elementos materiales se explica simplemente porque uno de los fundamentos del sistema es que lo frío y lo caliente de las fuentes que los afectan –y que sí están asociadas con la temperatura, como serían el sol, el agua y la tierra-, han sido incorporados a la esencia de las cosas y les otorgan una naturaleza permanente aunque no perceptible directamente sino sólo por sus efectos. Por otro lado y con respecto a esta distinción verbal, así como al uso distinto de los adjetivos que se refieren a la cualidad “metafórica” o “térmica” de las cosas, sería necesario indagar en la lengua nativa, más allá de las expresiones en español, para conocer más sobre su carácter y no partir de una traducción de los principios al español, como lo hizo Foster.

7.3. La clasificación frío/caliente como eje cósmico

En el caso de la Chinantla Alta, encontramos que en Comaltepec aún se preservan las coordenadas del cosmos más importantes derivadas del complejo religioso mesoamericano. Las cuatro esquinas del cosmos –que al mismo tiempo son también seres- y el centro, están presentes en los rituales de la casa, de la milpa, en los rituales comunitarios y en el ritual terapéutico marcando los espacios de

la casa, del terreno de cultivo, del pueblo y de los cuatro cerros, con los respectivos dueños que lo resguardan. Incluso la iglesia es también una expresión de este orden cósmico espacial.

Se trata de un eje horizontal circundado por un eje circular dibujado por la trayectoria solar y representado constantemente en las fiestas católicas del ciclo anual en honor a la multiplicidad de imágenes a las que se rinde culto.

En este esquema, el cuerpo humano constituye el centro de un tercer eje, el de la polaridad frío/caliente. Para contextualizar mi interpretación, mencionaré algunos otros ejemplos en donde el cuerpo participa de la geografía y la dinámica cósmicas de distinto modo.

Los mayas contemporáneos de Yucatán perciben el cuerpo humano como una réplica del eje horizontal del mundo o quincunce (Villa Rojas: 31), en donde el centro que rige el universo está constituido por el *tipté*. A partir de él, se distinguen cuatro sectores o rumbos en el abdomen. El *tipté* es un punto que se localiza abajo del ombligo, justo en la parte media del cuerpo, y está encargado de regular la actividad de las diversas partes del cuerpo. Además de lo anterior, el *tipté* es el punto de origen de la circulación de la sangre, ya que ahí se inician todas las venas del cuerpo, tanto las que van hacia las piernas, como las que van hacia arriba (*ibidem*: 35-37).

Estas ideas tienen una repercusión práctica en la terapéutica. Los curanderos siempre revisan que esté en su lugar y funcionando adecuadamente. Uno de los males severos es cuando el *tipté* se sale de sitio. Por ejemplo, al levantar cosas pesadas o por caídas. Algunos procesos biológicos, como el embarazo y el parto son vistos también como momentos peligrosos en donde puede haber desplazamiento de los órganos. Lo mismo se dice de algunas actividades como correr, brincar o montar a caballo. “Este orden interno se considera tan preciso y delicado que cualquier intervención quirúrgica, por sencilla que sea, alteraría para siempre el buen funcionamiento orgánico.” (*ibidem*: 43) De ahí que las mujeres se opongan a intervenciones como la ligadura de trompas, y los hombres a la vasectomía.

En el caso de los otomíes, el análisis que Galinier (1990) desarrolló sobre las concepciones del cuerpo como metáfora, se basa principalmente en su vida ritual. Galinier distingue tres oposiciones corporales básicas: derecha/izquierda, adelante/atrás y arriba/abajo. Sin embargo, sólo a esta última atribuye un lugar central en la clasificación del mundo, como matriz explicativa de un gran número de propiedades del cosmos. (Galinier 1990: 665)

Los otomíes consideran que la parte superior del cuerpo comunica con el espacio celeste, mientras que la parte inferior, con la tierra y la divinidad que asocian con la impureza y el pecado. Esta dualidad está también asociada con la distinción macho/hembra y con la serie de oposiciones que a esta última le corresponden (ver el Cuadro 4).

Entre los huicholes existe también la misma división arriba/debajo de los otomíes, al igual que las oposiciones adelante/atrás y derecha/izquierda, pero a ellas se agrega un punto central localizado en el ombligo. El eje vertical corresponde con la división del universo en el abajo –inframundo, manifestaciones del agua, fertilidad, deidades femeninas, muerte y oscuridad, occidente-, el centro –lugar del fuego y los seres humanos- y el arriba –cielo, lo creado, Padre-Sol, lugar de águilas, luz, vida, lo seco, la moral, las normas, la razón y el oriente. En el cuerpo, la mitad superior domina la razón, mientras que la mitad inferior los excesos y la transgresión (Arturo Gutiérrez, en prensa).

En estos tres ejemplos, el cuerpo humano – particularmente su parte central- está ubicado en el centro del cosmos, ya sea en un eje vertical u horizontal. Lo mismo sucede en Comaltepec, aunque expresado de manera distinta.

Si bien en Comaltepec no existe ninguna de estas divisiones, el cuerpo es un todo de carácter templado en todas sus partes (exceptuando el corazón, en donde reside el espíritu) y podría ser visto como una entidad que en su conjunto representa el centro de un eje vertical, como receptor tanto de las energías de arriba, como de las energías de abajo –ya que no posee una cualidad fija, sino que se enfría y se calienta todo el tiempo-, y está inmerso en una dinámica de relación con ellas en donde el equilibrio representa la salud. Cabe inferir que es necesario rendir culto tanto a las divinidades católicas, asociadas con Dios y lo celeste, como a los dueños, divinidades que en su mayor parte están asociadas con el mundo terrestre y el Demonio.

Desde la perspectiva de la oposición frío/caliente, este eje vertical está conformado por las polaridades tierra/cielo, agua/sol, abajo/arriba, húmedo/seco.

Los animales y las plantas, quienes a diferencia de los humanos poseen cualidades fijas dentro de la clasificación frío/caliente, estarían divididos entre aquellos que pertenecen a la parte celeste y aquellos que se identifican con la mitad terrestre.

Podría plantearse como hipótesis que este eje vertical estaría a su vez en el centro de las cuatro esquinas, al mismo tiempo que proyectado en ellas. En la geografía cósmica de Comaltepec era considerado antiguamente como el centro del mundo-, las cuatro esquinas son cuadrados

concéntricos que van del más grande ubicado en los cerros que resguardan el poblado era hasta la casa y posiblemente el altar y el fogón, como sucede en Tlatepusco, Usila (Oliveras 2005). De ahí es fácil extenderlo al cuerpo humano.

Una evidencia que apoya esta idea es la probable asociación entre el cuerpo humano y el maíz. Como se vio en el capítulo 6, en Comaltepec se utilizan siete granos de maíz en los rituales terapéuticos que es muy posible que representen los puntos más importantes de la geografía cósmica en los ejes horizontales (5) y el eje vertical en el centro (3), con un punto medio que coincide en ambos y que da en total el número siete.

Aunque no se encontró ninguna referencia explícita en el sentido de una equivalencia entre los seres humanos y el maíz, es sabido que esto es muy común en las etnografías de los grupos indígenas de México, en los que existen abundantes evidencias mitológicas y lingüísticas en este sentido.

En espera de recoger más evidencias etnográficas al respecto, quedaría planteada la hipótesis de que en Comaltepec el cuerpo humano y el maíz están estrechamente vinculados y se encuentran ubicados en el centro del cosmos.

A su vez, ambos estarían proyectados al mismo tiempo en las cuatro esquinas, dado que el centro constituye siempre una síntesis de ellas, y las mismas una proyección de éste.

Existe, por lo demás, una conexión expresa en Comaltepec que asocia la dicotomía frío/caliente con esta posibilidad. Recordemos que en ciertos árboles y plantas el agua es absorbida en un movimiento ascendente y helicoidal, figura que recuerda el torzal, conocido entre los nahuas como *malinalli*, por donde circulan los dioses fríos y calientes en los cuatro postes que sostienen el cielo.

Desde esta perspectiva, lo frío y lo caliente forman parte de la “materia ligera” de la que nos habla López Austin: la materia de los dioses que todos los seres poseen al interior de la cobertura material o “materia pesada”.

Es así que la asociación de la dicotomía frío/caliente con la humedad y el calor solar es la expresión de una teoría sobre el cosmos, en donde el paso de las fuerzas divinas celestes y terrestres que alimentan y dan vida a los seres del mundo, les otorga una naturaleza más cercana o distante con la mitad superior e inferior de la tierra.

Esta materia sutil es invisible, pero perceptible en los efectos que produce en el cuerpo humano cuando ingiere un alimento vegetal o la carne de un animal, o cuando alguien entra en contacto

accidental con alguno de los seres espirituales o dueños y éstos les transmiten su naturaleza fría o caliente.

A partir de la información recabada, el siguiente cuadro presenta las principales oposiciones encontradas alrededor del sistema frío/caliente en la Chinantla Alta:

CUADRO 21. Matriz de oposiciones en la Chinantla Alta

FRÍO	CALIENTE
AGUA	SOL
TIERRA	CIELO
HUMEDAD	SEQUEDAD
ABAJO	ARRIBA
MUERTE	VIDA
NOCHE	DÍA
TEMPORADA DE LLUVIAS	TEMPORADA DE SECAS
DUEÑOS	SANTOS
DIABLO	DIOS
LUNES, MARTES, JUEVES, VIERNES	MIÉRCOLES, SÁBADOS, DOMINGOS
INMOVILIDAD	MOVILIDAD
MOVIMIENTO VERTICAL *	MOVIMIENTO HELICOIDAL *

*Estos movimientos pueden estar asociados con la dicotomía “rectitud/torsión” que incluye Galinier en la matriz de oposiciones presentada en el Cuadro 4.

7.4. La siguiente etapa

Como lo expusimos en la introducción a esta tesis, existe una bifurcación en los trabajos sobre la clasificación frío/caliente en el área mesoamericana, ya que comúnmente se encuentran divididos entre aquellos que abordan el tema desde una perspectiva médica, y quienes lo hacen desde trabajos dedicados a la cosmovisión. En este contexto, los estudios sobre la dicotomía frío/caliente como sistema cognoscitivo son escasos, de ahí que nos hayamos planteado en primera instancia enfocarnos en este aspecto.

Sin embargo, consideramos que hay una serie de aspectos que han quedado pendientes, como son:

- a) el análisis del sistema en los términos y categorías de la lengua chinanteca, ámbito en el que escasamente hemos incursionado.
- b) Un análisis más exhaustivo de la relación entre la clasificación por la forma de vida y la clasificación frío/caliente, tanto en el caso de las plantas como en el caso de los animales;
- c) Cavar más hondo en la investigación sobre la articulación del sistema frío/caliente con la perspectiva más general sobre la naturaleza y la dinámica del cosmos. El presente trabajo se limita a delinear los contornos de un conocimiento mucho más profundo, para cuya mayor comprensión se requiere extender la investigación a otras áreas de la Chinantla: en primer lugar, al municipio vecino de San Pedro Yolox, incluyendo algunos de los pueblos que forman parte de su territorio; pero más allá de la Chinantla Alta, hay que incluir también un par de municipios en la Chinantla Media y la Chinantla Baja, dado el carácter incipiente de los registros etnográficos sobre la cosmovisión de los chinantecos, ya que se trata de un área muy amplia que apenas comienza a ser explorada en lo que se refiere a este aspecto, nos parece indispensable incursionar en esta dirección. El conocimiento de la lengua chinanteca nos parece indispensable en esta tarea.
- d) Será necesario también una investigación documental más detallada para estar en posibilidades de:
 1. Efectuar un análisis pormenorizado de las etnografías sobre la clasificación frío/caliente en el área mesoamericana
 2. Investigar si las diferencias que encontramos en la Chinantla Alta con respecto a la expresión de la dualidad frío/caliente en el “núcleo duro” mesoamericano (como son, por ejemplo, la ausencia de una asociación de lo caliente con el género masculino y la edad avanzada y de lo frío con lo femenino y la edad temprana) tienen que ver con un fenómeno de erosión o transformación del sistema local, o bien de una variante con expresiones y un núcleo duro propios.
 3. Enmarcar los hallazgos en la Chinantla en el contexto de los análisis sobre la cosmovisión en Mesoamérica desde una perspectiva más abarcadora.

Considerando que la clasificación frío/caliente conforma un triángulo constituido por el sistema cognoscitivo, la cosmovisión y el sistema médico, y que en el presente trabajo hemos abordado únicamente la relación entre los dos primeros, la siguiente etapa tendrá como propósito cubrir el

ángulo faltante: el sistema médico y su vinculación con la cosmovisión, y para cerrar el triángulo, la relación entre el sistema médico y el sistema cognoscitivo.

En términos operativos, nuestro interés estará centrado en dos aspectos:

1. La indagación de la coherencia entre los principios del sistema clasificatorio –la dicotomía humedad/calor solar, etc.–, y los efectos de enfriamiento y calentamiento percibidos en el cuerpo en el contexto del complejo salud/enfermedad/curación.
2. La presencia de la clasificación frío/caliente al interior del sistema de ideas y prácticas en torno a la salud, la enfermedad y los procesos terapéuticos, y más específicamente con respecto a las enfermedades que afectan el espíritu o *hmiguii* de las personas.

Con respecto a esto último, hemos encontrado en Comaltepec una relación particularmente compleja entre la naturaleza de los “aires” y su dinámica de interacción con los seres humanos en términos de salud y enfermedad.

Esta relación se da fundamentalmente con respecto a las enfermedades que afectan el espíritu o la interioridad de las personas: el susto, el antojo, la brujería, el mal de ojo. Se trata de enfermedades que a la vez que afectan el *hmiguii* o espíritu, ocupan también una posición en el sistema clasificatorio frío/caliente, al igual que los seres que las originan y el tipo de rituales terapéuticos destinados a sanarlos.

Hemos visto cómo los dueños pueden ser fríos o calientes, y esta naturaleza distinta de unos y otros influye también en los efectos que provocan en los seres humanos en términos de las enfermedades espirituales frías o calientes que les causan. A su vez, los remedios y rituales de curación envuelven también una serie de elementos asociados con uno u otro extremo de la polaridad.

Algo que parece sobresalir en esta dinámica es que el principio de los opuestos (a una enfermedad caliente, un remedio frío y viceversa) que coincide con la medicina hipocrática, parece invertirse: cuando la enfermedad es fría, las técnicas de curación utilizan remedios igualmente fríos, ya que, como afirman en Comaltepec, “lo frío saca lo frío” y “lo caliente saca lo caliente”.

Este complejo ideas y prácticas que une el sistema frío/caliente con las enfermedades del espíritu y su sanación ha sido escasamente abordado en los estudios sobre esta clasificación y es posible que su investigación abra nuevas perspectivas para el análisis del sistema en su conjunto.

Otro aspecto importante con relación al tema de los criterios lógicos que dan sentido al sistema frío/caliente, es el descubrimiento en Comaltepec de un principio asociado a la sustancia o esencia vital que impregna las cosas y que parece ser considerado como caliente independientemente de que provenga de la tierra o el sol. Este último rasgo parece aportar un elemento distinto con respecto a la vinculación de las fuerzas frías terrestres con la muerte, como se ha registrado en el área mesoamericana.

Este principio ha sido identificado también entre los nahuas (Sandstrom 1975) y entre los mixtecos (Monaghan 1995). Estos últimos lo denominan *yñ*, término que significa potencia, vitalidad y fecundidad. Se considera que la fuente más potente del *yñ* es el Sol, que es el ánimo de Dios. Este *yñ*—ilumina y calienta al mundo, pero también la tierra y la lluvia son sustancias llenas de *yñ*. La fecundidad de la tierra es una función de su *yñ* (*ibidem*: 127).

Este principio parece contradecir el principio más básico —humedad/calor solar— que rige la clasificación frío/caliente, pero por otra parte, aporta una explicación a otra serie de hechos que en Comaltepec parecen ser distintos a los del modelo que desarrolla López Austin en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994).

Entre los mixtecos (Monaghan 1995), el centro del *yñ* en el cuerpo humano es el ánimo, asociada al corazón y la sangre. Por eso cuando la gente pierde el ánimo y el *yñ* que contiene, se enferman. Un signo tangible de la presencia o ausencia del *yñ* (y el ánimo) es el calor. Un cuerpo tibio está sano y vigoroso, mientras que la ausencia de calor, cuando una persona está fría, es un signo seguro de que ha disminuido el *yñ* y la mayoría de las partes del cuerpo pueden ser entendidas en términos de su papel en la provisión, distribución y utilización del mismo (128).

El *yñ* sería entonces el equivalente al *hmguii* o espíritu de los chinantecos de Comaltepec, que también posee un carácter caliente y que está asociado con la fuerza que infunde vida a los seres humanos. Esto explica que, a diferencia de los nahuas y muchos otros grupos contemporáneos del área mesoamericana, la vejez no está asociada con la concentración de calor. Se afirma que los ancianos son más fríos que los adultos porque su fuerza vital se encuentra disminuida.

Entre los mixtecos se afirma que quienes poseen la sangre caliente son más fuertes, vigorosos y agresivos que los que tienen sangre fría, considerados como débiles e infértiles. Esto es un signo de la posesión de una gran cantidad de *yñ*. En cambio, la sangre fría produce enfermedad (198).

Pero más allá de su presencia vivificante en los fenómenos orgánicos y cosmológicos, el *y̨* circula también en las relaciones sociales y en una variedad de transacciones entre las familias. Es así que parece estar estrechamente vinculado con el don. De ser así, esto abriría una nueva perspectiva en los estudios sobre lo frío y lo caliente, para incluir a las relaciones sociales y convertir el “triángulo” sistema cognoscitivo-sistema médico-cosmovisión, en un “cuadrado”.

Por otra parte, Monaghan va más allá para explicar la naturaleza del *y̨* en los siguientes términos:

But what I think specifically associates gift exchange, the giving of children in baptism, and the letting go of Young women and men in marriage, with the falling of rain on the earth, the growth of corn in the soil, and the rising and setting of the sun in Nuyooteco thought is that each is a channel in a process that creates value (prosperity, renewal, fecundity) through acts of mediation between diverse, and potentially opposed, entities. (ibidem: 130)⁶⁶

Otra vía interesante de investigación es el papel que juega el maíz en este sistema. Entre los mixtecos, la fuente principal del *y̨* para el cuerpo es el alimento y principalmente la tortilla: “...they speak of the tortilla as “our blood and our vein”; they say it “puts *y̨*” in us, and they consider it to be that which gives us the energy to think and act.” (200).⁶⁷

Es así que al igual que al sol, los nuyootecos se refieren a la tortilla como *animao*, que significa “nuestra alma” (*ibidem*: 217).

Existe entonces un complejo de ideas que vinculan al sol –aunque también la tierra y la lluvia, fuerzas asociadas normalmente con lo frío-, con el espíritu que anima los seres, y con el maíz.

El lugar del maíz en la clasificación frío/caliente y en la cosmovisión de la Chinantla Alta es un tema importante, como vimos en el capítulo cinco, y una posible asociación con el complejo de ideas en torno al *y̨* de los mixtecos añadiría una nueva dimensión a la problemática en torno al sistema frío/caliente, al igual que las posibilidades de investigación que plantea la presencia del *y̨* de los mixtecos en las relaciones sociales y principalmente su vinculación con el “don” para modelo de la Chinantla.

⁶⁶ “Pero lo que creo que asocia específicamente el intercambio de regalos, la donación de niños en el bautismo y de mujeres jóvenes y hombres en matrimonio y la elevación y la puesta del sol en el pensamiento nuyooteco, es que cada uno es un canal en un proceso que crea valor (prosperidad, renovación, fecundidad) a través de actos de mediación entre distintas entidades distintas y potencialmente opuestas.

⁶⁷ “...Ellos hablan de la tortilla como ‘nuestra sangre y nuestras venas’, afirman que ‘pone *y̨*’ en nosotros, y consideran que es lo que nos da la energía para pensar y actuar.” (traducción mía)

Nos parece que todos estos aspectos contribuyen a complejizar el tema y aportan nuevas perspectivas para la continuación del presente trabajo de investigación.

APÉNDICE 1

Cuadro 22. Principales estudios que registran la dicotomía frío/caliente en el área mesoamericana⁶⁸

Nahuas (Morelos, Veracruz y D.F)	Madsen, W. 1955, 1960; Madsen, C. 1965; Kelly, García Manzanedo y Gárate de García 1956; Aramoni 1990; Lewis 1968; López Austin 1993 [1971], 1989 [1980], 2006 [1990], 1994 ⁶⁹ ; Olavarrieta Marenco, M. 1989; Taggart 1983; Álvarez Heidenreich 1987; Ortiz de Montellano 1990;
Mayas (Yucatán, Chiapas Y Quintana Roo)	Guiteras Holmes 1986 [1965]; Redfield, R. y Villa Rojas 1934; Redfield, R. y M. P. Redfield 1940; Redfield 1942; McCullough 1973; Villa Rojas 1978; Wisdom Ch. 1952; Vogt 1983; Gossen 1989.
Mayas (Guatemala)	Adams, R. 1952; Cosminsky 1975, 1977; Logan 1973, 1977; Logan M. & Morrill W. 1979.
Otomíes (Estado de México, Sierra de Puebla e Hidalgo)	Galinier, J. 1990; Ryesky, D. 1976.
Mestizos (La Laguna)	Kelly 1965.
Tarascos (Michoacán)	Foster 1949, 1951, 1953, 1964, 1967, 1978, 1984, 1994.
Totonacos	Ichon 1973.
Purépechas	Gallardo Ruiz 2002.
Zapotecos (Oaxaca)	De la Fuente, J. 1977; Messer 1981, 1987; Kearney 1972.
Mixtecos (Oaxaca)	Mak C. 1959; Katz, E. 1992.
Mochós	García Ruiz 1982.
Chinantecos (Oaxaca)	Browner 1992; Carrillo Trueba 2002.
México (indefinido)	Rubel 1960; Ingham, J 1970; Mathews, Holly F. 1983; Molony 1975.

⁶⁸ Algunos son artículos sobre el tema, otros son simplemente trabajos que incluyen información etnográfica sobre la clasificación en alguno de los apartados. Una gran parte de estos títulos están tomados de López Austin (1990, 2006) y George Foster (1994).

⁶⁹ Citamos solamente los textos más importantes.

APÉNDICE 2. Mitología sobre los seres del cosmos: narraciones de Comaltepec

Historia de un mayordomo que regresó después de muerto a darle un mensaje a su esposa

No tiene mucho (tiempo que) se murió un señor de accidente, en el 77, y tenía cargo. Era el mayordomo del santo patrón y ahí tenía un dinerito del cargo (para) cuando haya alguna fiesta. Él guardó el dinero y no le avisó a su esposa. Pasó el tiempo. La señora estaba preocupada por 25 ó 30 pesos que no encontraba. “¿Qué voy a entregar?” Y para entregar lo que recibió no sabía en donde estaba el dinero. Entonces un señor que vive acá tenía su leña por la cancha de fútbol. Se fue con la leña y a una distancia de 20 metros ve a una persona. El señor pensó: “¿Y ese quién es?, nunca lo había visto.” (Era) un señor con un sombrero que le tapaba la cara. Se acercó el señor y ya habló la persona: “Yo soy Fidel, el que se murió acá. A usted le quiero decir un mensaje: dígame a mi esposa que lo busque (el dinero), ella ya sabe dónde está, porque yo tengo miedo que ella llore: dígame que no se preocupe, que ahí está el dinero.

Ya se puso a juntar la leña y que levanta la cara y no había nadie. Ya llegado acá fue a la casa de la señora a decirle y ya se tranquilizó la señora. Se puso a buscar y ahí estaba el dinero.

Historia de un hombre que murió y revivió para compartir una copa de mezcal

Hubo un caso. Eso sí fue cierto porque ya era yo gente grande cuando se murió ese señor que vivía hasta allá arriba. Ya estaba agonizando y la gente ya se preocupó mucho. Toda su familia se reunió para ver qué cosa (pasaba). Se murió el señor quién sabe (de qué). Entonces en el momento (en) que estaba vivo todavía, la gente (estaba) preocupada: “¿Quién va a venir a preparar los alimentos para la gente que va a asistir?” ‘Tons mientras se estaban haciendo bola todos (acerca de) qué iban a hacer, el señor se murió por un instante. Ya estaba muerto. ‘Tons ya estaban arreglando y pusieron agua para bañarlo. ‘Tons en ese momento se revive de vuelta. Dice cuando se despierta: “¿Qué pasó, qué hubo?” Y apenas pudo hablar porque se privó, pero (dijo) que sí se encontró con Dios. ‘Tons ya pudo hablar el hombre y que extiende su mano. Por la cabecera buscó su bolsita que tenía abajo de su cama. Abrió la bolsita, sacó un billete y dijo: “Por favor con este dinero vayan a comprar un litro de mezcal para que se compartan todos y tomemos con todos los que estamos aquí, para que no se escape nadie. Al último voy yo.” Los demás le contestaron: “No gastes tu dinero, nosotros nos vamos a encargar.” “No –dice– “a mí me corresponde hacer el gasto porque me invitaron (a) que me echara un mezcal, porque cuando yo estaba sano, en mi juventud, no

conocí nada de mezcal. Por eso me ordenaron así, para que compre yo el mezcal. Vamos a convidarnos y al último voy yo.” ‘Tons el hombre sacó su billete y quienes estaban ahí adentro hicieron su consulta a ver quién va a traer un litro de mezcal. “¡Yo voy! -dijo uno. No se preocupen.” ‘Tons salió a comprarlo. Ya llegó el enviado. Trajo el mezcal. ‘Tons que le entrega a los que estaban cuidando al señor: “Ya traje el enviado que me hicieron.” ‘Tons le dijeron al pobre hombre: “Ya está el mezcal, ¿qué vamos a hacer ahora?” ‘Tons dijo: “Pues ya les he dicho, compártanse el mezcal y hasta el último me va a tocar a mí.” ‘Tons ya se convidaron todos los que estaban adentro de la casa. ‘Tons al último le tocó al hombre. ‘Tons nomás probó el mezcal, a duras penas le dio un trago y ‘tons ya murió.”

Un nahual en el M.P.

Había un señor en San Miguel del Río que se convertía en lobo y se iba a comer ganado ajeno en la noche. La gente del pueblo se dio cuenta y lo acusaron. Lo llevaron a Ixtlán a fuerzas. Lo llevaron amarrado en su caballo. En ese tiempo no había carro. Se quejaron con el MP (de) que mataba al ganado y se lo comía crudo. Entonces dice el agente: “Si usted sabe de eso ¿por qué no hace lo que usted sabe para ver si es cierto? Si usted lo hace, se queda libre, si no, se va al bote”. Bueno, como no quiso perder tiempo, pues (el señor) ya se pone a hacer sus cosas y se convierte en lobo. Después de eso le dijo al agente: “Yo ya cumplí. A ver, usted también sabe, también anda comiendo crudo.” ¡Híjole, cómo le dio vergüenza (al agente)! (Entonces le dijo) “Mejor lárguense, no quiero saber.”

Los brujos-nahuales: responsables de las epidemias en la época de la Revolución

Dicen que en los pueblos también hay esa gente mala y (que) hacen sus reuniones para hacer el mal. Dicen que iban a traer la enfermedad, porque entró la fiebre, el tifo, la viruela negra, (la) disentería, y la gente que está en el pueblo empezó a enfermarse: unos con el tifo, otros con las otras enfermedades y así se murió la gente; mas aparte los que van a la guerra. Muchos se murieron. La gente le tenía miedo a entrar a sacar el muerto. Se van al panteón, no los velan. Se atreven a meterse los auxiliares de la autoridad, pero una persona que no está tomada, no se atreve. Así todos los días, que entierran 3 ó 4. Ya casi está acabando la gente cuando una persona fue al municipio a hablar con la autoridad. (Les dijo): “Yo vengo a esto: ¿cómo van a hacer ustedes? Se acaba la gente. Se mueren. Aparte los que van a la guerra. Si ustedes están de acuerdo ahí se

acaba, pero yo voy a decirles a lo que vengo. Esa es una enfermedad a propósito, no es natural. ¡Si ustedes supieran! Hay dos personas que están involucradas en esta situación, porque de los otros pueblos vienen y se ponen de acuerdo para hacer maldad. Así también están Yolox y Maninaltepec.”

“No, pues no estamos de acuerdo y qué bueno que usted lo ve y que nos avisa. Pues vamos a hablar a la poca gente que queda, a ver cómo le hacemos.”

Ya (la autoridad) toca la campana para la reunión. Mandó al auxiliar: “Necesita ver ahorita qué dice el pueblo, porque no sabemos qué hacer. Tenemos que platicar entre todos.”

Y así, medio se juntaron y como estaban en guerra dijo la autoridad: “Debemos de ver cómo le hacemos, porque ésta es una enfermedad y una tristeza para nosotros. Ya supimos. El señor vino a avisar. Son estas personas (las) que están haciendo la maldad.” Pero como tienen ese poder, la señora se sube para esconderse. Como son personas que saben de antemano. Pero al señor sí lo agarraron y lo colgaron arriba.

Tenían sembrada la enfermedad en frascos. Ellos sabían en donde y tenían que ir allá a quitarlos y a beber el contenido. Eso les dijo un señor. Entonces fueron a buscar a la señora que se había escondido, pero una persona que venía de la leña la escuchó. Ya estaba la reunión y dijo: “Allá encontré a la señora y le dije: ‘¿A dónde va?’, Voy al rancho, a ver donde me puedo quedar, pero no dijo que iba a esconderse.” Y ya la encontraron escondida en una cueva en el cerro y ya confesaron: “Sí es cierto” y ya los llevaron a juntar todas esas porquerías y los obligaron a que las tomaran. Pero les pegaron feo y se los llevaron a matar. Ya no los enterraron.

Esa historia la cuenta mi abuelito porque ellos andaban en la guerra. Hay casos que son hechos, (hay) personas que tienen ese poder.

Historia de un hombre que mató a un tlacuache sin saber que era su mujer

Una vez por acá por el rancho de nosotros, en Rancho Hormiga, vivió una familia. No tenían hijos, estaban solitos. Tenían pollos, animalitos. En una ocasión, la señora se para en la noche. Se escucha un ruido en el gallinero y que se para el señor. Agarra su machete y se va. Llega ahí donde tienen encerrados sus pollos. Ahí está metido el tlacuache. El señor se enoja y lo mata. Después se acostó a dormir y luego se para la señora a calentarse, junto a la leña. “Tengo mucho frío –dice–, “no sé qué me pasa”; y su falda lo alzó para calentarse y que prende el vestido y que se quema la señora. Pero después de quemarse, ya se vio que por todas partes estaba trozada. Y dijo el marido: “¿qué te

pasa?” y le dijo la esposa: “Pero tú me macheteaste hace rato. Yo era el tlacuache.” “¿Y por qué no dices vamos a matar un pollo para comer?, ¿por qué hiciste de esa manera? Yo también quiero comer. No me imaginaba que eras así.” Y se murió la señora. Tenía su familia, pero de todas maneras, lo que sucedió en el rancho (lo) supo la autoridad, porque cuando alguien muere una costumbre aquí (es que) dan los campanazos. Pero ya se supo cómo estuvo y su tío de la señora mandó decir a la autoridad que detengan al señor y declaró cómo estuvo. Pero de todas maneras se enojó el tío de la señora y lo mandaron a Ixtlán. Ahí estuvo un año en la cárcel y ya quedó solito. Así es la historia, son hechos.

Experiencias de una joven nahual en Comaltepec.

Había una joven que era nahual y en las mañanas amanecía con partes de su cuerpo hinchadas: sus piernas, sus brazos o su cara. Le sucedía eso por los pleitos en los que se involucraba durante las noches al salir de la casa convertida en pájaro, en lagartija o en víbora para asustar a las personas y en ocasiones peleaba con otros nahuales. En las noches temblaba su cuerpo en el momento en que se convertía en nahual. Cada 15 días tenía que rasurarse porque su piel comenzaba a cubrirse de pelo animal. No era originaria de Comaltepec. Provenía de un pueblo cerca de Valle Nacional.

Una vez contó que una noche se había convertido en una paloma: *“Llegué a mi casa bien cansada. Mi hermano estaba estudiando, y llegué y piqué su pie de mi mamá. Estaba descansando en el piso porque no tenemos cama. Le piqué su dedo. Como ella sabe que soy yo, le piqué tres veces. Pero mi hermano todavía no sabe porque está chico. Y como no sabe, agarró una piedrita y la aventó mero en mi pie. Me tocó. Como los pájaros tienen su patita, pues me lastimó y ahí me fui rodando”, dice. Como pude salí y me fui a esconder debajo de una hoja. Y debajo de esa hoja estoy (todavía).⁷⁰ Entonces me tengo que ir para traer mi espíritu. Tengo que ir porque ahorita no soy nada. Tengo que ir porque si no, no se van a componer mi brazo y mi pie”.* Se fue y cuando regresó ya estaba curada, ya había traído su espíritu. La joven se casó después, con un hombre que también era nahual, pero se quejaba de que por ese destino nunca tenía dinero: *“No es tan bueno (ser nahual), porque yo soy muy pobre, muy pobre por lo mismo, porque a veces no aguanto y le hago maldad a la gente. Sé que es malo, pero es que obliga.”* No podía “estarse quieta”, siempre andaba peleándose.

⁷⁰ Se refiere a su espíritu.

Historia sobre duendes en un ciruelo

Lo que me acuerdo yo (es que) cuando mis hijas estaban chiquitas una vez las dejé en la casa - porque ahí en el rancho queda muy lejos para traer el agua. Me fui a traer el agua y ahí las dejé y de repente cuando llegué, ya estaban asustadas. Decían que veían, que vieron dos niños que se subían y bajaban en el palo de ciruelo, pero que no sabían quiénes eran, y que así jugaban: se subían y se bajaban. Y ya estaban bien asustadas cuando yo llegué, estaban llorando. “Ya nos asustamos”, dicen. “Vimos a unos niños que ahí estaban subiendo y bajando en el palo de ciruelo”. Y les dije: “¿y no les hablaron?” “No, porque sí se hablaban entre ellos y decían que ‘vamos a seguir jugando’, pero de repente se desaparecieron –dicen-, y ya cuando vimos ya no hay nadie – dicen- porque nosotros nos escondimos bajo el nylon. (Nos) tapamos con el nylon, y cuando este... después fuimos a ver, ya no hay nadie.” ¡ Jajajaja! y dice la gente que es el duende. Sí. Ajá. Porque sí es cierto que antes había muchos de esos. No sé por qué se aparecían muchos de esos.

Historia de un hombre de Yolox que vio a un duende.

Yo fui camionero.... Y pues me pasó algo increíble. Venía yo con toneladas de mercancía... ¡Copeteado el pinche camión! Pero estaba jodida la carretera, con un montón de hoyos. Hacía yo 10 horas de Oaxaca hasta acá, a vuelta de rueda. Caminaba el carro rápido un tanto, pero otra vez ya estaban los hoyos. Ahí venía yo. Pues resulta que llegué como a las 11 y media o 12 de la noche... pues en eso vi un niño, salió así debajo de la carretera, por la brecha. Y chin, que se apaga el carro: se apagó la luz, se apagó el motor, ¡por Dios! Que agarro la lámpara de mano y veo la cola del niño: estaba enrollado como chango, pero no era chango, era un ser humano... ¡y que se funde la lámpara! Como que se me fue el avión: se me paró el pelo, me entró un escalofrío. Y de repente otra vez que vuelve el pinche carro a funcionar. Encendió normalmente, pues. ¡Pa su madre, me entró un pinche miedo, pero de poca madre! Venía yo bajando cuando me empezó a dar sed, ¡me dio una pinche sed pero tremenda!, del susto. Según mi persona no me asusté pues, pero ¡pa su madre!, todavía el pinche pelo parado, llegue a donde estaba el manantial (está ahí un manantial que viene de Cerro Pelón. En tiempo de secas no hay agua, pero en tiempo de aguas vuelve a brotar agua). Llegué a tomar agua, agua fría, era diciembre. Ya llegué aquí ya. En eso mi hermano estaba para salir, eran como las 3. “Oyes tú, ¿qué tienes?”, me dice así. “¿Qué vienes borracho, o qué?”. “No -le digo-, ¿sabes qué?, no”. “¡Pendejo, viste alucinaciones!”. Entonces mi hermano ya tenía diabetes

también. Le digo: “voy a tomar un vaso de agua con azúcar”. “¡No seas pendejo! – dice-, tomate un mezcal”. Que me sirve un vasote así grandote de mezcal. Pues va para adentro.

Ya se levantó mi mujer, dieron las 5. Dice mi mujer “¿qué tienes?, ¿estás borracho?” “No - le digo-, así me pasó. ¡Híjole! y ya después voy a Valle (Valle Nacional) y ya noto que ya no era normal el agua que yo tomaba. Me llevaba una garrafa de 5 litros y de Valle para acá me la acababa.

Entonces fui con el doctor y me dijo: “Tiene que tomar este medicamento, y esto”. Y de ahí fue que empezó la diabetes. Me han curado de susto, por eso estoy más o menos.

Historia de un joven que se iba con los duendes

...El hermano de la señora de allá abajo decía siempre que veía a esos duendes, hasta se iba con ellos a las cuevas. De repente ella se daba cuenta y decía: “ya Juan no está en la casa”. Se desaparecía dos, tres días. Hasta entonces ya llegaba, pero asustado. Y una vez, cuando estaban en su rancho, tuvieron que ir a buscarlo porque no regresaba y lo encontraron lejos, debajo de una peña. Ahí estaba sentado y temblando. Tenía miedo de ver a la gente.

Entonces fue que su hermano le dijo: “¿qué andas haciendo por aquí?, ¿por qué te fuiste de la casa?” “Es que me llamaron –dice-, y me trajeron por acá”. “Y qué comes de ahí, ¿qué no tienes hambre?” “Pero ellos me dan –decía-, porque luego van, nomás se desaparecen ellos y al rato llegan con tortilla embarrada de frijol o si no con tortilla con salsa y me lo dan.”

Y así fue sucesivamente. Siempre se iba con ellos. Muchas veces. Ya se murió.

Historia de un niño que vio a la Matlacíhuatl.

Mi hijo sí la vio cuando estaba chamaco. Tenía como ocho años. Iba a pastorear con su abuelito pero de repente llegaron a un arroyo donde había nopales. Su abuelito los mandó adelante a él y a su primo después de que amarró a los animales. “Este... váyanse ustedes niños, adelante, porque ya se está poniendo tarde. Yo voy a bajar a ver si ya cayeron unos mangos, ahí se los doy al rato cuando yo llegue. Y los niños se vinieron. Él y su primo. Pero cuando llegaron a un lugar que era una subida y que tenían que atravesar un arroyito así, el otro se adelantó y mi hijo se atrasó un poco. Pues que ve que una cosa se venía así: arrastraba fuerte, arrastraba, como que arrastraba alguna piedra. ¡Pero cómo se veía bien fuerte!, y ahí estaba el viento. “Fuerte se oyó –dice- que pasó tras

de mí”, dijo. ¡Y cómo se asustó mi hijo! Y el otro chamaco, su primo, ya se había adelantado. Hasta por otro lado ya estaba esperándolo a él, pero cuando llegó él ya no podía hablar porque se asustó mucho. Vio a esa cosa, pues. “Era como gente –dice-, era una mujer y se fue. Nomás pasó tras de mí. ¡Cómo me asusté!”, dice cuando ya pudo hablar. Llegó a la casa bien blanco, morado, así estaba, jajaja. Pero luego nosotros ya lo curamos, ¿no?, sí. Ya fuimos a traer la tierra, lo soplamos donde la vio. Ya no quiso regresar ahí, pero sí dijo a donde. Este..., al siguiente día dijo a dónde. Entonces ya, ya lo, ya fuimos a, a escarbar un poco, a traer la tierra, y a soplarlo ahí y luego traer la tierra para hervir y para que la tome. La tomó. Ajá, tierra hervida, pero ya cuando se asienta, pues. Él la estuvo tomando y así ya no le pasó nada. No se enfermó. Es el único remedio que sabemos nosotros. Llevan aguardiente y la misma tierra la mastican, y ya la soplan. Los que van mastican la tierra. Así nada más.

Cuando llegó mi suegro le preguntamos ¿no?: ¿por qué dejó a los niños venirse solos? “Pues decían que ya tenían hambre, dice, por eso yo les dije ‘mejor adelántense, vayan a comer, yo mientras voy a ver si ya cayeron unos mangos – dice-, al rato se los llevo.’ Yo no pensé que les iba a pasar eso.”

Historia de un hombre que siguió a la *Matlacíhuatl*

Un hombre andaba tomando una noche y salió de su casa. Al día siguiente ya no regresó a almorzar. Sus familiares salieron a buscarlo y lo encontraron muy abajo del pueblo, cubierto de sangre. Les platicó que había visto a *la llorona*; que era una mujer muy hermosa y que se lo llevó hasta allá. La señora Isabel lo curó, una anciana curandera del pueblo que falleció hace algunos años. Después de la curación recuperó la salud.

La siguiente es una historia sobre el dueño de los cerros.

Historia de las mujeres que se quedaron a dormir en una cueva

Quién sabe cómo es, porque antes la gente se moría de la noche a la mañana. De repente, así, se moría. Una vez... -como antes caminaban para ir a Oaxaca-, una de las tías de mi marido y otras dos (mujeres) fueron a Oaxaca a traer cosas para vender. Cuando se regresaron venían despacio. Entonces dijeron entre las tres: “Aquí en esta cuevita vamos a quedarnos. Vamos a hacer lumbre, vamos a poner cafecito y mañana temprano vamos a empezar a caminar otra vez.” Y ahí se quedaron. Pero, ¿iqué no a media noche llegaron unos caballos!? Tres caballos con gente

montados. Pero bien bonito, bien se veían, dice, con sus botas bien brillosas hasta acá. Dice la gente que eran los de la peña. Y les dijeron a las señoras: “¿Qué hicieron ustedes, por qué están hasta aquí en esta cueva, por qué se quedaron aquí?”, les dijeron. “No, este, hasta aquí nomás entró la noche, venimos de Oaxaca.” “Pero ya no vuelvan a hacer eso ¿eh?, porque aquí va a suceder algo.” ¿¡Pues que no la señora se murió a los 15 días!? La señora, la más grande, ajá, se murió a los 15 días. Dijo que le dolía su estómago. En el año de 1957. Nomás duró 3 días que estaba enferma. Se murió.

Otras historias, también comunes, son las que se refieren al Dzea Kwí, quien posee una identidad múltiple: es el dueño/dueña del maíz y al mismo tiempo es el “señor de la suerte”, el “señor de los animales”, el “señor de los pescados” o simplemente un brujo.

Cuento del dzea kwí:

“...lo corrieron lejos. Era el señor de los pescados. Hasta el mar, porque el sacerdote fue a bendecir ese lugar. A través de sacerdotes y obispos bendicieron (sic) el lugar y el hechicero que estuvo ahí se fue. La gente no podía caminar por ahí porque temblaba el lugar. Se convertía en viejito, en viejita, en culebras. Era el señor de la suerte, (de los) animales. Y hay unos que lo vieron. Dicen que le escurrían sus mocos. La gente que no tenía miedo tenía que atravesar esa culebra y recibía la ofrenda que le estaban pidiendo: dinero y muchas cosas que ya sabe: si por ejemplo yo voy a pedir a esa persona una cantidad de dinero y ya sé a quién voy a entregar (a cambio) y se muere esa persona, se va directamente con él y le chupa la sangre. O una persona que se enoja, la va a entregar con esa persona, por eso no crecía el pueblo. Y ya después hicieron esa promesa y llamaron el obispo, y por medio de rayos se corrió el lugar. Explotó el lugar. Antes de que el padre se saliera de la iglesia comenzó el viento y más allá la llovizna y más allá a llover muy fuerte. No dejaban que el padre se fuera (llegara). Pasó otro tiempo y llamaron a otro sacerdote más potente y hicieron el esfuerzo de llegar, pero al momento de salir el brujo, explotó una cosa y se botó (explotó) una especie de humo negro que llegó hasta el cerro. Y volvieron a subir y sucedió lo mismo, se botó una bola de humo negro que quién sabe a dónde se fue y desde entonces quedó tranquilo el pueblo y empezó a crecer.”

Una narración distinta nos fue proporcionada en el pueblo de Yolox. En esta historia no se trata de un hombre, sino de una mujer. La “dueña del maíz” bajaba de los cerros “toda moquieta, como la espiga del maizal, toda sucia, toda rota su ropa, descalza... la gente la limpiaba, la arreglaba, la

bañaba y hasta le daba su copita.” Ella, en retribución, llenaba sus casas de cosecha, de frijol, de calabaza. Pero un día desapareció, y después de eso las cosechas dejaron de darse en abundancia.

APÉNDICE 3. Cuento del Sol y La Luna

(VERSIÓN DE DOÑA ANA HERNÁNDEZ)

“...(Una viejita)...encontró huevo entre las criaturas, en la milpa, y lo recogió. Agarró el huevo la viejita con su vejito, y se lo llevó para su casa cuando se regresó con su viejo, la abuela. “¿Cómo vamos a hacer?”, dice, vamos a comer ese huevo, dice la abuelita. “¿Comes tú viejo?” “Sí, vamos a comer”, dijo su viejo. Puso un jarrito, (le) echó agua y metió el huevo, ¡y cómo chillaba el huevo!, “iiiiii”, cantaba el huevo. “¿Cómo será?”, dijo la viejita, “lo vamos a sacar, ahí está chillando el huevo. Tal vez, se reviva el pollito”, dice, “es pollito”, dice. Está tocando: “iiiiiiiiii” y ya está poniendo lumbre, ardiendo la leña. Bajó el jarro, quitó (los) dos huevos, quitó, y puso otra vez donde estaba(n). Abajo donde muele está su metate. Abajo está frío, abajo, arriba muele, acá está frío en la tierra. Ahí están los huevos. “Ahí los voy a poner otra vez”, dice, “está(n) chillando. Tal vez hay pollitos adentro vivos”, dice. Ahí (los) puso. Y ya después así andan, buscando verdura, en las casas, quintoniles, berros, todas las verduras que conoce(n) para comer anda(n) buscando y llega(n) (regresan), llega(n) en su casa, ponen de comer y duermen tranquilos. Ahí están los huevos. Así anda, trae su agua, pone su comida, pone su café, su atole, y llega otra vez, ahí están. Así van los días, van los días, de 10, de 20 días. Cómo vio que ya no hay el huevo, ya no están los huevos. Y su casa ya está barrido, bien limpiecito ya está la casa, cuando llega. Y le dijo la vieja, le está diciendo a su viejo, “¿quien ya viene a barrer aquí la casa, quien ya viene a poner lumbre, aquí ya hay lumbre, y está barrido bien, las ollas ya tienen agua, quien, quién viene dice, vamos a espiar, dice, vamos a ver, quién va a llegar.” Y van al campo a buscar fruta, a buscar cosas de comer y regresan otra vez. Y de repente vio que salió un niño con una niña, corriendo se fueron cuando ya ve que viene el vejito con la viejita. Fueron a buscar las verduras, frutas. Y estos dos, niña con el niño, corriendo se fueron. “¿Quién será?”, dice, “y ya está limpia la casa, ya tiene agua, ya está su lumbre. Quién viene a hacer este. Vamos a ver, dice.” Corrió la niña y el niño, corrió, y al otro día, cuando encontró otra vez, ahí está el niño con la niña. Corrió otra vez, pero ya va llegando cerca la vieja con el viejo. Corrió el niño, dónde van, dice, dónde van. Mi niño, dice, mi niña, dice. Mi papá, mi mamá, dónde van corriendo. Mi jefe, dice. Corrió, que corre que corre el niño con la niña, y se fueron. Los vamos a esperar, dijo la vieja. Aquí vamos a esperar, otra vez. Ya tiene otra semana, otros quince días, ahí anda buscando, que dónde se fue el niño con la niña, cuando encontró, que ahí está barriendo la niña y el niño anda con unas calabacitas así, tiene agua, ese (es) lo que da, es la guía, calabacitas así, tiene agua, trae el niño, y la niña está barriendo, está poniendo lumbre. Empezaron a correr. “No corren, dice (la viejita), no corren”, y agarró al niño y a la niña, “¿por qué andan corriendo?”

“Porque tengo miedo”, dice el niño con la niña. “No tengas miedo”, dice, “no corras, no tengas miedo”. Entonces se quedó el niño con la niña. Y luego fue a correr. Ahí nomás se quedaron. “Vamos a ver, dice, ¿dónde van?”. “No”, dice el niño con la niña, “aquí nomás, es que vamos a salir de acá”, dice. “Pero no corren”, dice la vieja, dice. “No corren.” “Sí, dijo el niño con la niña.” Y luego platicaron entre dos, niño con la niña. “¿Cómo vamos a hacer con esta viejita con el viejo?” “Tengo miedo”, dijo la niña. “No nos insulta (asusta)”, dijo el niño. “Vamos a ver cómo vamos a hacer. Vamos a esperar dónde van a dormir. A dónde van a ir. Vamos a ver, dice.” Y ahí estuvieron, por atrás donde no se ven. (Se) escondieron la niña y el niño. Y ahí nomás se calmó, se calmó. Entrando la noche, ahí nomás andaba la viejita con el viejo, y subieron arriba de la casa en el tapanco, arriba, ahí subieron. Dice “¿cómo vamos a hacer?”, dice (el niño), “ahí están arriba, vamos a sacar nopal”, dice, “y vamos a pelar, vamos a moler, vamos a poner la escalera, cuando ya van a bajar, ahí van a caer, porque el nopal es resbaloso, dice, resbaloso, van a caer.” Y pusieron bien, bien, cuando ya está dormida la vieja con el viejo, fueron a tirar donde la escalera, tiró el nopal, lo tiró bien, bien, mojado. Cuando bajó el viejo, primero, y luego viene la vieja, ¡Cómo está resbaloso! Ahí se cayó, los dos, primero se cayó el viejo y luego la vieja, se cayeron ahí. El niño con la niña se fueron a correr, cuando vio que se cayeron, “se cayeron”, dice. “Ahí está”, dijo la vieja, “tal vez el niño vino a tirar a nosotros”, dice, y bajó y anduvieron por ahí dando vueltas, dando vueltas, a donde está el niño con la niña, ya no se ve. Y vio hasta más allá ya va el niño con la niña corriendo. “No corren hijo”, dice, “no corren”, dijo la vieja y también el viejo. Ahí venimos donde van, dice. Corrieeendo se fue el niño con la niña. Y ya, se van hasta alláaaa, dice. Y que el niño, como agarró peine de esa, la vieja con el viejo, agarró peine, y luego tiró, tiró un peine, cóomo hizo un llano, un llano graaaaande de pura espina, empalizado, empalizado, pero bien apretado donde van a pasar la vieja con el viejo. Apeenas pudieron de pasar el llano, donde están las espinosas, palo de huizache, y la otra, no sé cómo se llama, la otra también espina, y ahí pasaron, pasaron corrieendo, venía el viejo con la vieja. Y de allí y ya viene cercando, ya ganaron a pasar todo (el bosque) de pino, máaas allá ya va el niño con la niña y viene corriendo, corriendo, ya van (a)cercando y que el niño, que tira su espejo, un espejo de la vieja con el viejo que agarró de la casa, cuando estuvieron limpiando la casa. Y que lo bota el espejo, ¡cómo ya se creció una peña!, una peña graaande, ni pueden pasar. Pero sí ganaron a (lograron) pasar, apenas pasaron. ¡Y ahiiii ya va la niña con el niño!, iban corriendo, corriendo, para ganar. La vieja quiere agarrar el niño con la niña, con su viejo, pero qué va a dejar. (Se) fueron, fueron corriendo, ¡corrieendo fue la niña con el niño!, que no alcanz(n) los señores que van insultando (asustando), corriendo. Fueron corriendo, corriendo y ya viene (a)cercando cuando

vio que ahí ya venía, (a) cercando. “¿Y cómo vamos a hacer?”, dijo el niño con la niña. “¡Ay, ya viene la abuelita con el abuelito!”, dice, “¿cómo vamos a hacer?” Ya tiró el peine, ya tiró el espejo. “¿Cómo vamos a hacer?” “Le tiramos el pañuelo”, dice. Tiene un pañuelo en su bolsa. Y ya sacó el pañuelo, lo botó, y se hizo una playa, ¡un graaande río!, pura agua. ¡Río graaande pues!, río grande. Playa se hizo pero grande, grande, grande, grandísimo, no pueden pasar el viejo con la vieja, y ya iban más allá el niño con la niña. Entraron el viejo con la vieja, cómo se fueron chorro con el agua. Corrieron. Y de allí se fueron con agua la vieja con el viejo, y salieron salvado(s) el niño con la niña. Fue con agua la vieja con el viejo. Y esta niña con el niño, el niño es sol, la niña es la luna. Y (se) fueron todavía corriendo. (Se) fueron. “¿Cómo vamos a hacer?”, dice. “Vamos a subir. Arriba tú y arriba yo”, dice la otra. “¿Cómo vamos a hacer?” “Nos vamos a subir en un palo”, dice. “Tú vas a subir también”, dice, “está diciendo el niño a la niña”. “Vamos a subir un palo de mamey”, dice, “que crece alto y tu sube uno de zapote”, dijo a la niña. “Súbete tú”, dice, y que suben los palos, que suben, para alcanzar al cielo, dice. ¡Quéeee va a alcanzar al cielo! “Está hasta arriba el cielo”, dice, “no (se) puede alcanzar.” Se fueron corriendo. Cuando llegaron, cuando llegaron máaas arriba, ahí está otra (vez la) vieja, con el viejo, estaba metido una larga así, una batea grande, y esta cerrada, como un baul. Cuando abrió el niño, cómo había gente y estaba amarillo su ojo así, dice, amariillo tiene su ojo, pero quien sabe desde cuando se cerró esa vieja, la que corrió, la que fue con agua. “Está amarillo su ojo así!, dice. “¿Y qué están haciendo?”, dijo el niño con la niña. “Ahí andaba una vieja”, dice, “agarró a nosotros, venimos al camino y vine a meter acá”, dice. Y ese pobre niño con la niña, salvó (a) lo(s) que están (estaban) en la caja, de la batea, está tapada. Salieron todo(s), dice, (los) que están (estaban) guardado(s) ahí. Y venía a comer, saca (uno) por uno y comen, esa gente. “Pero ya se murieron”, dice el niño con la niña. “Ya no lo (nos) insulta”, dice. “Ya ganamos, ya se fue con (el) agua”, dice. “Salen, salen ustedes”, dice. Y salieron de ahí. Fue la luna con el sol. Salieron. “¿Ora cómo vamos a hacer?” Fueron todavía corriendo. Cuando llegó a una peña, alto, un monte. Ahí están sentados (los) que están arriba. (Les) dice: “¿Por qué están sentados ahí?”, dijo el sol con la luna. “Aquí estamos, aquí vinieron a dejarnos un señor y una señora. Vinieron a poner a nosotros con un gavilán, dice. Un gavilán trajo y lo puso delante del gavilán a nosotros. Y el gavilán a (en) su lomo lo (nos) trajo y lo (nos) pusieron a nosotros acá, dice, arriba del monte, un peñasco alto.” “¿Que no podrán bajar?” dijo el sol con la luna. “Queremos bajar, dice, a ver cómo.” “Ahorita vamos a ver”, dijo el hombre, un viejito, “vamos a ver”, dice, “cómo”. Y platicó, platicó con otro. Con la otra.” ¿Cómo vamos a hacer, (a) ayudar a ese (esos) pobre(s).” Ya tienen hambre, están desde cuándo, ahí viven, y ya se murieron los demás. “¿Cómo va a pasar para bajar?” “Lo vamos a hacer”,

dijo la niña. "Ahí anda(n) los murciélagos", dice, "ahí anda, le vamos a decir que vaya a comer esta semilla de muk mají, semilla del palo de papel, porque mají (es semilla), jí – libro, semilla del libro, van a comer la murciélaga, "que vaya a comer rápido, porque usted está muriendo". Y salió las murciélagas, fue(ron) a comer, a tragar. Cuando llegó y "¿dónde dónde voy a cagar?", dijo. Ya tiene prisa, ya va a cagar. Luego cagó, dice, pero aquí no es lugar, dijo, dijo el niño con la niña. Acá no debe de cagar. Ya cagó." Vete otra vez", dice, a comer. "Tú come nomás dos, cada quien dos nomas, porque si comes mucho, ya no da tiempo para saber dónde caga cuando llega ya tiene prisa de cagar", dice. Y dos, dos nomás comió cada quién. Y luego cagó, cuando llegó, aquí caga dijo el niño con la niña. Y luego nació palo, dice, muk mají, palo del libro, de un libro, grueso. Cagó y luego nació el palo, se creció rápido. Y toda la gente encimaron: otro, otro, a bajar, a bajar, ni ha acabado toda la gente que está ahí. Ya se secó, ya se puso amarillo, amarillo, y van bajando, y se quedaron otros tantos de gente. Y ya se secó, ya echaron a bajar su brazo del palo y no ganaron a bajar todos, cuando se terminó, el palo ya está seco. Ya está haciendo pedazos, ya se secó, ya se puso de viejo el palo. Y de ahí nomás, y salió, sí salvaron, pero se quedaron unos cuantos. Pero es muy largo esa historia..."

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard
 1952 *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala*
 Publicaciones especiales del Instituto Indigenista Nacional No. 17.
 Guatemala, Instituto Indigenista Nacional/Ministerio de Educación Pública
- ÁLVAREZ HEIDENREICH, Laurencia
 1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*
 México, Instituto Nacional Indigenista
- ARAMONI, María Elena
 1990 *Talokan tata, talocan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*
 México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- BAEZ, Lourdes
 2009 *Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)*
 Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé
 1990 *Historia chinanteca*
 Centro Regional del INAH Oaxaca/Casa de la Cultura, Oaxaca
- BARABAS, Alicia
 2003 "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca"
 Alicia Barabas (coord.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Vol. I
 Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 39-124

- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas
1990 *La Presa Cerro de Oro y el ingeniero el gran dios*
Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- BARTOLOMÉ, Miguel, Alicia Barabas, Pedro Hernández y Bartola Morales
2003 "Gente de una misma palabra (*dzä jmiih o tsa jujmi*). El grupo etnolingüístico chinanteco"
Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. II: Mesoetnias
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista, México: 55-93
- BEAUCAGE, Pierre
2009 *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*
Lux Editions, Montréal
- BEVAN, Bernard
1987 [1938] *Los chinantecos y su habitat*
Instituto Nacional Indigenista, México
- BROWNER, Carol
1986a "Gender roles and social change: A Mexican case study."
Ethnology, 25: 89-106
- 1986b "The politics of reproduction in a Mexican Village,
Signs: Journal of Women in Culture and Society 11: 710-724
- 1989a "La producción, la reproducción y la salud de la mujer.
Estudio de un caso de Oaxaca, México",
Anales de Antropología XXVI 319-329
Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Autónoma de México, México
- 1989b "The management of reproduction in an egalitarian society"
Carol McClain (ed.) *Women as healers cross-cultural perspectives*, Rutgers University Press, London: 58-71
- BROWNER, Carol, Bernardo Ortiz de Montellano y Arthur J. Rubel
1992 "El análisis comparativo de sistemas médicos"
Paola Sesia (ed.) *Medicina Tradicional, Herbolaria y Salud Comunitaria en Oaxaca*
Gobierno de Oaxaca-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca: 223-263
- BROWNER, Carol & Sandra Perdue
1988 "Women's secrets: bases for reproductive and social autonomy in a Mexican community".
American Ethnologist 15 (1): 84-97

- BROWNER, Carol & Carolyn F. Sargent
 1996 "Anthropology and Studies of Human Reproduction"
 Caroline Sargent & Thomas Johnson (eds.), *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*.
 Praeger, London: 219-234
- BURGOA, Francisco de
 1934 [1670] *Palestra historial de virtudes y exemplares ... de la Orden de Predicadores*
 Publicación del Archivo General de la Nación, México
- 1934 [1674] *Geográfica descripción... de las Indias Occidentales*
 Publicación del Archivo General de la Nación, México
- CARRILLO, Trueba
 2002 *Las plantas en la vida de los habitantes de la Chinantla Baja*
 Tesis de licenciatura en Biología
 Universidad Nacional Autónoma de México, México
- CLINE, Howard
 1959 [1951] "A Preliminary Report on Chinantec Archaeology: excavations in Oaxaca, Mexico"
33º Congreso de Americanistas
 Ed. Lehmann, San José Costa Rica
- 1960 "Introducción"
Nicolás de la Barreda: Doctrina christiana en lengua chinanteca (1730)
 Papeles de la Chinantla II
 Museo Nacional de Antropología, México: 9-43
- 1961a "Las investigaciones modernas sobre la Chinantla y la obra de Mariano Espinosa"
Papeles de la Chinantla. Vol. III, No. 7
 Museo Nacional de Antropología, México: 13-57
- 1961b "Mapas and Lienzos of the Colonial Chinantec Indians,
 Oaxaca, México"
Homenaje a W. Cameron Townsend
 Instituto Lingüístico de Verano, México: 49-77
- COSMINSKY, Sheila
 1975 "Changing food and Medical Beliefs and Practices in a Guatemalan Community
Ecology of Food and Nutrition 4:183-91
- 1977 "Alimento and Fresco: Nutritional Concepts and Their
 Implications for Health Care"
Human Organization, Journal of the Society for Applied Anthropology
 36 (2): 203-207

- CURRIER, Richard L.
1966 "The Hot-Cold Syndrome and Symbolic Balance in Mexican and Spanish-American Folk Medicine"
Ethnology 5: 251-263
- DE LA BARREDA, Nicolás
1961 *Doctrina christiana en lengua chinanteca (1730)*
Papeles de la Chinantla II
Museo Nacional de Antropología, México
- DE LA FUENTE, Julio
1977 *Yalalag: una villa zapoteca serrana*
Instituto Nacional Indigenista, México
- DE TERESA, Ana Paula
1999 "Población y recursos en la región chinanteca de Oaxaca"
Desacatos 1: 125-151
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México
- 1925 [1579] *Códice Mendocino* (fascímul)
Museo Nacional de México, México
- DELGADO, Agustín
1956 "La arqueología de la Chinantla"
Tlatoani 10: 29-33
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México: 29-33
- DESCOLA, Philippe
2004 "Les Deux Natures de Lévi-Strauss"
Claude Lévi-Strauss
Editions de l'Herne, Paris: 296-304
- 2006 *Par de la Nature et Culture*
Gallimard, Paris
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
2006 [1632] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*
Grupo Editorial Tomo, México
- DURKHEIM, Émile y Marcel Mauss
1996 [1901] "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas"
Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*
Ariel Antropología, Barcelona: 23-103

ESPINOSA, Mariano

- 1961 [1910] *Apuntes históricos sobre las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas*
Papeles de la Chinantla, Vol. III, No. 7
Museo Nacional de Antropología, México

FOSTER, George

- 1948 *Empire's Children. The People of Tzintzuntzan*
Institute of Social Anthropology Publication No. 6/
Smithsonian Institution, México
- 1953 "Relationships Between Spanish and Spanish-American Folk Medicine"
Journal of American Folklore (66): 201-217
- 1967 *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*
Little Brown, Boston
- 1978 "Hippocrates' Latin American Legacy: 'Hot' and 'Cold' in Contemporary Folk
Medicine"
Southern Methodist University's Colloquia in Anthropology 2:3-19
R. K. Wetherington ed., Fort Burgwin Research Center, Dallas
- 1984 "The Concept of Neutral in Humoral Medical Systems"
Medical Anthropology (8): 180-194
- 1994 *Hippocrates' Latin American Legacy. Humoral Medicine in the new World*
University of California, Berkeley

FOSTER, George & John H. Rowe:

- 1951 "Suggestions for Field Recording on the Information on the Hippocratic
classification of diseases and remedies"
The Kroeber Anthropological Society Papers 5: 1-5

FRAZER, James

- 1994 [1910] *Totemism and Exogamy*
The Collected Works of J.G. Frazer. 4 Vols.
Curzon Press, London

GALINIER, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*
Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México

GALLARDO Ruiz, Juan

- 2005 *Medicina tradicional p'urhépecha*
El Colegio de Michoacán/Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Zamora

- GARCÍA RUIZ, Jesús F.
 1982 "El defensor y el defendido. Dialéctica de la agresión entre los mochó:
 Mototzintla-Chiapas"
Cuiculco (2) 8: 12-21
- GOSEN, Gary
 1989 [1974] *Los chamulas en el mundo del Sol*
 Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- GUIERAS Holmes, Calixta
 1986 [1965] *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*
 Fondo de Cultura Económica, México
- GUTIÉRREZ, Arturo
 En prensa "El cuerpo como expresión del universo, un metadiscurso
 que piensa la cultura"
- GWALTNEY, John L.
 1970 *The Thrice Shy. Cultural accommodation to blindness and other
 Disasters in a Mexican community*
 Columbia University Press, New York
- HOLLAND, William R.
 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*
 Instituto Nacional Indigenista, México
- ICHON, Alain
 1990 [1969] *La religion de los totonacas de la sierra*
 Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía
 2005 *II Conteo de Población y Vivienda 2005*
 INEGI, México
- INGHAM, John
 1970 "On Mexican folk medicine"
American Anthropologist
 (72) 1: 76-87
- Instituto Nacional Indigenista
 1981 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*
 INI, México
- KATZ, Esther
 1992 "Del frío al exceso de calor: dieta alimenticia y salud en la mixteca"
 Paola Sesia (ed.) *Medicina tradicional, herbolaria y
 salud comunitaria en Oaxaca*

Gobierno del estado de Oaxaca/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social, Oaxaca

KEARNEY, Michael

1972 *The winds of Ixtepeji*
Holt Rinehart and Wiston Inc, New York

KELLY, Isabel

1965 *Folk Practices in North Mexico. Birth customs, Folk Medicine,
and Spiritualism in the Laguna Zone*
Institute of Latin American Studies/The University of Texas Press, Austin

KELLY, Isabel, Héctor García Manzanedo y Catalina Gárate de García

1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz, Cultura y Salud*
México (ed. mimeografiada)

LEACH, Edmund

1970 [1965] *Claude Lévi-Strauss: antropólogo y filósofo*
Anagrama, Barcelona

LEENHARDT, Maurice

1997 [1947] *Do Khamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
Paidós, Barcelona

LÉVI-STRAUSS, Claude

1984 [1962] *El pensamiento salvaje*
Fondo de Cultura Económica, México

1986 [1962] *El totemismo en la actualidad*
Fondo de Cultura Económica, México

1989 [1978] *Mito y significado*
Alianza Madrid, México

1986 "Estructuralismo y ecología"
Mirando a lo lejos
Emecé, Buenos Aires: 135-156

1992 [1991] *Historia del lince*
Anagrama, Barcelona

1993 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*
Planeta-Agostini, Buenos Aires

- LÉVY-BRUHL, Lucien
1957 [1922] *La Mentalidad primitiva*
Ediciones Leviatán, Buenos Aires
- LEWIS, Oscar
1968 *Tepoztlán. Un pueblo de México.*
Joaquín Mortiz, México
- LOGAN, Michael
1973 Humoral Medicine in Guatemala and Peasant Acceptance of Modern Medicine.
Human Organization 32: 385-395
- 1977 "Anthropological Research on the Hot/Cold Theory of Disease: Some
Methodological Considerations"
Medical Anthropology 1: 87-112
- LOGAN, Michael H. and Warren T. Morrill
1979 "Humoral Medicine and Informant Variability: An Analysis of Acculturation and
Cognitive Change Among Guatemalan Villagers"
Anthropos 74: 785-802
- LÓPEZ Austin, Alfredo:
1969 "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas"
Estudios de Cultura Náhuatl 8:51-122
- 1986 "La polémica sobre la dicotomía frío-calor"
En Javier Lozoya y Carlos Zolla (eds.) *La medicina invisible.*
Introducción al estudio de la medicina tradicional en México
Folios Ediciones, México: 73-90
- 1989 [1980] *Cuerpo humano e Ideología*
Universidad Nacional Autónoma de México, México
- 1993 [1971] *Textos de medicina náhuatl*
Universidad Nacional Autónoma de México, México
- 1994 *Tamoanchan y tlalocan*
Fondo de Cultura Económica, México
- 2006 [1990] *Los mitos del tlacuache*
Universidad Nacional Autónoma de México, México
- MacCORMACK, Carol & Marilyn Strathern
1980 *Nature, Culture and Gender*
Cambridge University Press, Cambridge

MADSEN, Claudia

1965 *A study of change in Mexican folk Medicine*
Tulane University, Middle American Research Institute, New Orleans

MADSEN, William

1955 "Hot and Cold in the Universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico"
Journal of American Folklore 68: 123-139

1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*
University of Texas Press, Austin

MAK, Cornelia

1959 "Mixtec Medical Beliefs and Practices"
América Indígena (XIX) 2

MALINOWSKI, Bronislaw

1982 [1948] *Magia, Ciencia, Religión*
Ariel, Barcelona

MARCUS Joyce y Kent V. Flannery

2001 "La clasificación de animales y plantas entre los zapotecos del siglo XVI.
Un estudio preliminar"
Cuadernos del Sur (7) 15: 5-26

MARTIN, Gary

1996 *Comparative Ethnobotany of the Chinantec and Mixe
of the Sierra Norte, Oaxaca, Mexico*
Ph.D. Dissertation: University of California, Berkeley

MATHEWS, Holly F.

1983 "Context-Specific Variation in Humoral Classification"
American Anthropologist 85: 826-847

McCULLOUGH, John M.

1973 "Las creencias del síndrome de 'calor-frío' en Yucatán y su importancia
para la antropología aplicada"
Anales de Antropología XI: 295-305

MESSER, Ellen

1981 "Hot-Cold Classification: Theoretical and Practical Implications of a Mexican Study"
Social Science and Medicine 15B: 133-145

1987 "The Hot and Cold in Mesoamerican Indigenous and Hispanicized Thought"
Social Science and Medicine (25) 4: 339-346

- MILLÁN, Saúl “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”
2007 *Diario de Campo* 92: 88-97
 Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
- MOLONY, Carol
1975 “Systematic Valence Coding of Mexican ‘Hot’-‘Cold’ Food”
 Ecology of Food and Nutrition 4: 67-74
- MONAGHAN, John
1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelaton
 In Mixtec Sociality*
 University of Oklahoma Press, Norman
- MORENO Moncayo, Nalleli
2005 *Los animales en el pensamiento chinanteco: narrativa oral en la región de la
 Chinantla Media*
 Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología
 e Historia, México
- NEURATH, Johannes
2007 “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”
 Diario de Campo 92: 80-86
 Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
- OLAVARRÍA, María Eugenia
1997 “El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto”
 Alteridades (7) 13: 33-38
- OLAVARRIETA Marengo, Marcela
1989 *Magia en los Tuxtlas Veracruz*
 Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- OLIVERAS, Daniel de Ita
2005 *Cosmovisión y territorio entre los chinantecos de Tlaxepusco*
 Tesis de licenciatura Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
- En prensa “Soplando mundos dobles: algunas notas sobre la cosmovisión chinanteca”
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo
1990 *Aztec Medicine, Health, and Nutrition*
 Rutgers University Press, New Brunswick, NJ
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del
1905 [1579] *Papeles de la Nueva España, Vol. IV*
 Madrid

- PÉREZ, Rosendo
1956 *La Sierra Juárez*
Gráfica Cervantina, México
- REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas
1934 *Chan Khom, A Maya Village*
Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.
- REDFIELD, Robert & Margaret Park Redfield
1940 "Disease and its Treatment in Dzitas, Yucatán"
Contributions to American Anthropology and History
Carnegie Institution, v. 6, Washington: 48-81
- 1942 *The Folk Culture of Yucatán*
The University of Chicago Press, Chicago
- REYES, Luis
1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol*
Universidad Veracruzana, México
- RUBEL, Arthur
1960 "Concepts of Disease in Mexican American Culture"
American Anthropologist (62): 795-814
- 1990 "Compulsory Medical Service and Primary Health Care: a Mexican Case Study"
Jeanine Coreil & J. Dennis Mull (eds.), *Anthropology and Primary Health Care*,
Westview Press, Boulder: 137-153
- RUBEL, Arthur J. and Jean Gettillenger-Krejci
1976 "The Use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic
Purposes Among Some Highland Chinantecs"
Economic Botany 30: 235-248
- RUBEL, Arthur, Carl W. O'Neill & Rolando Collado-Ardón
1984 *Susto, a Folk Illness*
University of California Press, Berkeley
- RYESKY, Diana
1976 *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano*
Secretaría de Educación Pública, México
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo
1989 *Los Tres Ejes de la Vida*
Universidad Veracruzana, Xalapa
- SCHULTZ, R.P.C.
1955 "Dos Variantes Nuevas del Calendario Chinanteco"
El México Antiguo, VIII: 233-246

STEBBINS, Kenyon Rainier

1984 *Second-Class Mexicans: State penetration and its impact on health status and health services in a Highland Chinantec Municipio in Oaxaca*
Ph. D. Dissertation, Michigan State University, Michigan

TAGGART, James

1983 *Nahuat Myth and Social Structure*
University of Texas Press, Austin

TREJO, Leopoldo

2007 "Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana"
Diario de Campo, 92: 102-107
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

VILLA ROJAS, Alfonso

1978 [1945] *Los Elegidos de Dios*
Instituto Nacional Indigenista, México

1980 "La imagen del cuerpo humano"
Anales de Antropología (17) 2: 31-46

VOGT, Evon Z. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*
1983 Fondo de Cultura Económica, México

WEITLANER, Irmgard

1936 "A Chinantec Calendar"
American Anthropologist XXXVIII: 197-201

WEITLANER, Roberto

1961 *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca*
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

1973 *Usila (Morada de Colibríes)*
Papeles de la Chinantla Vol. VII No.11, México

WEITLANER, Roberto J., Carlo Antonio Castro

1954 *Mayultinaguis y Tlacoatzintepec*
Papeles de la Chinantla, Vol. I, No.3, México

WEITLANER, Robert J. and Howard Cline

1969 "The Chinantec"
Handbook of Middle American Indians,
Vol 6., Ethnology, Part 22, EUA

1994 [1963] "Supervivencias de la religión y magia prehispánica en Guerrero y Oaxaca"
Manuel Ríos M. (comp.) *Los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca*.

Antología Etnográfica

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca

WISDOM, Charles

1952 "The Supernatural World and Curing"
Sol Tax *et al.* (eds.) *Heritage of Conquest*
The Free Press Publishers, Glencoe, Illinois: 119-141

ZABIN, Carol Ann

1981 *Grassroots Development in Indigenous Communities:
A Case Study from the Sierra Juarez in Oaxaca, Mexico*
University of California, Berkeley