

# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

## **POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA**

*“LA DOBLE VIDA DE JUNTO”.*  
*ESTUDIO HISTÓRICO-ETNOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL DE LOS*  
*NAHUALES EN TRES REGIONES CULTURALES SIGNIFICATIVAS*

### **T E S I S**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
**DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA**

P R E S E N T A:

**HUGO LEMUS DE LA MORA**

#### **TUTORES**

**DR. GUIDO MUNCH GALINDO**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS/UNAM  
**DR. MARIO ALBERTO CASTILLO HERNÁNDEZ**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS/UNAM  
**DRA. ANTONELLA FAGETTI**  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES/BUAP

**MÉXICO, D.F., DICIEMBRE DE 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*A NEHRU  
A MARIANA  
A LOS ABUELOS*

*A LOS MACEHUALMEJ  
A LOS NAHUALTIN  
A LOS PILTIN  
Y LOS YEYELTIN*

## AGRADECIMIENTOS

A Guido Munch, Mario Castillo, Antonella Fagetti, Gabriel Bourdin y Carlos Ordoñez, por el tiempo dedicado y la paciencia en un tema que no siempre es el más esperado ni el más claro. Sepan que recordaré con mucho agrado su participación en este proceso y que lo que aquí quedó plasmado también porta su sello: el de la etnología, el de la lingüística, el de la antropología simbólica, el de la etnografía del habla, el de la fenomenología, el de otros chamanismos y nahualismos. Tanto en lo grande como en lo humilde nos parecemos, no se sorprendan si un día “La doble vida de junto” se aparece o se percibe tal cual es, o si un día deja de ser lo que pensamos que fue y comienza a ser otra cosa.

A los nahuales, brujos, sabios, curanderos y promotores de la cultura nahua, popoluca y totonaca de: *Malacachtepec Momoxco, Tecomitl, Tlacotenco, Malinalco, Ixtapalocan, Tlalmanalco, Amecameca, Tetelcingo, Cuetzalan, Tzicuilan, Yohualichan, Tzinacapan, Pajapan, Tatahuicapan, Cosoleacaque y Soteapan*. Al Rober, al maestro Andrés, a don Porfirio Salgado, a Panchito Julián en donde quiera que ande volando, a Jaime Nicolás, a Santos Cruz y a Sergio Santiago.

Al Posgrado en Antropología del IIA/UNAM y sus colaboradores, de la era de Ramón Arzápalo a la era de Fernando Nava. A los integrantes del Seminario de Antropología Visual.

*Pampa mochi tlacame ce huey nilce, ixquichca occe tonalli nozo occe yohualli.*

<b>ÍNDICE</b>	5
<b>INTRODUCCIÓN</b>	10
Los títulos para el nahual	16
El zoomorfismo en el mundo nahual	21
El nahual por su “propia lengua”	25
Nahuas, popolucas y totonacos	29
PRIMERA PARTE: ETNOHISTORIA Y <i>NAHUALLOTL</i>	39
<b>I.    Los nahuales en las fuentes históricas</b>	41
1.1. Casos emblemáticos en los siglos XV y XVI	41
1.2. La raíces nahua y nahual en los vocabularios y diccionarios del siglo XVI	45
1.3. Origen étnico del concepto <i>nahualli</i>	54
1.4. <i>Nahualli</i> como naturaleza y como categoría	58
1.5. Aspectos de los nahuales en la literatura nahua	62
<b>II.    Los pasos y las formas de los nahuales</b>	69
2.1. Las definiciones del <i>nahualli</i> en la Colonia	69
2.1.1. El hechicero (a)	70
2.1.2. El adivino (a)	71
2.1.3. El mago (a)	74
2.1.4. El brujo (a)	77
2.1.5. El nigromántico	82
2.2. Los nahuales sin diablos y sin maleficios	87
2.3. De los relatos de nahuales y otras formas narrativas tradicionales	89
2.3.1. <i>La ilusión y el realismo en las formas narrativas de nahuas,                 totonacos y popolucas</i>	92
2.4. Los nahuales en la narrativa tradicional nahua	96
2.4.1. Los dos nahuales	97

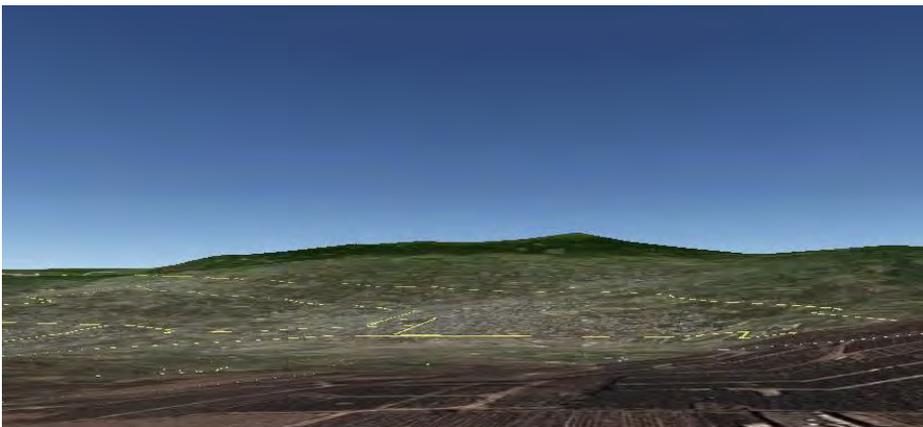
2.4.2. Relatos de Xoxocotla	100
2.4.3. Cholula mítica y legendaria	103
2.5. Los nahuales: de la literatura a la realidad	105
<b>III. El entorno ecológico-cultural y la naturaleza del nahual</b>	112
3.1. Los nahuales ante los cosmólogos	112
3.2. El nahual formado y la cultura del poder	114
3.3. La naturaleza nahual en la comunidad milpaltense	118
3.4. Sobre las rutas de los nahuales y la transformación	121
3.4.1. Las rutas de los nahuales	133
3.5. La socialización de la vida del nahual	137
3.6. Enculturación de los nahuales	141
<b>IV. Los lugares de los nahuales</b>	146
4.1. Lugares, espacios y niveles de los nahuales	146
4.1.1. Lugares del nahual en Milpa Alta y su entorno cercano o distante	148
4.1.2. Lugares del nahual en Cuetzalan	154
4.1.3. Los lugares del nahual en el Sur de Veracruz	158
<b>SEGUNDA PARTE: CONTEXTOS INTERCULTURALES</b>	167
La interculturalidad mesoamericana	168
Las tradiciones de nahuales ante la interculturalidad	172
<b>V. El rol social del nahual y el rito curativo</b>	177
5.1. El nahual y la forma de referirlo	178
5.1.1. La salud, la alimentación, el modo de vida	180
5.1.2. El altar: un espejo para la vida del macehual	182
5.1.3. El ser activo y la seguridad	185
5.2. El rito curativo	188
5.2.1. La invocación	189
5.2.2. La ofrenda	189

5.2.3. El procedimiento y el tratamiento	191
5.2.4. El amuleto	196
5.3. El cuerpo humano y sus entidades anímicas	199
<b>VI. El contexto intercultural de Milpa Alta, D.F.</b>	
<b>“La doble vida de junto”</b>	208
6.1. Fuentes y oralidad acerca de los nahuas de Milpa Alta	209
6.1.1. Encontronazos y sinsabores ante los mestizos	211
6.1.2. Hablan los nahuales milpaltecos a finales del siglo XX y principios del XXI	215
6.2. La vida de junto	217
6.2.1. Las máscaras y sus nombres activos	220
6.3. El doble paso a la vida contigua	221
6.3.1. La curación del ombligo	223
6.4. La preparación de los sueños	224
6.4.1. La preparación de los sueños en la memoria del nahual y sus facetas	226
6.4.2. El sueño a través de las aves especiales: los <i>huitziltzilin</i>	227
6.5. La entrega del conocimiento: el ocelote emplumado	229
6.5.1. Cómo se emplumó el ocelote: una imagen mítica	230
6.6. El salto de la serpiente	232
6.7. Cuerpo y recuerdo	235
6.8. Relatos del nahual y del <i>zholopitli</i>	237
<b>7. El contexto intercultural de Cuetzalan. “El nahual entre los macehualmej”</b>	240
7.1. Cultura y tradición oral	242
7.1.1. Etnogénesis de nahuas, totonacos y otros homínidos	244
7.2. El <i>nahual</i> , el <i>ocuilli</i> y el <i>amo cuali</i>	249
7.2.1. El <i>amo cuali</i> y el nahual según el mayordomo de <i>Yohualichan</i>	257
7.3. El <i>xtapalane</i> , el rayo y el fuego	259
7.4. <i>Nahuame aquinpatlana nohiuan tutunacu</i>	265

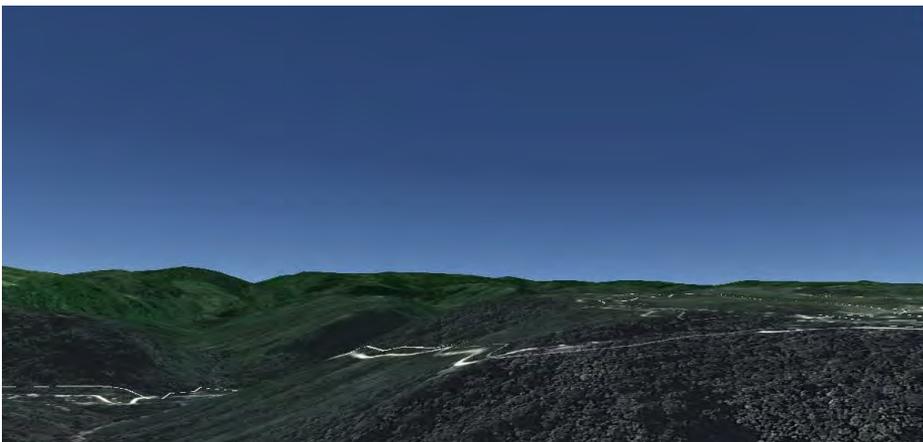
7.4.1. Un líder, una actitud nahual	267
7.4.2. Los <i>papantla</i> : aves, ofrendas y rito	270
<b>8. El contexto intercultural del Sur de Veracruz. Los nahuales del agua y las serpientes lagarto</b>	276
8.1. Sobre las raíces históricas y lingüísticas	277
8.2. De las serpientes y los culebreros	282
8.3. Los nahuales de la región	288
8.3.1. Del nahual y el brujo	295
8.3.2. La misa negra en Catemaco	297
8.4. Líderes con personalidad nahual: dos caras, una misma raíz	297
8.4.1. El líder Santos Cruz	298
8.4.2. El líder Sergio Santiago	304
8.5. Sonoridad y danza para vivos y muertos	309
Conclusiones	312
Anexos	332
Bibliografía	338



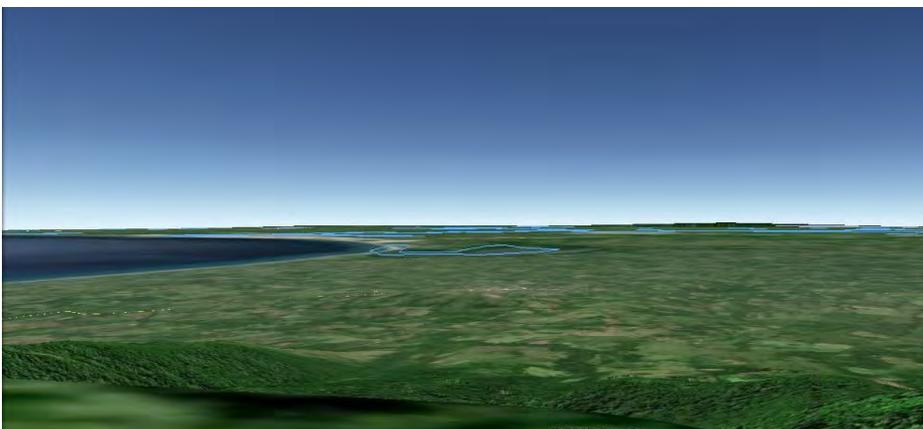
## Panoramas naturales rurales en las regiones culturales



Malacachtepec Momoxco vista desde las faldas del Volcán *Teutli*



La Sierra Norte de Puebla vista desde Santiago *Yancuictlalpan, Cuetzalan*



La costa y la planicie del Sur de Veracruz vistas desde el Volcán San Martín

## Introducción

El ambiente intelectual en el que he conocido la tradición<sup>1</sup> de los nahuales ha sido el de los estudiantes de antropología, etnología y arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el de los colegas psicólogos de la Universidad Autónoma Metropolitana, de Iztapalapa y Xochimilco. Me es grato decir y reconocer que en estos espacios sagrados y junto a su gente me nació el interés, como a muchos otros, para acercarme con respeto y con muchas preguntas a una de las tradiciones más impactantes y combativas de México: la de los nahuales. Para mí y para mis compañeros de estudio nunca fue una aventura o una simple tarea, presentíamos, pensábamos y deseábamos que un conocimiento como ese nos ayudara a conocer mejor a los pueblos originarios, su cultura y su percepción sobre México. Sirva el presente trabajo para motivarlos a escribir sobre sus experiencias y sus avances, para que la cultura escrita nos sirva a todos como referente, porque son escasas las obras contemporáneas sobre el tema y algunas de estas sólo se basan en las fuentes escritas, con la suposición de los autores, de que los nahuales son cosa del pasado o que sólo se presentan en contextos muy extremos, de los pueblos que viven en la Sierra, en la Selva o en la Montaña, lejos de las sociedades mestizas.

Las tradiciones de nahuales nunca se fueron, se constiparon, en parte y por diferentes periodos enmudecieron, pero actualmente muchas se han estado expresando desde los pueblos originarios y mestizos y su intervención en la realidad local, regional y nacional irá en aumento, sobre todo si reparamos en que el sistema político oligárquico y fanático que prevalece en México continúa explotando, agrediendo y descalificando a sus pueblos y culturas originarios. Las tradiciones de nahuales no son ajenas a las crisis de identidad como en otros campos de la cultura, pero en tanto se saben descendientes de los

---

<sup>1</sup> La interpretación en la que me apoyo para el concepto “tradición”, es la elaborada por A. López Austin y L. López Luján en *El pasado indígena* (1996, p. 62): “Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmiten de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia. Los elementos de una tradición van desde los que integran un núcleo duro (no inmune a la transformación histórica, pero muy resistente al cambio) hasta los más mutables, pasando por los que tienen ritmos intermedios de evolución. A partir de los elementos nucleares se genera y estructura continuamente el resto del acervo tradicional”.

habitantes originarios de estas tierras se han mostrado siempre organizados, participativos y contestatarios.

A pesar de la marginación y del aislamiento en muchos casos, no son ajenos al destino común de la nación. Las tres regiones elegidas en éste texto se han mantenido activas en las luchas revolucionarias. No parece el más pacífico, pasivo o idílico el mundo de los nahuales como el de cualquier otro indígena. ¿Por qué en donde se ha resistido con ahínco por conservar el territorio, la dignidad y la cultura, persisten también los “brujos”,<sup>2</sup> curanderos y nahuales? Con respecto a la hipótesis que presenté en el proyecto doctoral, mantengo lo dicho, ya que el desarrollo de la investigación y los resultados me han permitido constatar el supuesto de que: “la importancia de dichos personajes radica en que son continuadores de un conocimiento ancestral por vías tradicionales e interculturales, que son seguras o adecuadas para ellos, y que a la par de otros personajes, han sido claves para conservar contenidos fundamentales y especiales de su cultura, así como para resistir las embestidas extranjeras y mestizas en los distintos procesos históricos”.

En el siglo XVI, entre las poblaciones medievales europeas estaba muy arraigada la intolerancia religiosa y cultural, quizás como respuesta a los ocho siglos de guerras e invasiones musulmanas y de otros pueblos. Los castellanos que participaron en la invasión y el sometimiento de las tierras “americanas” desde el desembarco de Colón y luego conquistadas por Diego Velázquez, Hernán Cortes, Pedro de Alvarado, entre otros, se habían formado en estados feudales clasistas, militaristas y racistas. En cuanto a la intolerancia y los prejuicios ante las diferencias o las innovaciones, no harían la excepción.

Quienes se atrevieran a criticar o desconocer su religión, oponerse a los dogmas de la Iglesia católica, profesaran otra religión o desafiaran la cosmogonía establecida, serían señalados, despreciados, encerrados, enjuiciados públicamente, desterrados, perseguidos, quemados vivos, descuartizados o asesinados, todo esto luego de verlos como “brujas”, “herejes”, “idólatras”, “blasfemos” o “alquimistas”. Y detrás de esta ideología impuesta por

---

<sup>2</sup> Recorro al término brujo o brujos, en tanto es una de las formas más populares de nombrar en México a los nahuales tanto en contextos indígenas como mestizos, aunque el principal criterio o el más indicado es nombrarlo con la palabra y en la lengua en que cada cultura lo hace, ya sea *nahualli* (nahua), o *xatapalane* (tononaco). Se le nombra así, indiscriminadamente, tratándose de brujos de provecho (curanderos) o brujos maliciosos (magia negra). Tal denominación es de origen europeo y fue utilizada desde el siglo XVI para referir a distintos personajes: sacerdotes del agua o de la lluvia, magos, astrólogos, hombres de conocimiento, médicos tradicionales, etc. En México la palabra brujo no necesariamente tiene la connotación de malo, perverso o antisocial, depende del contexto o del estrato social en que es mencionado.

la monarquía y el alto clero se escondía una empresa de ocupación colonial, que impondría la esclavitud, un tipo de comercio, las plantaciones y la explotación minera. “La espada y la cruz” (la fuerza y el discurso religioso) fueron los símbolos del poder virreinal y eclesiástico, con éstos se dirigió y solapó el atropellamiento de los conocimientos, las ideas, las creencias y los sistemas curativos.

El proceso evangelizador no perdonaría a los “magos”, a los “brujos”, a los “hechiceros” y a los “adivinos”, todos ellos pares o atributos del nahual. Por considerarla una tradición mala o demoniaca, misioneros del siglo XVI como el padre Acosta<sup>3</sup> y fray Juan de Torquemada<sup>4</sup> rebajaron dicho conocimiento al nivel de la magia baja (goecia) y hasta negra; así, la amarraron durante la Colonia a las sotanas y a los uniformes de los clérigos y de las autoridades oficiales, que no necesitaban saber para proceder, imponer y perpetuar la descalificación. Sí hablan de la existencia de una estratificación social y política de la sociedad nahua y de otras, pero no explican cómo se construía y con qué fin se diseminaba el conocimiento social e histórico. La Europa del Renacimiento colocó sobre la mesa la división entre la magia popular y la magia culta. Por ser del pueblo o más común, la magia popular sería denostada y en la mayoría de los casos prohibida; la magia culta, privada o selecta, sería permitida, aunque no menos polémica. La doctrina que Platón difundió en su tiempo, alegaba que los que hacían posible la magia eran los *daemones* (demonios), seres considerados intermedios entre la divinidad y el hombre. De cualquier forma, el punto está en aceptar que había escuelas o tradiciones en donde varias personas o decenas aprendían la magia y por lo general, tanto en las altas: magia de conocimiento y revelación (teúrgia) y magia de protección y defensa (mántica), como en la baja, magia de amor y poder o hechicería (teúrgia) y en la intermedia, o magia del ataque y daño (goecia o brujería común), considerada por san Agustín la peor de las magias, trataban de ejercer una acción que puede ser moderada o violenta sobre las fuerzas naturales y superiores, y buscaban efectos en las personas, en los animales y en las cosas que son considerados fuera de lo normal.

---

<sup>3</sup> Joseph de Acosta, *Vida civil y religiosa de los indios*, México, UNAM, Coord. de Humanidades, 1995. (Prólogo y selección de Edmundo O’Gorman de la Historia natural y moral de los indios).

<sup>4</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Coord. de Humanidades, 1995. (Selección, introducción y notas de Miguel León Portilla).

Según Guillaume d’Auvergne en su texto *Asclepius*, la teúrgia es “la creación de dioses” o estatuas cargadas de poderes sobrenaturales.<sup>5</sup> Entre los huastecos y nahuas precolombinos también hubo un numen nombrado *Nahualpilli*, patrono de los lapidarios o de los expertos en “labrar piedras preciosas”, el cual contaba con una celebración dentro de la veintena de *Teotleco*. Se supondría a los mesopotámicos y a los egipcios los pioneros en esta especialidad de hacer figuras de diversos materiales rocosos o metálicos o usando ambos, que tuvieran tanto por sus símbolos como por su carga energética una capacidad para concentrar fuerzas de diversa índole y poderlas manifestar o servir como puente entre los humanos y las fuerzas naturales y cósmicas, si es que dichas estatuas y esculturas monumentales realmente tenían esa función o sólo fueron obras urbanísticas, artísticas, publicitarias y pedagógicas. Lo mismo podríamos decir del arte monumental olmeca, zapoteco, maya o mexicah, que es altamente especializado y simbólico.

Volviendo a la cuestión de la magia, es de notar que el concepto persa de mago también alude al conocimiento (magia en farsi es sinónimo de sabiduría) o es un calificativo para los hombres que lo portan. Son varios los que eran reconocidos así en el contexto persa: magos, sabios, sacerdotes y druidas. Para Paola Zambelli la magia fue importante para distintos personajes: “los astrólogos, los teólogos especulativos y, a veces, inclusive a los sacerdotes”.<sup>6</sup> En 1510 vio la luz una obra que trata sobre la magia y sus secretos con el título: *De occulta philoshopia*, de Agripa. Los asuntos de la magia eran tratados por filósofos naturalistas que se empeñaban en desarrollar una teoría de la magia natural y también por filósofos ocultistas, que iban revelando algunos secretos de magos y brujos.

Como destaca Paola Zambelli, desde los inicios del Renacimiento el debate sobre el carácter natural y demoniaco de la magia se puso álgido, y también se discutió con detenimiento qué la distinguía de la magia natural y de la brujería, si es como ella advierte, que se puedan distinguir del todo. Supuestamente el cristianismo condena a toda la magia, excepto a la magia natural. Cuando Guillaume habla de *magia naturalis* siendo uno de los primeros en hacerlo (bajo la influencia agustiniana como dice Zambelli), “[...] tiene en mente la naturaleza humana que está corrompida por el pecado original y destinada a pecar

---

<sup>5</sup> Paola Zambelli, “Estructuras escolásticas y humanistas del hermetismo y la brujería”, en Esther Cohen y Patricia Villaseñor eds., *De filósofos, magos y brujas*, México, IIF/UNAM, 2009, p. 73.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

una y otra vez”.<sup>7</sup> Roger Bacon, seguidor de Avicena, también insiste en una magia de tipo natural que es diferente a la magia más común. Para él la magia es fraudulenta, cosa de charlatanes si no recurre a elementos o produce efectos sobrenaturales. Su propuesta se fundamenta en el concepto de “sentidos exteriores”,<sup>8</sup> los cuales hacen posible la interconexión del mago con las fuerzas de la naturaleza y con los seres superiores.

Filósofos como Bacon y Guillaume resonarían en las intenciones de Pico y Ficino por formalizar la magia natural, a tan sólo cinco años de la incursión de Cristóbal Colón en las islas del Caribe, entre 1486-87, ambos se vieron obligados –como señala Zambelli– a escribir su *Apologie* que integraba “sus tesis mágicas”,<sup>9</sup> pero en el mismo año dos monjes dominicos publican en Colonia el *Malleus Maleficarum*, conocido como “el martillo de las brujas”,<sup>10</sup> en alusión a la forma en que serían perseguidas y aplastadas como bichos. Como bien destaca Zambelli este tipo de obra se dirigió en contra de practicantes de magia que eran vulnerables, porque tenían menos posibilidades “[...] especulativas, dialécticas y políticas para defenderse de la persecución”.<sup>11</sup>

Lo que trato de destacar mostrando la contemporaneidad entre las obras más avanzadas sobre la magia, las obras para fundamentar la persecución de los brujos y la empresa de conquista de la futura América, es que la cuestión que me ocupa aquí era un tema candente en la época en que se descubriría a los ojos de Occidente el “Nuevo Mundo”. Hubiera servido de algo que los primeros evangelizadores conocieran la obra de Pico y Ficino y otras más sobre la relación entre la magia, la religión y la filosofía, pero sabemos que no sería suficiente con aceptar la existencia del poder de la magia y sus variantes, así como entender las diferencias civilizatorias; la empresa de invasión y conquista mostró fuertes intereses económicos desde el principio y los asuntos sociales, culturales y religiosos no representaban un obstáculo, aunque después todos los aspectos culturales y políticos se pusieran de cabeza o se contradijeran. Lo interesante del esfuerzo por generar una obra sobre la magia natural para el caso de los nahuales, es que es una de las teorías de la filosofía oculta que más se acerca a nuestro cometido, porque en ella se incluyen aspectos de vital importancia en una tradición nahualista, como el hecho de que

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

existen elementos que pueden motivarse con ciertas voces y ciertos actos y que se ubican afuera, entre nosotros y el mundo natural. Los sentidos, las facultades y las entidades anímicas podrían utilizarse según la magia natural como herramientas para modificar o alterar la realidad y también para incidir o motivar la participación de los seres y las fuerzas que rodean a los humanos.

Aunque los cristianos insistirían a lo largo de la Colonia en que las cosas de magos, brujos y adivinos eran cosas del mal, los indígenas nahuas y otros, en tanto “merecidos”, no autoconsiderados o generalmente autonombrados “pecadores”, tendrían la posibilidad de aprender los componentes básicos del *nahualtlahtolli* (palabra de los nahuales), que es la sabiduría de los hombres que penetran “la vida junto”<sup>12</sup> o las cosas del propio ser y de los demás seres. Dadas las pruebas y aportes que la propia historia ha dejado en nuestro país, se puede afirmar que con todo y los siglos de paranoia y persecución que se dio en contra de nahuales y brujos, los distintos procesos reformistas e independentistas favorecieron una cultura social y política sobre las religiones alternativas y los conocimientos tradicionales indígenas. Para la gente que creció en contextos populares urbanos y campesinos o con personas que pertenecen o pertenecieron a algún pueblo originario, el asunto del nahual o del brujo no ha sido un tema oculto, de aislamiento o sectarismo.

Es posible reconocer que el trabajo de curanderos, médicos tradicionales o brujos se generalizó en las comunidades indígenas, en el sector campesino y en muchas ciudades. No negaré los casos extremos de ocultismo y sectarismo, en donde diversos grupos se aprovechan de la necesidad y la ignorancia de la gente para estafarla o engañarla, y el de los grupos que cometen crímenes conocidos como “sectas satánicas”, ya que desde hace décadas se han documentado horribles hallazgos en el Sur de la Ciudad, en el Ajusco, en los montes de la delegación M. Contreras y en los límites con el Estado de México, hacia el Desierto de los Leones y la Marquesa.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> “La vida de junto” es una forma metafórica para nombrar el ser anímico y especial de los nahuales. Podría considerarse el yo anímico, físico y espiritual que toma la dirección del ser cuando la razón es ignorada o puesta en segundo término. Los nahuales muestran y recomiendan desarrollar distintos yos, ya que todos los humanos cuentan con elementos inmanentes para manifestar distintas personalidades y capacidades.

<sup>13</sup> Véanse los periódicos *La Prensa* o *Excélsior*, desde finales de los setenta y en adelante.

### ***Los títulos para el nahual***

En su papel de sabio (*tlamatini*), sacerdote (*teopixque*), mago, brujo o adivino (*nahualli*), el nahual fue y vuelve a ser un personaje central en la supervivencia de las tradiciones esotéricas de los indígenas nahuas, totonacos y popolucas. En las referencias del siglo XVI advertimos algunos prejuicios y cierto descrédito hacia el personaje, sin embargo, también hallamos elementos de valor, que nos ayudan a definirlo.

Alonzo de Molina traduce *nahualli* como “bruja”,<sup>14</sup> Rémi Siméon lo refiere como “brujo, bruja, mago y hechicero”.<sup>15</sup> Bernardino de Sahagún le dedica un par de páginas en el décimo libro que se titula: “Comienza el décimo libro de la general historia, en que se trata de los vicios y virtudes, así espirituales como corporales, de toda manera de personas”.<sup>16</sup> En el noveno capítulo del libro se habla del *nahualli*: “Capítulo IX. De los hechiceros y trampistas”.<sup>17</sup> En un inicio el texto de Sahagún refleja el prejuicio de los católicos hacia el personaje: es el brujo que de noche espanta a las personas y es el que chupa a los niños. Pero enseguida se vuelve mucho más que eso: “El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos”.<sup>18</sup> Hay una dedicación y una función social que se advierte en el término “oficio” y el conocimiento de un conjunto de hechizos (remedios y técnicas mágicas).

Luego dice que el que es “maléfico y pestífero deste oficio hace daño a los cuerpos con dichos hechizos [...]”. “Es encantador”.<sup>19</sup> Así que el *nahualli* también tenía dotes de tirano, injusto, hacía daño con hechizos y era capaz de encantar. Siguiendo a Sahagún, “El astrólogo judiciario o nigromántico, tiene cuenta con los días, meses y años, al cual pertenece entender bien los caracteres de este arte”.<sup>20</sup> Conocía el *Tonalpohualli* y podía leer el *Tonalamatl*, contaba con un reconocimiento oficial o al menos la aprobación de ciertas capas sociales para hacer el papel de “intérprete del destino”. Luego tiene la mala fortuna de atrofiar o desprestigiar lo que no comprendió, aunque el registro lo hiciera a partir de lo que los informantes o los sabios le contaron y no haya sido testigo presencial:

---

<sup>14</sup> Fray Alonzo de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla, Gobierno del Estado, 1976, p. 62.

<sup>15</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2002, p. 304.

<sup>16</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, T. II, México, Conaculta, 2002, p. 857.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 877.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

El hombre que tiene pacto con el demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene a mucha pobreza, y tanta que aún no alcanza tras qué parar, ni un pan que comer en su casa; al fin, que en él se junta toda la pobreza y miseria, que anda siempre lacerado y mal aventurado.<sup>21</sup>

Lo que Sahagún está diciendo pone el dedo en la yaga de los estudios nahualistas: ¿los *nahualtin* eran capaces de transformarse o transfigurarse en distintos animales como él dice que le dijeron o le explicaron? ¿Los sabios o informantes también juzgaban como mala dicha ventura? El texto coincide con otras fuentes del siglo XVI (Durán,<sup>22</sup> Mendieta<sup>23</sup>), en que estos personajes practicaban la vigilia, no comían en ciertos días, descansaban poco y eran humildes en su vestir, lo que permite ubicarlos dentro de un grupo místico o sacerdotal. Más adelante entraré en detalles. Lo que se puede destacar aquí son dos aspectos de vital importancia: el primero, es que el asunto de la transformación se relata como posible y verdadero; el segundo, que se deduce sin ser explícito en el texto, es la firme intención de satanizar el transformismo para alejar a los indígenas de su práctica. Esto también serviría para golpear al principal sector de la cultura sojuzgada que se valía de atuendos de pieles de animales y que utilizaba sus cualidades en la formación defensiva: los guerreros. No sería ninguna novedad que parte del proceso evangelizador y su discurso demonológico y teológico se centrara en un ataque frontal no sólo al sistema de creencias, sino a los sistemas de conocimiento, al sistema simbólico (toponimia, iconografía e ideografía), y al sistema de defensa y de seguridad de los pueblos nahuas y de otras culturas originarias.

Aunque misioneros como Durán, Sahagún y Torquemada hayan dedicado sus vidas enteras al estudio y registro de las cosas y los saberes de la Nueva España, su interés y su valoración no detuvo ni fue más fuerte que las reprobaciones de Diego de Landa, de Juan de Zumárraga y de los conquistadores. Sin miramientos, arrasaron con los libros, bibliotecas enteras, desprestigiaron y demonizaron sus imágenes, sus figuras, sus contenidos, todo lo vieron con malos ojos, *Tezcatlipoca* y *Tlacatecolotl* eran distintas

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra firme*, México, Porrúa, 2006.

<sup>23</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1870.

personificaciones del mismísimo diablo y los *nahualtin* eran brujas o brujos maléficos, principalmente dedicados a dañar a las personas.

Así, lo que pesaba de herencia en los *nahualtin* (el conjunto de conocimientos diversos que se identificaron en su tradición o en su persona), y que les permitió ser buenos curanderos, mostrar cosas, incluir en la vida de las personas con base en la interpretación de los libros sagrados, contar con un saber sobre los muertos y sobre las entidades anímicas de animales y personas, el manejo de las fuerzas naturales y otras habilidades mencionadas, paso a reducirse y nombrarse sólo como brujo y brujería, pero dado que los mismos misioneros recuperaron algunas de las bondades de los *nahualtin* y tuvieron el descuido de también nombrarlos magos, astrólogos y hechiceros, aquí abundaré en esas cosas dignas de recordar y de reconocer en los nahuales actuales. De por sí los misioneros, los cronistas y las autoridades virreinales dejaron mucha confusión; después los distintos grupos sociales y castas complicaron más el fenómeno social y cultural, con la combinación de elementos de distintos tipos de magia y brujería, que como advertía Aguirre Beltrán, se debieron a la convivencia de mestizos, criollos, negros e indígenas, es decir, fueron resultado del proceso de aculturación entre distintas culturas, lenguas, tipos de magia, sistemas de creencias y conocimientos medicinales.

Si no se reconoce actualmente al personaje como un actor principal en la conservación de las tradiciones indígenas, al menos se describe sin menoscabo alguno, como un ser de conocimiento, depositario de una tradición, un sabio o *tlamatini*.<sup>24</sup> En tanto *teopixque*, se puede decir con base en las propias fuentes clásicas del siglo XVI, que en sus orígenes precolombinos, el *nahualli* no era una categoría cultural y política desdeñable, por el contrario, suponía una formación en ciertos tipos de conocimiento (descritos por los europeos y los árabes en el siglo XVI como brujería, magia, adivinación, hechicería y nigromancia), y una especialización en ciertas técnicas espirituales y prácticas mágicas que les permitió formar parte de los sacerdocios, de los grupos esotéricos y místicos, de las hermandades guerreras, de las elites culturales y gobernantes, e incluso, ser *tecuhtli* o

---

<sup>24</sup> El concepto nahua *tlamatini* es referido por Remi Simeón de la siguiente manera: “Sabio, juicioso, hábil, engañador; *tlamatini muchixpanca* (sabio experimentado); *uei tlamatini* (docto, sabio, muy instruido)”. La palabra se compone del verbo *mati* (saber) y *ni* (personificador). Literalmente: “el que sabe las cosas” o “el que tiene conocimiento”. *Diccionario de la lengua. . . , op cit.*, p. 611.

*tlatoani* (jefe, señor o gobernante).<sup>25</sup> Un poco lejos de la voz de los cronistas y misioneros del siglo XVI, reparemos en el *nahualli* como un personaje que se sitúa a lo largo de varios siglos entre los oponentes al poder colonial y mestizo y como acérrimo mantenedor y recuperador de las tradiciones indígenas, como lo describió Aguirre Beltrán,<sup>26</sup> y agreguemos, que como indígena nahua, totonaco o popoluca, conserva una lengua y una cultura que lo estimulan constantemente, y como propio conocedor e interpretador de su tradición sigue mostrando ante los integrantes de su pueblo y ante los mestizos, un conjunto de conocimientos que van desde el terreno anímico y somático, hasta el de las cuestiones psicológicas, artísticas y pictóricas.

Las denominaciones adjudicadas al *nahualli* son de peso tanto para los europeos del siglo XVI en pleno Renacimiento,<sup>27</sup> como para los pueblos originarios de México. La mayoría de los diccionarios incluyen todos estos conceptos que denotan en primera instancia la variedad de temas o áreas del conocimiento que dichos personajes dominaban o practicaban. No obstante, ninguno de estos conceptos pierde fuerza o prestigio si se contemplaran por separado para caracterizar al *nahualli*, pero por lo general, para fortuna de éste y como una muestra más de la complejidad del personaje, siempre es definido como mago y brujo, o hechicero, astrólogo y nigromante, o dentro de fórmulas que incluyen todos los conceptos en cuestión. ¿Cómo podría contar un solo personaje con todos esos atributos, con todas esas posibilidades? Creo que solamente, como fruto de tradiciones que sabemos –históricamente hablando– milenarias y que dependían de instituciones establecidas que le permitían un arraigo ejemplar tanto en los distintos campos de la vida social y cultural, en las mismas relaciones comerciales y culturales interétnicas, como en el ámbito ceremonial y en las relaciones de poder.

---

<sup>25</sup> Es importante complementar este párrafo con lo siguiente: en el México precolombino los sacerdotes eran formados en el *Tepochcalli* y en el *Calmecac*, teniendo que cursar tres grados consecutivos necesarios para obtener el grado de sacerdote de primera categoría, el *Tlenamacac* (“Canjeador del fuego”); en el segundo nivel eran nombrados *Tlamacazqui* (“el ofrendador”) y en el tercero *Tlamacatzco* (“el ofrendadorcillo”). Las personas que se preparaban como especialistas rituales al interior de los *Calmecac* quedaban en manos de los temachtianis, que por su experiencia en cada área eran considerados también tlamatinis (sabios). Véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las Cosas de Nueva España*, T. III, México, Conaculta, 2002, (Glosario).

<sup>26</sup> “Nagualismo y complejos afines”, pp. 98-114, en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, México, INI, 1987, 443 p.

<sup>27</sup> Se dice que las colonias novohispanas recibirían una influencia directa pero retardada de los cambios culturales, económicos, políticos, científicos y tecnológicos que produjo en las sociedades europeas el Renacimiento.

Los casos brevemente mencionados de personajes formados en las instituciones tendrían su ámbito delimitado de acuerdo con el conjunto de costumbres y normas, y se infiere un avance gradual, una superación constante y una especialización por edad, área y sexo, pero aun situándonos nada más en una nutrida definición del concepto de sabio (*tlamatini*) entre los nahuas del Siglo XVI, recopilada por Bernardino de Sahagún, encontramos un conjunto de cualidades que puede heredar y mostrar un nahual, un brujo, un hechicero, un adivino, en calidad de “hombre de conocimiento o sabio”, como suele ser referido. El *tlamatini* es: “El que sabe, el que conoce las cosas”. Tenía a su cargo la preservación y transmisión de la *huehuetlahtolli* (discurso de los abuelos sabios) como guardián de los *amoxtin* (textos ideográficos o códices), y de la tradición oral:

El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma. Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices. Él mismo es escritura y sabiduría. Es camino, guía veraz para otros. Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos. El sabio verdadero es cuidadoso y guarda la tradición. Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad. Maestro de la verdad, no deja de amonestar. Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar un rostro (una personalidad), los hace desarrollarla. Les abre los oídos, los ilumina. Es maestro de guías, les da camino, de él uno depende. Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos, hace que en ellos aparezca un rostro. Se fija en las cosas, regula el camino de la vida, dispone y ordena. Aplica su luz sobre el mundo. Conoce lo que está sobre nosotros y la región de los muertos. Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado. Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza. Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.<sup>28</sup>

En los capítulos de la 2ª parte veremos algunos aspectos sobre los tlamatinis que todavía persisten en las enseñanzas de la tradición oral, agregaré otros y complementaré con una traducción hecha por nahuatlahtos actuales, ya que algunos investigadores no comparten la interpretación que hace el doctor León-Portilla sobre estos textos que recopiló Bernardino de Sahagún en el siglo XVI. Aunque en lo personal no considero alejada o exagerada la interpretación que ofrece este historiador, recurriré a otro análisis del discurso nahua tradicional.

---

<sup>28</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, IIH/UNAM, 1997, p. 65.

### ***El zoomorfismo en el mundo nahual***

El *nahualli* en cuestión es el que enaltece, enarbola y preserva las actitudes, las formas y los instintos de la naturaleza y los seres que la componen, así como la forma en que las fuerzas naturales y climáticas actúan sobre las personas. Es crucial su vida campesina y montañés, sea brujo o curandero. En la parte más concisa de la cultura como en las voces de la colectividad y en su imaginario, el nahual es un personaje irracional o anormal, que se puede transformar en animal. ¿Por qué todos lo ven como un animal o creen que se transforman en uno?, ¿cuál es el origen cultural y natural de esa idea? ¿El nahual es el humano que por su día de nacimiento hereda la esencia o la fuerza del agua, de la lluvia o del rayo,<sup>29</sup> o es formado en una tradición nahual y adquiere la facultad de mimesis con la montaña, la flora y la fauna, y, por lo tanto, desarrolla un conocimiento profundo sobre éstos? En parte, esta puede ser una razón por la que se nombra así, no sería sólo un asunto de arte indumentario o de atuendos ultra realistas (léase el *nahualli* como disfraz), que confundiera la visión de los invasores europeos desde el primer encuentro. Los tótems de los pueblos guerreros muestran injerencia de las tradiciones nahualistas o son un antecedente clave porque suponen un animal protector del grupo, clan o tribu, pero el tema ahora es el de la hegemonía de la caracterización de los nahuales como personas que adquirieron y adquieren una forma animal. Al menos cultural y lingüísticamente hablando se percibe -como lo propuse antes- una filosofía del zoomorfismo y de la adopción social y del culto de las formas, cualidades y hábitos de los animales y demás seres de las aguas y los cerros. Una posible respuesta que iré dilucidando más adelante, es que el *nahualli* es el reconocimiento social, económico, cultural y político de lo desconocido o lo inacabado, y es también la síntesis cultural de la conciencia que los nahuas forjaron sobre su propio entorno natural.

Visto desde la biología contemporánea, el deseo de convertirse en animal o la creencia de que otros lo hacen, parece una forma antigua o atrasada de la inteligencia humana, quedaría descartada cualquier posibilidad de transmutación, no sólo en términos fisiológicos, sino también como producto de un ritual mágico-religioso. Pero no es esta la

---

<sup>29</sup> Para los astrólogos griegos, árabes y persas tenía valor real y astrológico el día de nacimiento de las personas y el día en que ocurrían ciertos eventos, ya que ciertas personas y algunos animales se les consideraba nacidos en días con ventajas astrales notables o claves para su desarrollo intelectual, físico y espiritual. Véase Pedro Tapia Zuñiga, "La magia de la hechicera de Teócrito", pp. 33-52, en Esther Cohen y Villaseñor, Patricia, *De filósofos, magos y brujas, op cit.*

ocasión o una obra para claudicar frente a las exigencias de las ciencias exactas, algo debe haber de cierto en un conocimiento que no ha sucumbido y ciertos aspectos podemos destacar de lo que trascendió. En la fenomenología es relevante “el estar ahí” y “el ser así”,<sup>30</sup> pero al nahual le importa el “otro ser”, el ser de todos allá y aquí, y poder “ser el otro o como el otro”, o sea, como los animales y como las fuerzas climáticas. Si partimos de los principios fenomenológicos de “lo que es” y “lo que parece ser”, nos quedamos en el nivel del “estar ahí” (lo que se ve o cómo vemos a los otros) y lo que aparenta ser. Otro asunto que es de vital importancia con respecto a las posibilidades del sujeto cultural, como complemento de la existencia, es que con cierta dificultad va a conservar su superioridad, no sólo en términos sociales o culturales, sino también somáticos y familiares. El gurú del “Yo y el ello”, Sigmund Freud,<sup>31</sup> expuso los límites del ego frente al ello y el super yo, que refleja la debilidad del primero y su constante reconocimiento o claudicación ante sus complementos obligados. Freud lo refiere como “lo racional frente a lo demoníaco”,<sup>32</sup> pero aquí lo ubicaría como: lo que el nahual desea que los demás aprendan y hagan y la forma natural que manifiesta para dejarse llevar o entregarse a lo otro, que puede ser conocido (fauna local) o desconocido (seres inorgánicos y entidades anímicas externas).

Probablemente lo que los ancestros de los nahuales indígenas descubrieron desde el tiempo precolombino es que el individuo sea macehual o nahual, es decir, persona común, médico, sacerdote, mago o especialista ritual, tiene mayores potencialidades físicas, mentales y espirituales si permite una interacción perpetua y equitativa entre los tres componentes obligados de la realidad: los otros humanos y la vida comunitaria, el entorno natural con los seres y fuerzas que lo constituyen y por último, el individuo.

Parece cualquier tópico para una antropología del nahual, pero la cultura socializada en que se desenvuelven los indígenas, la codependencia ante la herencia cultural de la comunidad y el sentido que le imprime la fuerza y la voz de la colectividad, son asuntos que van a moldear el conocimiento y la identidad del nahual. El nahual suele oponerse al equilibrio entre dichos componentes, conduce a sus vecinos, amigos y aprendices por los senderos más peligrosos, los más distintos, los más imprecisos, sus razones tiene para sacar de la normalidad a los otros. Cuando digo que el nahual se opone al orden natural y social

---

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2010, p. 38.

<sup>31</sup> Vid Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, México, Ed. Iztaccihuatl, 1980, 253 p.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 19.

no es únicamente desde el plano biológico, porque todos los humanos están equipados con los mismos órganos y sentidos, y no podrán ignorar sus determinaciones genéticas; el nahual se especializa en llevar las capacidades somáticas y anímicas al extremo, está obligado y se le va la vida buscando formas o estableciendo técnicas corporales, mentales y espirituales para conducirse y conducir a los otros más allá de los límites que les impone la cultura y la naturaleza. Podría verse como típico rebelde, un transgresor de la normalidad establecida, pero no es más que otro jugador en un campo abierto en donde no todo está dicho y en donde quedan vivencias por conocer o por establecer mediante formas alternativas. No son los únicos soñadores que mueven las cosas que de por sí se están moviendo, ni tampoco los únicos que piensan que la incertidumbre también tiene injerencia en la realidad y que la indefinición es conveniente en ciertos contextos, sean confiables o adversos.

Los brujos, los nahuales, los curanderos, los hombres de conocimiento y los especialistas rituales incluyen a las fuerzas naturales, así como a los seres orgánicos e inorgánicos. Es un universo cultural el que incluyó a los animales que formaron parte de la comunidad biótica o del entorno ecológico conocido en el repertorio interactivo de los indígenas.

Pensar en el aprendizaje y la adopción de fuerzas y destrezas animales, es parte de una tradición que reconoce en ellos aspectos que pueden ayudar o servir a los humanos. Dentro de la fauna distintos animales son admirados, respetados y sacralizados, en ellos se reconocen aspectos histórico-biológicos que contribuyen al desarrollo cultural. Su inclusión cultural es natural, es decir, corresponde con un tipo de civilización que desde tiempos inmemoriales recurre a esta zoomorfización de la cultura, que también es vista por los nahuales de Milpa Alta y de la Sierra Norte de Puebla como una forma de conservar la naturaleza con toda su magia y su diversidad al interior del hogar y de la comunidad. No es su estilo establecer fronteras entre los humanos y los animales.

En los contextos más abiertos, en las comunidades campesinas o de montaña, la mayoría de las familias indígenas cuentan con animales de corral que viven en patios y en terrenos abiertos. Los animales del monte tienen acceso a sus terrenos y a sus casas, porque la mayoría no cierra las puertas –cuando las tienen- durante el día. Es común que los

depredadores del monte ataquen a los animales domésticos, por lo que los indígenas suelen apoyarse en los perros para que vigilen el hogar y ahuyenten a los visitantes nocturnos.

Para los críticos y los escépticos sobre los nahuales, el asunto de la transformación lógicamente parece cosa del pasado y hasta un retraso, una tontería o una mentira. Si el humano cuenta con mayor masa cerebral y una inteligencia sin igual en el reino animal, quién va a requerir ser o adquirir las cualidades de un jaguar, un águila, un coyote o una serpiente, para qué, de qué le va a servir. Para los que viven en una realidad que los contiene, los considera útiles y portadores de una parte importante o anímica de las personas y los visualiza como posibilidad de cambio y protección, cobran significado los animales, para aquellos que ni los ven ni los quieren ni los necesitan, no tendrán ningún valor más que económico (alimento, vestido, transporte o comercio) o afectivo (mascota).

Resulta, dicen aún los científicos actuales, desde la medicina, la biología y la neurología, por mencionar algunas disciplinas altamente calificadas o aprobadas en los asuntos del cuerpo y de la mente, que los humanos somos y seremos tan animales como otros mamíferos y aun con nuestra envidiable capacidad nerviosa superior, no dejamos de ser potencial, decidida y mayoritariamente emocionales o sentimentales, y gran parte de lo que pensamos, decimos y decidimos, lo hacemos con base en los que sentimos y en los que percibimos a través de nuestros sentidos. Tales confesiones parecen ser de mucha utilidad para el caso que aquí nos ocupa. Probablemente el nahual es un gran exponente, sincero y desinhibido de una tradición cultural con fuertes componentes de la naturaleza que lo rodea y con un amplio sentido de la zoomorfización, un ser emocional que se identifica con los seres que le rodean y que heredó una especialización que le permite la mimesis, la combinación y estructuración de caracteres animales en la construcción y manifestación estética del *antropos* nahua, totonaco o popoluca, así como el reconocimiento y exaltación del otro ser que desarrolla cualidades que el *homo sapiens* no tiene: el animal fiero, astuto o veloz que anda en la tierra, que vive en el agua o que surca los aires, tantos como hay en el México biodiverso que el nahual de corazón indígena no puede ni quiere ignorar.

La firme costumbre de nombrar y verse a sí mismos como se nombra y se ve a los seres que nos rodean (animales con las cualidades para adentrarse en otros planos: agua, aire y tierra) resalta y es muy sugerente. Por eso insisto en que los nahuales manifiestan mucho de lo que el mismo indígena es, al ingresar en su terreno –sin dejar de reconocer que

no es exclusivo del nahual y que lo comparte con otros especialistas indígenas- se advierte que su tradición se basa en la cultura del ser y nombrar a partir de los demás seres y por lo tanto, él mismo es visto o reconocido por sus pueblos como tal. Diríamos que no es raro que el que anda, se especializa, adopta cosas o es uno de los que conduce el culto al “señor de los animales” o a algún animal especial, o a los protagonistas míticos e históricos: se nombre o se vea como animal.

Es un tema más de los que se cortaron y se deformaron con la conquista, las opiniones al respecto son contradictorias, confusas u opuestas, denotan la ignorancia sobre el zoomorfismo y la naturaleza de cualquier tradición nahual y obviamente la mala intención y la descalificación de las personas que tienen en sus manos la educación y la cultura oficial en nuestro país, así como sus pares de la Iglesia católica, que durante el proceso evangelizador enseñaron a odiar a los demás seres y a verlos como inferiores, sucios y sojuzgables, o monstruosos y aterradores. No olvidemos lo que pensaban y la forma en que trataban a la mujer y cómo nombraron a los niños “escuincles”, o sea perros (de la voz nahua *izcuintli*). Generalmente el nahual es el animal o la fuerza natural de alguien y a pesar de ser causa de temor o distancia, no prevalece el silencio o la negación hacia el personaje, tal vez la cautela o el sigilo sí, pero se habla de él, se le busca, se le respeta, a la par que se le odia, se le inventan cosas, se le achacan males o infortunios, se le aleja, pero el comportamiento de la comunidad depende de la acción del nahual para con ella. Si ayuda es un gran nahual, hasta un héroe popular, si abusa, es como cualquier enemigo y como tal será perseguido y castigado o eliminado.

### ***El nahual por su “propia lengua”***

Como ya había registrado hace algunos años el antropólogo Carlos Castaneda,<sup>33</sup> los guías de las tradiciones de nahuales han tenido y tienen una forma muy peculiar de enseñar, hablar y portar su tradición. En la forma en que dicen las cosas, en la razón argumentativa y en los distintos recursos narrativos, se producen cápsulas del habla que conducen a los herederos, a los iniciados y a los avanzados, por un sendero cultural e histórico propios. Formas verbales como los adagios, los proverbios y refranes, nos ubican en una dinámica cultural de un nivel y con una incidencia en los actos cotidianos, y formas más elaboradas

---

<sup>33</sup> Vid Carlos Castaneda, *El fuego interno*, México, Diana, 1992, 351 p.

como una poesía, un canto o un *huehuetlahtolli*, reflejan una complejidad y una especialización que rara vez encuentran parangón en otras culturas del mundo. Cabe resaltar aquí la importancia de la semántica, como el estudio del lenguaje, desde el punto de vista del significado de los signos lingüísticos y de sus combinaciones. En la presente investigación cobró vital importancia esta disciplina de la lengua, ya que los nahuales, los médicos tradicionales y los brujos practican un léxico con signos heredados y propios que debe ser abordado con su significado, a partir de las fuentes y sin dejar de lado nunca las tradiciones orales. En los *Huehuetlatolli* aparecen variados ejemplos que nos sugieren una identidad política, social y cultural, que nos permiten dilucidar una identidad cultural-lingüística, en donde los padres, los abuelos o los sabios le aconsejaban a sus hijos, nietos o alumnos, lo siguiente: “[...] oye, escucha, ésta es la palabra, guárdala, toma de ella tu modo de actuar en la vida”.<sup>34</sup> Sin duda, la lengua aparece como portadora de un saber y como vía educativa.

En todos los casos que presento en esta tesis enfatiqué el significado, en tanto las lenguas indígenas conservan varios de los matices que la expresión lingüística extrae de las raíces de sus verbos y de sus sustantivos, y a la vez, otorgo valor a los componentes discursivos que se apoyan en la memoria histórica y en las formas particulares en que los personajes en cuestión articulan su lenguaje o construyen su discurso. Por lo general, también se ha descalificado la veracidad del discurso de las tradiciones indígenas y su originalidad, a partir de la supuesta pérdida total o definitiva de las enseñanzas antiguas. Para sorpresa de extraños, menos que de los hablantes, las características de las formas discursivas suelen presentar importantes aspectos y elementos hereditarios y en las tradiciones más herméticas como en la de los nahuales y la narrativa sobre estos, los contenidos son más fieles a las raíces culturales, tanto en términos gramaticales como semánticos, tal como se verá en los ejemplos milpaltecos, de los serranos de Puebla y del Sur de Veracruz. Al menos contamos con la certeza que nos proporciona la analogía con los vocabularios y diccionarios del siglo XVI, así como las investigaciones lingüísticas recientes y cierto consenso que ubica el náhuatl de Milpa Alta como un náhuatl clásico, y algunas fuentes de la misma época que incluyen a los nahuas y a los totonacos, aunque no a

---

<sup>34</sup> Salvador Díaz Cíntora, ed., *Huehuetlatolli. Libro sexto del código Florentino*, México, Coord. de Humanidades-UNAM, 1995, p. 61.

los popolucas, pero contamos con otros elementos para reforzar las ausencias bibliográficas.

En la forma en que lo ha planteado la psicología moderna y como lo podemos inferir de cualquier sistema lingüístico, las voces *nahua* y *nahualli* muestran un proceso evolutivo en donde se confrontan los instintos humanos más básicos según Sigmund Freud (“el deseo de la vida y la muerte”),<sup>35</sup> según los nahuas (intuir los engaños, espiar, acechar, dañar con habilidad, tender trampas, etc.),<sup>36</sup> y las formas más institucionales y preservativas de la cultura. De la misma raíz *nahua* se derivan los conceptos: ley, orden, derecho, regla y obediencia. Aquellos aspectos que se procura perpetuar tienen su origen en la construcción lingüística, y podríamos diferenciarlos de aquellos que son cambiantes, regresivos, impredecibles e inseguros. Esta propuesta se debe a una organización previa de los instintos que incluye y enfatiza la contradicción. Los nahuas, totonacos y popolucas adquieren importantes elementos para la transformación tanto de su entorno natural como de su propia cultura; sin embargo, a menudo la cultura oral se sincera metafísicamente hablando, porque tanto en los asuntos del hombre, como en los de las fuerzas naturales, suele mencionarse la dificultad para nombrar, definir o afirmar las cosas. El mundo del nahual se inspira en la ecología y en la comunalidad indígenas, el sabio mixe Floriberto Díaz insistía en que el ser humano no es el único con sentimiento y con lenguaje; antes bien, “[...] es uno más entre todos los seres vivos de la naturaleza, de esta manera, las plantas, el agua, las rocas, las montañas, etc., también expresan y captan sentimientos”.<sup>37</sup>

Hay que parar el diálogo consigo mismo y la propia racionalidad, por naturaleza los humanos serán atraídos hacia las visiones, las fuerzas y los modos naturales. Esto los va a colmar de aspectos naturalistas, mágicos y del trato de las fuerzas naturales, permitiéndoles manifestar y desarrollar su nahual. El antropólogo Carlos Castaneda consideraba que:

---

<sup>35</sup> Vid Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, pp. 19-25.

<sup>36</sup> Siméon Rémi, *op. cit.*

<sup>37</sup> Vid Floriberto Díaz G., “Principios comunitarios y derechos indios”, pp. 32-37, en *México Indígena*, no. 25, año IV, México, INI, 1988, p. 32.

Es el diálogo interno lo que ata a la gente al mundo cotidiano. El mundo es de tal y cual manera, sólo porque nos decimos nosotros mismos que es de tal y cual manera. El pasaje al mundo de los chamanes se abre cuando el guerrero ha aprendido a para su diálogo interno.<sup>38</sup>

Si la vida de los pueblos y de las tradiciones es larga o corta, dolorosa, traumática o insatisfactoria, dependiendo del destino individual o colectivo, interrumpe la normalidad un instinto natural a la agresión, una vuelta al estado inanimado –al menos como ser en la realidad terrestre. El deseo y la posibilidad de la transformación son una opción de cambio o de aumento de poder ante la unipolaridad de la breve y dura vida. La lucha consciente y constante por la existencia va aumentando la capacidad transformativa en la imaginación, en el ensueño, en el arte y en el rito, esto ayuda a endurecer el contenido base de cada tradición. Todo nahual se erige como matriz de conocimiento apoyado en su propia dedicación y experiencia adquirida. La tradición provee medidas para que prevalezca la actitud y el método de cada nahual. Como expresa Perla Petrich en “Antropología de la palabra. . .”,<sup>39</sup> refiriéndose a la etnia mochó, la palabra no sólo sirve para aprender y organizar el mundo, sino también para transformarlo. En la concepción de éste grupo maya la palabra reconoce y nombra, y también modifica el estado de los seres y las cosas. Siguiendo esta propuesta, es factible considerar que una tradición de nahuales se practica, se vive y se concibe de cierta manera, también de acuerdo a las características de la lengua en la que se expresa.

Esta tesis abundará en los asuntos particulares de las lenguas indígenas contempladas aquí, tomando en cuenta que en su léxico también aparecen variantes de su misma lengua, para nombrar y decir las cosas, los fenómenos anormales y los hechos históricos. El nahual como cualquier observador participante o relator nato, interpreta con base en lo que sabe, lo que piensa y lo que imagina. Asimismo, son destacables las particularidades que adquiere su lenguaje en cuanto forma de construir las frases, de determinar la lengua y de discriminar y ordenar los elementos. Sin duda, el lector percibirá un conjunto de aportaciones metodológicas de la “etnografía del habla”, en donde se han destacado lingüistas como John Gumperz,<sup>40</sup> así como de la “socio-lingüística”, en donde se

---

<sup>38</sup> Carlos Castaneda, *La rueda del tiempo. Los chamanes del Antiguo México y sus pensamientos acerca de la Vida, la Muerte y el Universo*, México, Plaza y Janes, 1999, p. 133.

<sup>39</sup> Véase Perla Petrich, *La semántica del maíz entre los mochó*, París, A. E. A., 1986.

<sup>40</sup> John Gumperz, *Lenguaje y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1981.

han hecho importantes avances por parte de la lingüista mexicana Yolanda Lastra,<sup>41</sup> y de la “historia oral”, por parte de la historiadora Graciela de Garay.<sup>42</sup> Hay numerología, coloración, simbología, cronología y filosofía en su discurso. Algo heredaron los nahuales y los curanderos de aquellos *nahualpiltin*, *tlenamacaque*, *tonalpouhque* y *tlamatinimeh*. Los grandes nahuales, los sacerdotes egresados de los *Calmecac*, de los intérpretes y lectores de los libros, de los astrólogos y demás sabios de su cultura.

### ***Nahuas, popolucas y totonacos***

Los tres casos presentados aquí tienen como núcleo central a los indígenas nahuas en interacción regional con pueblos de otras lenguas y culturas. Cada caso adquiere un rostro propio de acuerdo al nivel de herencia de cada tradición nahual y con base en la capacidad que cada cultura ha mostrado para mantener sus contenidos principales, que en distintos contextos históricos han sufrido cambios y pérdidas considerables. Por razones históricas y etnológicas no dedico esta investigación exclusivamente al transformismo de los nahuales, ni constituye el hilo central, y obviamente no se percibe así en el desarrollo de los capítulos etnográficos, debido a que los resultados de la etnografía me permitieron incluir y rescatar otros aspectos relevantes tanto en términos culturales, como en particular sobre las tradiciones de brujos y nahuales. Consensando la idea con algunos colegas nahualeros sobre el abanico temático que manifiesta dicha tradición, preferí no sostener todo el tiempo y en todos los casos la tesis de nahual como persona que se transforma en animal, porque hay muchos contenidos valiosos en la nahuallidad (como lo nombran los nahuales de *Tecomitl* y otros barrios milpaltecos), que no se apoyan o no dependen del transformismo.

Por otro lado, es importante aclarar que los nahuales y los brujos se acechan o son cautelosos en muchos contextos con respecto a su aparición o su difusión pública. Las circunstancias locales no suelen ser siempre las más idóneas para darse a conocer o para presentarse ante los demás como brujo o nahual. Por esto, decidí asumir el riesgo de incluir personajes cruciales que para otros nahuales y depositarios de tradición cuentan con todas las credenciales para ser reconocidos como tales, pero ellos mismos no se nombran así,

---

<sup>41</sup> Yolanda Lastra, comp., *Estudios de sociolingüística*, México, IIA-UNAM, 2000.

<sup>42</sup> Graciela de Garay, “Las fuentes orales”, pp. 145-157, en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México, IIA-UNAM, 1999, 249 p. (Serie Divulgación 2).

tanto por ser ajenos o no practicantes del término, como por humildad, seguridad o discreción, tal es el caso único en éste estudio de los brujos y líderes del Sur de Veracruz.

Por otro lado, quise tomar también este reto para mostrar distintas facetas de tradiciones de brujos y completar el perfil de los nahuales en el ámbito político, que es el que denota los choques constantes entre indígenas y mestizos; unos aprovechan las ventajas que les da el control económico y político mestizo a nivel estatal y municipal, frente a los pueblos originarios que cuentan con raíces culturales más profundas, que no desisten de organizar y dirigir su lucha en el terreno de las tradiciones religiosas y en el terreno de las demandas populares básicas, así como presentar cierta movilidad y un conjunto de reivindicaciones a través de los medios alternativos.

Los contextos interculturales seleccionados constituyen casos muy arraigados y conocidos a nivel nacional e interregional de tradiciones indígenas con una intensa actividad cultural y ritual, de brujos, médicos tradicionales y nahuales, que funcionan como zonas de muestra y de prueba de lo que es la persistencia de las tradiciones y las lenguas indígenas. En el título de este trabajo las presento como “significativas” porque son contextos regionales ejemplares que nos ayudan a comprender una variedad de temas centrales en las investigaciones antropológicas: sistemas de cargos, lengua y cultura, sistema de creencias, rituales, fiestas y danzas tradicionales, agricultura, comercio, medicina tradicional y alternativa, nahualismo, etc.

A propósito o con el objeto de mostrar no sólo la continuidad de algunos componentes de las tradiciones nahualistas, sino de enfatizar la elasticidad espacio-temporal de los nahuas y su correspondencia ante contextos tan distantes y diferentes. Los pueblos en cuestión de composición pluri-étnica han generado complejos histórico-culturales con herencias propias y compartidas durante siglos. Los tres casos aquí contemplados tienen al menos cinco siglos de convivencia ininterrumpida, el caso de la Sierra Norte de Puebla y el del Sur de Veracruz son milenarios en esta dinámica. Todos se desenvuelven en regiones ecológicas y culturales con importantes herencias culturales y tradiciones persistentes de medicina tradicional, de nahuales y brujos.

**Milpa Alta, Distrito Federal.** Inicio con los nahuas milpaltecos porque son capitalinos y pesan sobre ellos todas las descalificaciones que los vuelven más mestizos que indígenas y

por lo tanto faltos de un legado original o continuo entre los nahuas precolombinos y ellos. A contracorriente, la llamada Provincia de México, preservó en términos ecológicos y culturales un espacio idóneo para continuar y defender las tradiciones todas, incluidas las de los nahuales. Incluso, aunque hay antropólogos que ya no encuentran nada entre los milpaltecos (porque no quieren, no van o no saben a quién y qué preguntar), abundan los mestizos no ladinos, que trabajan desde hace décadas en pro de la cultura nahua preservada y de la recuperación de los elementos que perdió.

Nahuas y mestizos juntos o por su cuenta actúan a favor de la cultura nahua y también mexicana. En el marco teórico y en el estudio etnográfico recurro a textos escritos y orales que pertenecen no sólo a Milpa Alta, sino a la región de los volcanes y algunas de las comunidades históricas nahuas que se encuentran en sus faldas, a su alrededor, o en montes vecinos (Amecameca, Tlalmanalco, Chalco, Cholula, etc.), que son referentes para los nahuas y mestizos del Sur del Distrito Federal tanto en las cuestiones culturales y artísticas, como en las actividades agrícolas, madereras, y de brujos y graniceros.

Milpa Alta y algunos pueblos de los volcanes son referencias claves en la tradición oral y en la literatura nahua local, como región nahua-mestiza, en donde se conserva un importante conjunto de conocimientos y relatos de y sobre el quehacer y la popularidad de los nahuales, que se distribuyen en distintos barrios, casas, sitios arqueológicos, puntos y áreas naturales, que el arqueólogo Roberto Martínez López <sup>43</sup> registro hace algunos años y que algunos cronistas y nahuales locales refieren a sus aprendices y de los cuales existen algunas recopilaciones (fuentes secundarias) y lecciones (fuentes primarias), tanto escritas como grabadas.

**Sierra Norte, Puebla.** Para el caso nahua-totonaco parto de la relación e interacción evidente entre los totonacos y nahuas, estos últimos habitantes preponderantes (del lado de Puebla) de una región que antiguamente se nombró *Totonacapan*, habitada por totonacos en su mayoría, pero con la presencia de algunas comunidades ñahñuhs y tepehuas; los nahuas migraron a la zona y se impusieron a partir del siglo XV. Por el papel que ha jugado la conservación de las lenguas, por los aportes sociales y culturales en el tema de los nahuales,

---

<sup>43</sup> Roberto Martínez López, *El origen y desarrollo de Tecomitl, Distrito Federal. Sus transformaciones y evidencias a través del tiempo*, México, ENAH, 2006, 234 p. (Tesis de Licenciatura).

porque cohabitan nahuas y totonacos en gran parte del municipio de Cuetzalan y en varios temas se abre la tradición a distintos espacios del *Totonacapan*, decidí incluir a ambas culturas. El extremo nahua del antiguo *Totonacapan* presenta una de las condiciones naturales más favorables de México y del mundo para la permanencia de las tradiciones religiosas y artísticas, así como las de nahuales y xtapalanes.

Concebido por propios, estudiosos y extraños también como un *Tlalocan* vivo o sobre el relieve (un paraíso expuesto y abundante), por su flora, fauna y abundancia de agua, es el sitio ideal para que se manifieste el nahual animal. En el contexto intercultural de la Sierra Norte de Puebla co-existen comunidades nahuas y totonacas y también, cohabitan totonacos y nahuas como en las juntas auxiliares de Cuetzalan, aunque las relaciones culturales y comerciales también incluyen ñahñuh y tepehuas.

En una obra clásica de este municipio: *Talokan Tata, Talokan nana*. . .,<sup>44</sup> María E. Aramoni Burguete destaca que esta región formó parte del antiguo *Totonacapan*, de la cual hay evidencia arqueológica en *Yohualichan*, dentro del mismo municipio; ciudad precolombina que sorprende por su patrón de construcción idéntico al de la capital cultural y política de los totonacos, el Tajín. Por la evidencia de la costumbre de los macehualmej y totonacos de esta vasta zona intercultural, Aramoni se propuso, entre otras cosas: “[...] penetrar en el mundo de la religiosidad sincrética de los indígenas nahuas del municipio de Cuetzalan, por medio de su sistema terapéutico mágico-religioso”.<sup>45</sup> Y como he expresado antes, el contexto natural serrano fue y sigue siendo un lugar idóneo para continuar con las tradiciones de brujos y nahuales, no sólo por el escudo natural que representa, como dice Aramoni, sino por la riqueza ecológica (montes, cañadas, vegetación abundante, árboles gigantes, ríos, cascadas, fosas profundas, manantiales, cuevas y grutas) que caracteriza a la zona.

**Sur de Veracruz.** Esta región no se rezaga con respecto a la conservación de importantes expresiones culturales y nichos ecológicos idóneos para la continuidad de las tradiciones indígenas. Un lugar emblemático sobrevivió y en el entendido de que saben de la materia y conforman una colectividad, en la cultura popular es referido como: “Los brujos de

---

<sup>44</sup> María Elena Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990, 281 p.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 19.

Catemaco”. *Ce brujo*<sup>46</sup> es el *náhuatl*, no hay otro, es otra forma de decirle, es un sinónimo. Lo presento dentro de un área mayor o regional, porque en términos histórico-culturales y ecológicos lo es y esto les ha permitido a sus habitantes expandir su cultura y asimilar elementos de otras, desde regiones distantes o vecinas como Centroamérica, la Península de Yucatán, Chiapas, el Sur de Oaxaca y el Altiplano Central. Es una ruta de paso obligado de Norte a Sur y de Oriente a Occidente. Incluyo aportaciones culturales y aspectos de los nahuales desde Catemaco (zona lacustre), hasta Cosoleacaque (zona de ríos), bordeando la Sierra de Santa Marta, y que cuenta con la presencia de al menos dos grupos indígenas mayoritarios: los nahuas y los popolucas, aunque cohabitan con otros grupos históricos o más antiguos en la región como los mixes, los zoques y los zapotecos.

Las condiciones acuosas de la región, debido a los pantanos, grandes ríos y arroyos, lagos, etc., le proporcionaron a las comunidades humanas y animales contextos naturales abundantes y tierras fértiles para diversos cultivos. La flora, la fauna y la *petema* (buena tierra) motivaron la proliferación de una cultura de los seres del agua y del monte: las serpientes, los peces, los lagartos, las tortugas y las tortugas-lagarto, el chilobo o gigante de la montaña, los grandes y medianos felinos, los monos, las iguanas, las aves canoras, entre muchos otros. ¿En un paraíso con tales dimensiones y con tal diversidad qué tradición nahual no iba a subsistir?

El del Sur de Veracruz es un contexto intercultural que me atrevo a nombrar mágico y natural, montañés, lacustre, rural y urbano, entre Pajapan y Cosoleacaque, popolucanahua, aunque también en convivencia con mixes, zapotecos y otros pueblos que migran por trabajo en esta amplia región pesquera, petrolera y comercial. Desde que se desciende por los Tuxtlas hacia Catemaco y se penetran las extensas planicies rumbo a Acayucan, el ambiente pesa y la mirada de los tuxtlecos también, porque como dijera Alfredo López Austin en *Cuarenta clases de magos. . .*,<sup>47</sup> en esta región de luchas y pleitos encarnizados y centurianos entre familias y pueblos de brujos, en cualquier momento alguien te llena de granos con sólo mirarte, el calor pegajoso te hace sudar sensaciones malévolas y los relatos de los serpenteros hacen que la piel se vuelva salada. Esta intensa y agitada región, antiguo

---

<sup>46</sup> Así es nombrado en Cosoleacaque y Coacotla (pueblos nahuas del Sur de Veracruz), también *náhuatl*.

<sup>47</sup> Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1978, pp. 87-117.

núcleo central de la cultura olmeca, presenta elementos faunísticos y naturales que han permitido a brujos y nahuales recrear, mantener y engrandecer su conocimiento.

Al igual que las rutas interserranas en el caso de la Sierra Norte de Puebla, el caso del Sur de Veracruz es una zona de constante o fluido tránsito de personas de distintas culturas y nacionalidades, de costumbres y de productos comerciales y artesanales, en donde persiste el corredor transistmico, que va del Golfo, al Pacífico en Oaxaca. La región de los Tuxtlas dice Guido Munch, y agregaría el Sur veracruzano, “[...] conserva una imagen del mundo donde se encuentran los símbolos del poder mágico ancestral”.<sup>48</sup> G. Munch habla de enfermedades naturales y sobrenaturales, del dueño de la tierra, el chaneco y sus lugares (montes, cuevas, saltos de agua y lagunas), en donde pueden encontrarse los espíritus de los antepasados.

Los tres contextos interculturales nos remiten a lugares, a tradiciones, a rutas y formas en donde se perciben, se enseñan y se viven tradiciones de nahuales.

### ***Las aportaciones y los criterios metodológicos***

En esta investigación se ha registrado, analizado, contrastado y enriquecido lo que los pueblos originarios viven dentro de sus tradiciones de nahuales en contextos de campo o montaña, apoyándose en su tradición oral y cultura, o sea, la experiencia, la oralidad y el pensamiento que de esto conservan hasta nuestros días. Por último, los temas centrales o directrices que utilicé para organizar el contenido, como se mencionó anteriormente y considerando tanto el aspecto cultural-natural<sup>49</sup> como el contexto sociopolítico, son los siguientes:

---

<sup>48</sup> Guido Munch Galindo, *La magia tuxteca*, México, IIA-UNAM, 2011, p. 7.

<sup>49</sup> Por natural entendemos la calidad, verdad y propiedad de las cosas y de los seres; también aquello que imita a la naturaleza (plantas y animales, etc.). Algo que se observa en la indumentaria prehispánica, en los atuendos tradicionales y en las prácticas nahualistas (zoomorfismo). Cuando se habla de lo natural en las personas y en otras especies que viven en comunidad, también se hace referencia a su personalidad o a su carácter, considerando su propio contexto biológico, ecosistémico y de clase. Si se le considera dentro del arte, se refiere a la forma externa de una cosa, la cual se utiliza como modelo. Sin proponérselo, las propias conceptualizaciones –según el caso– nos van guiando y presentando algunos de los atributos que le permiten a la nahualidad trascender, dependiendo del contexto cultural, social y político en que sea utilizado. Con mayor profundidad o intención de saber, encontramos que para algunos filósofos y religiosos como los naturalistas, animistas, humanistas y existencialistas, la naturaleza es la esencia de cada ser. Para los astrónomos es el conjunto de todas las cosas que componen el cosmos. Calidad o virtud de las cosas. En biología también es el sexo, el instinto y el origen de cada uno según su lugar de nacimiento. Estos últimos hacen mucho más interesante el término, tomando en cuenta la identidad étnica, biótica y cósmica de los pueblos originarios –incluida su nahualidad–, y abren el espectro en tanto se incluye la cuestión del sexo y más aún, del instinto.

- 1) Conceptos relacionados y atributos del nahual; definiciones y contextualización histórica. Los nahuales en la literatura indígena.
- 2) La naturaleza del nahual (andanzas anímicas: corporalidad, mentalidad y perceptibilidad). Los contextos naturales y culturales idóneos para la perpetuidad de los nahuales.
- 3) El nahual como personaje ligado a las estructuras de poder, a las instituciones culturales y a las tradiciones esotéricas.
- 4) El nahual-líder en la voz del pueblo y el personaje-clandestino en el imaginario colectivo. El perfil social, ritual y humano de los líderes culturales indígenas.

Las aportaciones que hago con esta investigación corresponden a los objetivos particulares del proyecto doctoral y son las siguientes: 1) Ampliar la investigación bibliográfica y etnográfica sobre las tradiciones de nahuales o brujos en México. 2) Análisis e investigación etnográficos que contribuyen con ejemplos concretos actuales sobre la vida de los nahuales, sus prácticas curativas, sus ritos y su concepción sobre las entidades anímicas. 3) Registro de algunos tipos de nahual, personaje histórico con distintas características o facetas: líder, curandero, sabio, rebelde, malhechor, etc. 4) Caracterización de otras creencias, narraciones, conocimientos y prácticas de y sobre los nahuales. 5) Se destacaron las posibilidades y los estados de los nahuales a través de su identidad étnica y biótica, que corresponden a la cultura heredada y al entorno ecológico en que se han desarrollado.

***Sobre la investigación.*** El procedimiento de investigación tuvo dos vertientes, una etnohistórica (análisis e investigación de fuentes históricas concretas o relacionadas con el tema), y una etnográfica (análisis e investigación de campo). La primera incluyó desde fuentes prehispánicas y coloniales hasta contemporáneas, aunque las tradiciones de nahuales no sean un tema recurrente en las fuentes históricas escritas, la acción de rastrear y reunir dicha información histórica es básica para la fundamentación y la consolidación del corpus teórico y etnológico actual. Para el caso precolombino me apoyé más en el discurso gráfico, en la simbología y la representación, para el colonial, en las experiencias concretas y descripciones de los misioneros y cronistas, así como en las aportaciones de los sabios e informantes indígenas; en cuanto a los estudios contemporáneos, utilicé los casos

concretos de estudio sobre el nahualismo, los chamanes, la religión y los rituales mesoamericanos. La segunda, dependió de un estudio etnográfico extensivo, contemplando tres casos interculturales de nahuales entre los pueblos originarios de México, con sus culturas, tradiciones orales y prácticas curativas, mágicas y de brujería.

El criterio metodológico de selección consistió en formar tres casos de registro de nahuales: tradiciones conocidas y más o menos estudiadas en el México contemporáneo. La importancia de formar o construir este bloque de contextos interculturales fue: contrastar los parecidos y las diferencias entre lo que se sabe y lo que no (lo ya escrito y lo que se habla), avanzar en su conocimiento (comprensión-reflexión-crítica) y aportar información nueva o diferente sobre el tema.

### ***Sobre el contenido***

Los capítulos fueron divididos en dos secciones, una de tipo etnohistórica y otra etnográfica.

El primero de ellos trata de las fuentes del siglo XVI que hacen mención del nahual con poder de transmutación. Enseguida desarrollé los campos semánticos de los conceptos *nahua* y *nahualli* a partir de los vocabularios y diccionarios del mismo siglo, así como el origen étnico del término nahual y su importancia como naturaleza y como categoría cultural. Finalizo con los aspectos de los nahuales que aparecen en la literatura nahua.

El segundo capítulo se centra en las palabras y en las definiciones para referir al nahual: hechicero, adivino, mago, brujo y nigromante; los nahuales como diablos y hacedores del mal. Después viene el desarrollo con base en una selección de ejemplos de la narrativa tradicional nahua de nahuales en los pueblos que circundan el Popocatepetl y el Iztacihuatl, así como algunos casos de Milpa Alta y Morelos.

El tercer capítulo está dedicado al entorno ecológico-cultural y a la naturaleza del nahual. Inicío con una breve presentación de lo que los cosmólogos contemporáneos han aportado sobre el tema; luego viene una propuesta sobre el nahual que es formado y no heredado. Recorro al caso de la naturaleza del nahual entre los milpaltecos. Introduzco la parte de la transformación de los nahuales y las opciones para conseguirlo, así como la socialización de su quehacer e incluyo para cerrar, la particularidad de la enculturación indígena.

El cuarto capítulo versa sobre los lugares típicos o especiales de los nahuales. Inicio ubicando los tipos de lugares, los espacios y los niveles de los nahuales. Posteriormente desarrollo los sitios naturales, rituales y cotidianos de los nahuales en cada región elegida: Milpa Alta y la zona de los volcanes; la Sierra Norte de Puebla, en concreto el municipio de Cuetzalan; el Sur de Veracruz, desde la Laguna de Catemaco hasta la Sierra de Santa Martha y Cosoleacaque.

En la segunda parte presento una introducción sobre la interculturalidad y las categorías contemporáneas que se han utilizado para describir y contextualizar las relaciones entre varios grupos étnicos y mestizos en las diferentes regiones de México.

En el quinto capítulo recupero lo que he registrado antes y durante la presente investigación con respecto a la función social o comunitaria del nahual y a su experiencia en el rito curativo y en el papel de médico tradicional. Trata del saber y las recomendaciones generales sobre la salud, la alimentación y el modo de vida. La relevancia del altar como escudo y como procesador de magia; el ser en acción y su seguridad; los aspectos más relevantes del rito curativo: la invocación, la ofrenda, el procedimiento, el tratamiento y el amuleto.

El sexto capítulo responde al caso etnográfico de Milpa Alta. Primero presento las fuentes típicas milpaltecas que hablan sobre la memoria histórica, la oralidad y la identidad. Luego introduzco la voz de los nahuales contemporáneos y sus enseñanzas o lecciones ya organizadas por etapas o por niveles para conducir el nahual de las personas, tanto de los indígenas nahuas y no nahuas como de los mestizos: la vida contigua; las máscaras y sus nombres; la curación del ombligo; la preparación de los sueños; el sueño a través de las posiciones de los *huitziltzilin*; el proceder del Ocelote emplumado; el salto de la serpiente y los relatos de otro nahual.

El séptimo capítulo corresponde al contexto intercultural de *Cuetzalan*. Inicio caracterizando algunos aspectos importantes de su cultura y de su lengua. Desarrollo sus relatos sobre el origen de los nahuas, los totonacos y otros seres antropomorfos. Analizo la concepción serrana del nahual, el *ocuilli* y el *amo cuali*; para el caso de las entidades totonacas: el *xtapalane*, el rayo y el fuego. Los líderes culturales con rasgos nahuales y sus opciones reivindicativas: el caso de los Papantla, su rito y sus ofrendas.

El octavo capítulo trata el contexto intercultural del Sur de Veracruz. Para iniciar me adentro en el asunto del ambiente propicio para la tradición de nahuales o brujos. Después agrego cómo son los nahuales de la región, las particularidades del nahual y del brujo; la influencia de las congregaciones de Catemaco y su misa negra; los líderes con una personalidad de tipo nahual: Santos Cruz (en el plano espiritual) y Sergio Santiago (en el plano sociopolítico); la música tradicional como herramienta ritual.

## PRIMERA PARTE

### ETNOHISTORIA Y NAHUALLOTL

Los nahuas y los otros pueblos originarios incluidos en esta tesis han atraído a decenas de investigadores de México, Norteamérica, Europa, Sudamérica y Japón, entre otros, que han desarrollado a lo largo de décadas importantes estudios arqueológicos y etnológicos avanzados, tanto dentro como fuera de sus propios países. México más que cualquier excepción, ha sido un imán para numerosos científicos sociales de todo el mundo, los cuales no sólo se presentan por temporadas o para estancias de investigación, cientos de ellos ya se han establecido también desde hace décadas en este país y han dedicado sus vidas al estudio y al registro de las culturas de México.

Pero en materia etnohistórica en México dichos estudios y registros iniciaron desde el siglo XVI. Misioneros y estudiosos como Duran, Sahagún, Andrés de Olmos, Ruiz de Alarcón, Torquemada, etc., mencionan distintas prácticas mágicas y técnicas espirituales que son de mucho valor para la conformación de una tipología sobre los nahuales, pero también la información histórica, el discurso oral y las creencias populares aportan muchas variantes y hacen más elásticas las definiciones. La misma iconografía, la escultura, la cerámica y los códices nos permiten ver que esto estaba muy extendido en todo el territorio nacional. Las tradiciones de nahuales implican una forma de ser, de conocer, de ver y de sentir el entorno. Es una forma de mimetizarse, de socializar, de entrar a la colectividad o salir de ella. En el ámbito de la guerra el nahual se desborda en múltiples opciones con que cuenta la fauna mesoamericana.<sup>1</sup> Todo guerrerismo<sup>2</sup> supone una cultura sobre los nahuales, una actitud de conocimiento y adquisición de rasgos animales, una entrega o disposición al final de la propia vida. Las fuentes mencionan guerreros águila, jaguar, puma, búho, garza,

---

<sup>1</sup> Algunos nahuales milpaltecos y serranos opinan que el uso de animales de la fauna de los territorios en que viven y los circundantes les permiten establecer variaciones en cuanto a su conocimiento sobre la fauna y el uso cultural que se le da al nahual.

<sup>2</sup> Me refiero a la cultura de los guerreros o al bagaje cultural que adquieren los pueblos con una amplia experiencia en las acciones bélicas que depende de una tradición de guerreros.

coyote, serpiente, murciélago, etc., animales acuáticos, terrestres, aves y reptiles, de acuerdo también a la ecología regional o local. Otras fuerzas naturales como la lluvia, la niebla, la nube, el fuego, el rayo, el viento, etc., también fueron y son materia de cambio para los nahuales.

En varios documentos los frailes describen con admiración las aptitudes literarias de las culturas recién conquistadas y los profesionales que escribían-pintando:

[...] todo lo tenían escrito y pintado en grandes papeles, con cuenta de años, meses y días en que habían acontecido. Tenían escritas en esas pinturas sus leyes y ordenanzas, sus padrones, etc. Todo con mucho orden y concierto. De lo cual había excelentísimos historiadores que, con esas pinturas, componían historias amplísimas de sus antepasados.<sup>3</sup>

Sobre esto mismo, Bernardino de Sahagún registra la siguiente frase: *Intlil, intlapal in huehuetque* (esto dejaron escrito o pintado o por memoria los antiguos),<sup>4</sup> aunque como ha aclarado otro estudioso de los *Huehuetlahtolli* como S. Díaz Cíntora, dicha referencia no debe interpretarse como antigua, sino como la de los abuelos, los mayores o los sabios de la comunidad, porque apenas pasaron algunos años entre la vigencia, la invasión y la recopilación de ese discurso filosófico y pedagógico.<sup>5</sup> Volviendo a Sahagún, menciona que la metáfora sirvió para referir las leyes y costumbres que dejaron los ancestros de los nahuas en los territorios que éstos ocuparon. Y cuando no se cumplía se decía: *Macamo polihuiz in intlil, intlapal in huehuetque*. Que se traduce como: “No conviene que se pierdan las costumbres que dejaron los antiguos”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, t. I, México, Porrúa, 2006, XLVII+339 p.: XXXI.

<sup>4</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, T. II, México, Conaculta, 2002, 979 p.: 684.

<sup>5</sup> Vid Salvador Díaz Cíntora, *Huehuetlahtolli. Libro sexto del Códice Florentino*, México, Coord. de Humanidades/UNAM, 1995, 136 p.

<sup>6</sup> Sahagún B., *Historia general de las cosas. . .*, *op. cit.*, p. 684.

## CAPÍTULO 1

### LOS NAHUALES EN LAS FUENTES HISTÓRICAS

#### 1.1. Casos emblemáticos en los siglos XV y XVI

La historia etnológica de México cuenta con numerosos casos cruciales sobre nahuales, mencionaré sólo algunos que considero ejemplos suficientes, excepcionales e ilustrativos sobre la temática que en adelante expondré. En tiempos todavía precolombinos, el tlatoani de Coyoacan, *Tzutzuma*, vio amenazado su poder nahual al ser confrontado por *Ahuizotl*, quien no atendió la advertencia de aquel sobre las intenciones del gobernante mexica de canalizar el agua del manantial de *Huitzilopochco* y llevarla hasta *Tenochtitlan*. Como el coyoacano no respaldó los planes de sus oponentes mexicas, *Ahuizotl* lo mandó ejecutar. Cuando sus guerreros llegan a la morada de *Tzutzuma*, se encontraron con uno de sus nahuales, según narra Tezozómoc:

Entrando dentro, vieron y hallaron en su trono y silla una muy poderosa águila, que cobraron gran espanto los mexicanos reculando atrás: tornaron a ver el águila, y hallaron en su silleta un poderoso tigre: los mexicanos más espantados de eso, volvieron a mirarse los unos a los otros; tornaron a ver tercera vez y vieron una muy grande culebra temerosa que echaba mucho humo por las narices: los mexicanos más espantados de esto, volvieron a verle; y hallaron un gran fuego que las llamas de él salían hasta la portada del palacio.<sup>7</sup>

Posteriormente, en tiempos de los primeros contactos y confrontaciones con los invasores europeos, Hernán Cortés es sorprendido o asustado, menciona en sus *Relaciones*, porque algunos de los miembros de la guardia personal de *Motecuhzoma* se convertían de una cosa en otra, de humano a ave, de humano a felino, de un animal en otro, etc., o los atuendos altamente artísticos y naturalistas de los *mexicah* lo impresionaron tanto que pensó que realmente eran hombres que se volvían animales.

Otro caso significativo se presenta en tierras altas mayas, rumbo al Pacífico, cuando Pedro de Alvarado y sus soldados medievales se enfrentan con el jefe de guerreros

---

<sup>7</sup> Tezozómoc, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 559.

cakchikeles, *Tecum Umam*, quedando estupefactos, porque *Tecum* podía suspenderse largas distancias y arrojarse desde las ramas o los peñascos y caer sorpresivamente sobre sus enemigos. Además de sus extraordinarias dotes guerreras, que obligó a los invasores a organizar varias expediciones punitivas para lograr vencer a los grupos guerreros que capitaneaba *Tecum*. Cuando lograron asesinarlo, Alvarado pidió que le acercaran su cuerpo, incluso quiso conservarlo para estudiarlo detenidamente, porque dicho personaje emplumado presentaba distintos tipos de plumas preciosas y no eran parte de un atuendo, según relató el mismo Alvarado, estaban incrustadas o salían de su cuerpo. Ese contexto fantástico al interior de la selva maya colocó a los soldados europeos frente a un guerrero que se nahualeaba<sup>8</sup> en ave y al parecer, falleció sin recobrar por completo su aspecto físico humano.<sup>9</sup>

El primer aspecto a destacar con base en las descripciones anteriores, la primera del siglo XV y las otras el siglo XVI, es que los nahuales aparecen ligados a los grupos gobernantes o pertenecen a las agrupaciones guerreras. *Tzutzuma* (Coyoacán) era el gobernante y no sólo se valió de sus nahuales-animales, también recurrió a la principal fuerza natural de la magia: el fuego. Los guerreros que formaban la guardia de *Motecuhzoma* según Cortés, podían transformarse, incluso cambiar de animal y el caso de *Tecum Uman* en tierras mayas resulta más peculiar, porque se mencionan a detalle sus facultades guerreras y su particularidad como nahual. Los casos dos y tres mencionados nos remiten a nahuales antropomorfos, no sólo por las características físicas, sino por su posición erecta, ya que eran guerreros-nahuales, lo que también nos obliga a considerar otro tipo de nahual-animal, ya que por lo común ha prevalecido la interpretación del humano que se vuelve animal adquiriendo su posición al actuar o caminar, o que toma las dimensiones del ser que adopta.

En los procesos de indios idólatras y hechiceros del siglo XVI es descrita la capacidad del brujo o nahual como adivino, como visionario del futuro, que puede advertir a las personas sobre su destino, anticiparse a las catástrofes naturales, predecir la suerte de

---

<sup>8</sup> Es la forma en que refieren los nahuales milpaltecos y serranos la transformación. Nahualearse es pasar a su forma animal o la práctica de la transformación.

<sup>9</sup> Vid Adrián Recinos, comp., *Crónicas Indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, pp. 71-94: (Títulos de la casa de *Ixquin-Nehaib*, señora del territorio de *Otzoya*).

un gobernante y hasta anunciar la decadencia de una cultura o el fin de toda una civilización como la *Anahuacah*.<sup>10</sup>

El asunto del transformismo o las posibilidades transfigurativas de los humanos no parecía algo completamente ajeno o nuevo para los misioneros y los soldados europeos, ya que en la Europa medieval, distintos personajes fueron perseguidos y ultimados por considerarlos capaces de manejar ciertas técnicas mágicas que les permitirían volverse aves, animales fieros u otros seres monstruosos que era imposible describir o identificar. Tanto el tratamiento del tema como la situación de los practicantes, eran cosas señaladas como brujería, superchería o herejía, todas condenables. Aunque es una ironía de la cultura de la religión, dirían los católicos, pero de entre sus filas salieron sus principales oponentes, personajes perseguidos y señalados como practicantes de la magia y propagadores de conocimientos alternativos o que diferían de las doctrinas cristianas.<sup>11</sup>

En el siglo XVI, en la Nueva España el clérigo Pedro Ruiz Calderón fue objeto de escándalo y de un enjuiciamiento por parte de la “Santa Inquisición”. A este personaje se le acusó de servirse del poder de la tele transportación (podía ir y venir de España valiéndose de la fuerza de su mente), podía volverse invisible, lograba que cualquier mujer se sometiera a su voluntad (un maestro seductor), fue un gran adivino y atinaba cualquier asunto sobre el futuro y para colmo, adivinaba también los escondites de las pertenencias y tesoros de los indígenas.<sup>12</sup> Ruiz Calderón fue denunciado por el secretario del Santo Oficio y su caso fue llevado por el controvertido primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga; no se iba a permitir un mal ejemplo como éste ante los ojos de los recién evangelizados indígenas de México. El proceso se ejecutó en 1540 y en la exposición se destacaron otros asuntos: Calderón explicó cómo había llegado al Infierno. Dijo que junto con un grupo de compañeros ingresó a una caverna y descendieron. Que todos los exploradores murieron sin mencionar las causas y que él sobrevivió, que logró caminar 3 mil leguas hasta el averno, donde Satanás le enseñó los secretos de la magia negra y la alquimia; que le obsequió varios libros y le enseñó un lenguaje cifrado que sólo él podía

---

<sup>10</sup> Sobre las predicciones y su significado se tienen distintos ejemplos expuestos en distintas tradiciones orales nahuas del centro del país, las cuales podemos encontrar en los *Cantares mexicanos* y en las recopilaciones de literatura y poesía nahuatl de Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, ver bibliografía.

<sup>11</sup> Tanto en la historia europea como en la mesoamericana, y desde siglos antes para el caso europeo, los más acérrimos oponentes a las doctrinas y a las ideas de los católicos solían ser sacerdotes o gente formada en sus propias instituciones. En ese sentido refiero lo irónico, porque parece injusto mientras puede ser justo.

<sup>12</sup> Véase el reciente libro de John Chuchiak, *The Inquisition in New Spain 1536-1820*, EEUU, 2012.

interpretar. Afirmó que el diablo le firmó uno de los libros que le regaló. Cuando sus pertenencias fueron confiscadas por el Santo Oficio encontraron: un manual para realizar exorcismos, una guía para describir tesoros y el volumen *Secretos maravillosos de la magia natural y cabalística del Pequeño Alberto*, de la autoría de Alberto Magno. Su principal habilidad era la de seducir mujeres, a quienes sorprendía haciéndose invisible y apareciendo en sus recamaras. Se presentó como testigo el conquistador Gil González de Benavides, quien constató sus facultades mágicas, ya que el misionero se había destacado como “ubicador de tesoros”, por lo que había hecho fama y muchas personas solían contratarlo en la Nueva España, a las que les cobraba fuertes cantidades. Aunque el vulgo esperaba una pena grave o fatal, Zumárraga lo exoneró y solamente aplicó el destierro, que volviera a España y que no oficiara misa en dos años.

John Chuchiak es muy quisquilloso y cuestiona la posibilidad de ser sometido del mago Ruiz Calderón, junto al panorama general de los brujos y magos que fueron enjuiciados por el Santo Oficio, a quienes se les solicitaba hacer demostraciones sobre sus facultades y la negativa de la mayoría de ellos era interpretada como su imposibilidad o su impostura, por lo que finalmente eran tachados de mentirosos o charlatanes que engañaban a la gente.<sup>13</sup> Argumenta Chuchiak que por qué si era tan poderoso R. Calderón, no huyó o se hizo invisible para esquivar a los agentes de la Inquisición. Pero el punto está otra vez como en el caso de los nahuales, en que el personaje seguramente no consideraba malas o negables sus facultades y sus procedimientos. No se dice cuánto tiempo fue perseguido o señalado, ni qué **empresa** de supuesto ajusticiamiento se **emprendió** para conseguir su captura. Además no recibió pena capital o condena a la hoguera como Giordano Bruno, así que probablemente Zumárraga lo vio como un mal comportamiento o un simple desvarío que luego de un jalón de orejas se corregiría y volvería a la normalidad que supone el hábito. Fray Juan de Zumárraga fue parcial, así le convino, porque si se hubiera tratado de una bruja o un nahual indígena como el ultimado *Ome tochtli* de Texcoco, entonces Ruiz Calderón hubiera terminado en una hoguera en la Alameda Central de la capital de la Nueva España.

---

<sup>13</sup> Es importante destacar, como lo refiere John Chuchiak, que algunos misioneros e inquisidores dudaban del poder de los magos que eran capturados. Argumentaban que si era posible su captura se debía al poder limitado de éstos o porque dicho poder se basaba en una falsa ilusión generada sobre la gente.

Los aspectos que vale la pena comentar con respecto al asunto de los nahuales, es que el personaje no esté hablando del demonio,<sup>14</sup> quizás se trataba de un sabio que vivía en un profundo sistema de cavernas, no se dice si dicho descenso lo hizo aquí o en España, al parecer por los libros, si es que el sabio se los otorgó al procesado, fue en Europa. Ruiz Calderón habrá usado el nombre de Satanás para proteger la identidad del sabio o del mago, aun a riesgo de ser tachado de perverso por buscar a un personaje siniestro y recibir de él enseñanzas malévolas, condenadas por el Santo Oficio. Lo que sorprende son las dotes del clérigo y de ser un personaje hasta cierto punto público, pero lo que hay que señalar para concluir, es que estos temas y este tipo de humanos existieron y su conocimiento no era exclusivo de los alquimistas o de los magos, también los sacerdotes católicos los conocían y tampoco sería un asunto exclusivo de los nahuales indígenas.

## 1.2. La raíces “nahua” y “nahual” en los vocabularios y diccionarios del siglo XVI

En los diccionarios y vocabularios del siglo XVI se encuentran decenas de palabras que parten de la raíz *nahualli* y se complementan con otras partículas adjetivales y formas verbales, y que con distintos sentidos refuerzan la naturaleza del nahual, su comportamiento social y su contexto cultural, tanto en aspectos que describen actividades ventajosas, abusivas o instintivas, como otras, que partiendo o apoyándose en la raíz *nahua*, denotan grandeza, habilidad o conductas ejemplares en el desarrollo civilizatorio y en el pensamiento jurídico que da mayor certeza y estabilidad a una cultura y a una sociedad.

Tanto en el vocabulario de fray Alonso de Molina (1ª ed. en 1569)<sup>15</sup> como en el Diccionario de Rémi Siméon (1ª ed. en francés en 1885),<sup>16</sup> encontramos palabras como: *nahual-pilli*, señor de los lapidarios cuya fiesta se celebraba a mediados del mes de teotleco. *Nahual-caqui*, adivinar, intuir los engaños, las intenciones de alguien. *Nahual-chihua*, sustraer, hurtar, llevarse una cosa con habilidad, con engaño. *Nahual-huica*, llevar a alguien con precaución y secretamente. *Nahual-icuiloa*, cifrar, escribir con cifras. *Nahual-itoa*, expresarse con astucia para engañar, seducir. *Nahual-l-acaquiliztli*, acción de espiar, de acechar, de escuchar. *Nahuallachia*, espiar, acechar, mirar escondiéndose. *Nahual-l-*

---

<sup>14</sup> El personaje con el que se encuentra Calderón en la profundidad del sistema de cavernas.

<sup>15</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla, Gobierno del estado, 1976, 380+21 p.

<sup>16</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2002, 783 p.

*achializtli*, espionaje. *Nahual-l-azotla*, amar a alguien con disimulo. *Nahual-poloa*, conducir, atraer a alguien hacia un lugar para hacerle daño; dañar con habilidad. *Nahual-tequilia*, preparar, tender trampas, hacer caer a alguien. *Nahual-tia*, esconderse; *nicnonahual-tia*, ponerse en la sombra.

Véase ahora el contraste con las palabras que sólo llevan al inicio la raíz nahua: *nahua-tequi*, abrazar. *Nahua-ti*, hablar alto, si se dice de un instrumento o de una campana (tener un sonido fuerte). *Nahua-tia*, citar a alguien, enviar algo, pedir un permiso. *Nahua-tile*, honrado, autorizado, que observa la ley. *Nahua-tillaza*, derogar, revocar una ley. *Nahua-tillalia*, promulgar leyes, dictar, establecer. *Nahua-tilli*, ley, regla, precepto, conveniencia, deber, obligación; *nonahua-til*, mi orden, mi deber, mi estado natural. *Nahua-tilmati*, someterse, recibir órdenes, obedecer. *Nahua-tilxelo*, modificar, suavizar la ley, aplicarla con atenuantes. *Nahua-titeua*, expresar a alguien su última voluntad y partir o morir. *Nahua-tini*, que da un sonido claro y preciso. *Nahua-tl*, que suena bien, que produce un buen sonido; sagaz, astuto, hábil. *Nahua-tlalia*, informarse disimuladamente, preguntar, inquirir con habilidad.

#### CAMPOS SEMÁNTICOS DE LAS VOCES NAHUALLI Y NAHUA

<i>Naua</i>	Danzar tomados de la mano, ir en cadencia.	<i>Nahua-que</i>	Que está cerca.
<i>Nauac</i>	Cerca, en sitio próximo	<i>Nahua-tequi</i>	Abrazarse.
<i>Nahua-laua</i>	Ridiculizar a alguien, reírse de sus defectos.	<i>Nahua-ti. Amocenca ninahuati.</i>	Hablar alto. Bajar la voz.
<i>Nahual-calaqui</i>	Entrar secretamente, con precaución en alguna parte.	<i>Nahua-tia</i>	Pedir o acordar un permiso, citar a alguien.
<i>Nahual-caqui</i>	Adivinar, intuir los engaños, las intenciones de alguien.	<i>Nahua-tile</i>	Honrado, autorizado, que observa la ley.
<i>Nahual-chiua</i>	Sustraer, hurtar, llevarse una cosa con habilidad.	<i>Nahua-tilia</i>	Decir que no está en casa cuando sí lo está. Negarse.
<i>Nahual-cui</i>	Robar con ingenio o con astucia.	<i>Nahua-tillaza</i>	Derogar, revocar una ley.
<i>Nahual-cuilia</i>	Despojar a alguien de una cosa con astucia.	<i>Nahua-tillalia</i>	Dictar, establecer, promulgar leyes.
<i>Nahual-huica</i>	Conducir a alguien con precaución o en secreto.	<i>Nahua-tilli</i>	Ley, regla, precepto, constitución, conveniencia, deber, obligación, etc.
<i>Nahual-icuiloa</i>	Cifrar, escribir con cifras.	<i>Nahua-tilmati</i>	Someterse, recibir órdenes.
<i>Nahual-yollalia</i>	Asegurar, alentar a alguien con habilidad.	<i>Nahua-tiltepana</i>	Dictar, promulgar leyes.

<i>Nahual-itoa</i>	Expresarse con astucia para engañar o seducir.	<i>Nahua-tiltica</i>	Por orden, con sanción, por disposición.
<i>Nahual-iua</i>	Enviar a alguien en secreto a alguna parte.	<i>Nahua-titeua</i>	Expresar a alguien su última voluntad y partir o morir.
<i>Nahual-lacaqui</i>	Escuchar espiando, prestar oídos secretamente.	<i>Nahua-tini</i>	Sonoro, que da un sonido claro y preciso. [Lengua eufónica].
<i>Nahual-lachiani</i>	Espía.	<i>Nahua-tl</i>	Que suena bien, que produce un buen sonido. Sagaz, astuto, hábil.
<i>Nahual-lazotla</i>	Amar a alguien con disimulo. “Amante”.	<i>Nahua-tlalia</i>	Preguntar, inquirir con habilidad. [Sacar la sopa].
<i>Nahual-latia</i>	Escondarse para espiar o para hacer daño.	<i>Nauh</i>	Usado como abreviación de nauí, cuatro.
<i>Nahual-mictia</i>	Conducir a alguien sigilosamente para matarlo.	<i>Nauh-campa</i>	Cuatro rumbos.
<i>Nahual-notza</i>	Llamar a alguien con precaución.	<i>Nauh-ilhuítl, ye nauh-yopan</i>	Cuatro días, hace cuatro días.
<i>Nahual-quixtia</i>	Alejar o rechazar a alguien.	<i>Nauh-tetl</i>	Forma de medida para objetos gruesos o redondos.
<i>Nahual-tequilia</i>	Preparar, tender trampas.	<i>Nauh-tlamantli</i>	Cuatro objetos o partes.
<i>Nahual-tia</i>	Escondarse.	<i>Nauh-tlan</i>	Cuarto lugar o lugar de cuatro.
		<i>Nauh-xiuhtica</i>	A lo largo de 4 años o 4 años después.

<p>El primer campo denota una construcción lingüística más antigua, más instintiva o ligada a la astucia y a la sobrevivencia. El pasado de los nahuas como el de la mayoría de los pueblos es de nómadas y guerreros. Se advierten algunos conceptos y conductas en general como: secreto, apropiarse de los objetos ajenos, engaño, estar cerca. Todos ellos denotan el significado de la raíz <i>nahua</i> (cerca) porque implican una acción sobre alguien más. En general se trata de espiar, acechar, hacer las cosas con precaución, salirse con la suya engañando o anticipándose. Cuestiones todas muy nahuales.</p>	<p>El segundo campo que regularmente prescinde del sufijo “<i>t</i>”, refiere todo lo contrario, o sea, una conducta ejemplar, el discurso de la normatividad, aunque también significa negación y también se traslada hasta la raíz <i>nahual</i>. Aunque la mayoría podemos ubicarlos alrededor del término <i>nahuatilli</i> “ley, orden, deber”, es interesante el concepto de autonegación como en el ejemplo: “No estoy en casa” (<i>nahuatilia</i>) y el de “transmitir su última voluntad antes de morir” (<i>nahuatiteua</i>). Otra parte que resalta de este campo es donde refiere a la lengua nahua como de sonido claro y armonioso, se celebra contar con una oralidad eufónica.</p>
---	--

El objeto de mostrar y establecer ciertas relaciones entre ambos campos semánticos radica primero en la diversidad de verbos que suponen distintas prácticas y conductas y que parten de la raíz *nahual* o *nahualli* y *nahua*. Todas ellas presentan un significado que alude al significante cultural del nahual. El nahual tiene que ser astuto, hábil, precavido; a veces: oculto, discreto, conducirse como espía; otras veces: peligroso, mentiroso, burlón, metiche, agresivo, etc. No intento forzar el campo para justificar los términos con los que

probablemente se ubicaba a muchos tipos de personas en el México antiguo, sino evidenciar que la mayor parte de estas palabras que inician su composición gramatical con la raíz *nahual*, refieren aspectos que son claves para definir tanto al nahual precolombino como al nahual del siglo XXI. Como lo hacía notar en el cuadro de comentarios luego de las listas con los campos semánticos, en todos las composiciones en donde se complementa la palabra *nahual* con distintos tipos de verbos, resalta el concepto implícito de “lo que está cerca, el o lo que se acerca”, es decir, la voz *nahual* como una acción que se ejerce sobre alguien más o sobre algún lugar, para: engañar, despojar, alejar, espiar, ingresar, trazar en clave, ridiculizar, poner trampas, etc. Un nahual, un brujo, un guía de tradición suelen recurrir a estas conductas sin que las consideren perversas, no parece ser un asunto para atizar la dicotomía bondad/maldad, ya que los recopiladores de las lenguas indígenas interpretaron y definieron a su manera. Más bien lo que me interesa resaltar es que el nahual suele recurrir a ciertas artimañas y pruebas, de las cuales los iniciados, los curiosos y hasta algunos despistados van a ser víctimas o pasantes de distintas etapas.<sup>17</sup> Hasta cierto punto es un juego cambiar el lenguaje y forzar la salida y el regreso a la normalidad, es un método de enseñanza de su tradición que se vale de sinsentidos, de supuestos, de mentiras y de cambios en las reglas.

Por otra parte, los antiguos “lingüistas” nahuas debieron tener sus razones gramaticales y lexicográficas (tomando en cuenta los avances en la ideografía de los códices) para conformar o aumentar los campos semánticos de la raíces: *nahual* y *nahua*. Lo que es más interesante es el distanciamiento conceptual aparente entre los dos campos a partir de una letra más, el sufijo “*l* o *lli*”. De cualquier manera, hay acercamientos o regresos que más que intencionales, nos muestran la flexibilidad de la lengua y la estrategia discursiva de la negación, la complicación, la acústica y la numeración. Que va de la ley a lo oculto, o de lo secreto al deber, o de la burla a la obligación, o de las reglas a las trampas, cómo usando raíces tan parecidas se generaron palabras con significado en rubros tan distintos. Esto podía generar mucho ruido o confusión entre no especialistas o entre la gente

---

<sup>17</sup> Cada etapa tiene sus periodos crudos o incómodos para todos los iniciados, por lo que se dice entre los guías o maestros que se tienen que superar varias etapas; no se puede avanzar hasta que se supera cada reto o hasta que el iniciado ha madurado en cada nivel del proceso. Véase también Mircea Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001.

que no estuviera ligada a ninguno de los dos sectores que se infieren de dichos campos: el de gobierno e instituciones y el de las tradiciones de nahuales, magos o brujos, incluidos en ocasiones entre los grupos opositores, disidentes o escuelas que practican métodos distintos a los establecidos por los señoríos centrales o por los grupos dominantes.

Así, la similitud léxica y el diferendo conceptual no parecen una casualidad, sino una estrategia discursiva que marca la diferencia entre una tradición cultural y el lenguaje del poder establecido con su ley y su orden. Los maestros nahuas de la lengua al servicio de los *tlatocan* (consejos de gobierno) supieron encuadrar el terreno social de la lengua mediante la diferenciación de los significados y mediante la reconfiguración de las voces y los contenidos tradicionales. ¿Por qué no recurrieron a otra raíz para desarrollar el mismo campo semántico de la ley o la norma? Sin duda, el peso e inclusive el respeto por las formas tradicionales tuvieron algo que ver. No sólo conservar la costumbre en cuanto al uso de la raíz nahual sería útil, sino también sus significados seguirían vigentes en los contextos naturales y en la interrelación con otros pueblos nahua-hablantes y de otras culturas, que practicasen otros modelos de desarrollo socio-económico y contaran con otro tipo de organización política. Ambos campos son banderas de presentación y consolidación cultural de nahuas y otros pueblos que cuentan con estructuras lingüísticas similares, en donde se reafirma un legado tradicional valorado y compartido y un sistema político y jurídico sustantivo y trascendente.

Es importante destacar el segundo conjunto de palabras citadas arriba que parten de la raíz nahua, las cuales en su mayoría construyen conceptos que denotan otra etapa de la civilización nahua, incluso un mayor desarrollo del pensamiento jurídico, ya que muestran formas lingüísticas sobre la ley, la estabilidad, la regla, la obediencia, el respeto, etc., y aspectos relacionados con éstos; y por otro lado, en términos fonológicos, se utiliza la palabra nahua con sufijos que indican claridad, armonía, buen sonido, y cabe resaltar algunas definiciones como: sagaz, astuto, hábil (*náhuatl*), mi estado natural (*nonahuatil*). Así, tanto en su forma *nahualli* como en la forma *nahua*, encontramos conceptos apremiantes para conformar una caracterización cultural y natural del nahual, el cual representa mucho de lo que el propio nahua es y ha sido históricamente y mucho de lo que sus palabras significan etimológicamente. La herencia nahua de los nahuales hace factible la persistencia de su conocimiento, su posibilidad no viene sola ni responde a la inercia ante

la imposición de otra religión y otra cultura, sino que se asume y se identifica como una tradición que puede continuar, porque las condiciones naturales (territorio y fauna), biológicas (condición humana y transformación) y culturales (campesinado y curandería) lo permiten. Aunque no nos detendremos aquí para reconstruir su sentido, sino que abundaré en él apoyado en la propia narrativa tradicional (capítulo 2) y en la cosmología, que es lo que los pueblos nos han legado sobre los nahuales y lo que se plasmó en los discursos filosóficos sobre el origen, la vida y el ser temporal y mortal. Así mismo, después de adentrarnos en lo que han escrito los nahuas contemporáneos y en lo que se filosofó en el tiempo precolombino –según registraron misioneros y cronistas-, entraremos en los últimos detalles gramaticales y morfológicos de la palabra *nahualli*, que cobra más sentido si se derivó de la palabra que nombra a una tradición o a un modelo sociocultural: *nahuallotl* (A. de Molina), o *nahuallacayotl* (nahuas milpaltecos).

En una de sus principales obras, *Medicina y magia*, G. Aguirre Beltrán menciona los elementos constitutivos del nahual (los cuales obtiene de B. de Sahagún) con base en la tradición nahua mexicana y fundamentando parte del contexto socio-cultural del nahual con su nacimiento y su carga temporal, como se hacía con ayuda del *tonalpohualli*. Así, A. Beltrán señala: 1) su gestación es insólita; 2) nace bajo el signo de *ce quiahuitl* (uno lluvia); 3) es sacerdote del dios de la lluvia; 4) adquiere gran sabiduría mágica; 5) se transporta al *Tlalocan*, sitio de la abundancia del agua y los mantenimientos; 6) regula la precipitación pluvial y, con ello, la obtención de buenas o malas cosechas; 7) exige el sacrificio de sangre: símbolo de la lluvia; 8) se transforma en fiera [animal]; jaguar, perro, guajolote, etc., o mujer fantasma; 9) castiga a los remisos e innovadores con hambres, enfermedad y muerte; 10) sufre en su persona las acciones ejercidas sobre su forma animal.

Sobre estos elementos constitutivos del nahual es importante aclarar que todas aquellas personas nacidas en *ce quiahuitl* podrían desarrollar las características del nahual independientemente de que fuesen hijos de curanderos, nahuales o hayan nacido y crecido dentro de los núcleos gobernantes; por lo tanto, el grupo de los nahuales en la mayoría de las épocas sería más amplio o numeroso de lo que se ha pensado. Si a esto agregamos que a todos los seres humanos les son inmanentes las cualidades físicas y culturales para desarrollar su nahual-animal, las posibilidades son mayores y las colectividades de nahuales también, pero como pasa con otras tradiciones, la cantidad depende de la perseverancia, la

dedicación y la disciplina de sus practicantes, en concreto, de la calidad de los iniciados y los continuadores de los conocimientos de cada contexto histórico-cultural nahual.

Por último, con respecto a los términos mencionados al inicio de este apartado, con los que fueron referidos los nahuales o sus aptitudes, es importante resaltar que la contextualización histórica más acorde para su caracterización en términos generales sería la de la brujería, pero en el sentido más original o antiguo del término, sobre todo en cuanto a la historicidad de la religión cristiana se refiere, ya que en la etapa conocida como cristianismo primitivo no se interpretó como maléfica o anti-religiosa, sino como una religión de lo natural, o incluso como la etapa antigua del cristianismo y también como otra religión de la antigüedad. Lo que se infiere aquí es otro procedimiento y otro tipo de connotaciones correspondientes a un conocimiento mágico, químico, físico-humano y natural distinto, de aquellos primeros tiempos del cristianismo. Aunque también cabe recordar que ciertos contenidos de la brujería han sido recurrentes a lo largo de la historia no sólo de la Europa occidental, sino de otras regiones y culturas del mundo, incluidas las mesoamericanas.

En la *La ciudad de Dios*, San Agustín habló de dioses ciertos, inciertos y escogidos. Recuerda que cuando los antiguos hablaban de “teología natural”, mencionaban lo físico y lo material, que eran temas estudiados y comentados por los filósofos; los temas civiles los trataba el pueblo y lo mítico, los poetas. Recupera parte sustancial de lo que dijeron los filósofos:

[...] qué sean los dioses, de qué género y calidad, desde qué tiempo proceden, si son *ab aeterno*, si constan de fuego como creyó Heráclito, si de números, como Pitágoras; si de átomos, como Epicuro, y otros, más acomodados entre paredes [escuelas], que en el trato humano y en la conversación social.<sup>18</sup>

Cabe resaltar lo que se advierte en estas palabras de San Agustín y otras que presenta en el apartado sobre los dioses, que a pesar de pertenecer al Alto clero, en todo momento sigue cuestionando el papel desconfiable de aquellos que se encierran entre cuatro paredes para filosofar o tratar temas, lejos de las personas y del diálogo público, así como de la autenticidad de los dioses. Él mismo agrega que de aceptarse su existencia,

---

<sup>18</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1992, 625 p.: 134. (Primera versión en español, Madrid: 1614. Obra inspirada en la historia de Roma tras ser invadida y destruida por las tropas de Alarico en el año 410 d.C. Inicia la obra en el año 412, la divide en 22 capítulos y la termina en el 426).

tendría que reconocerse que: “La madre de todos los dioses es la tierra, porque han sido pensados y nombrados por humanos que viven en ella”.<sup>19</sup> Y más adelante vuelve a insistir: “¿Qué argumento hay que concluya con más evidencia a favor de los que sostienen que todos estos dioses fueron hombres?”.<sup>20</sup> Para situarnos en la relevancia que los temas que he venido exponiendo y que seguiré mencionando en el desarrollo de éste trabajo, tuvo desde los tiempos de San Agustín y que mantuvo una línea en la forma de conocer y de interpretar de los religiosos católicos, presento también lo que este padre retomó de Varrón, quien escribió 24 libros sobre los hombres, los lugares, los tiempos y las cosas (seis en cada tema), y en particular en materia “divina”, 16, de los cuales tres referían a los hombres: 1) De los pontífices, 2) De los augures o adivinos y 3) De los 15 varones que atendían las funciones sagradas. El asunto que trató de señalar, es que 4 siglos después de la muerte de Cristo, se hable en estos términos de las cosas divinas, y se dediquen partes centrales a personajes como los augures o adivinos, así como a los especialistas rituales.

Los misioneros interesados y aplicados al estudio de las religiones y culturas mesoamericanas, nombraron complejos culturales que creyeron similares a los casos históricos de la brujería, y no parecían equivocados, en tanto la forma en que están nombrando corresponde a la de la religión antigua, que no es precisamente la que señaló y persiguió a brujos y brujas, sino quizás la que destacó, usó y guardó celosamente gran parte de su conocimiento, que con el paso de los siglos se manifestó con más discreción y se presentó públicamente reinterpretado y ritualmente simplificado. Hay que agregar que los mesoamericanos no tenían un nivel de contacto, interferencia y confrontación social, cultural y político como el del Oriente Medio, donde surge el cristianismo, a la par de otras religiones, y en constante roce con otras culturas y otros sistemas de creencias más antiguos como el budismo, el mazdeísmo y el egipcio, por mencionar algunos. En Mesoamérica los contactos y sus variaciones quedarán entre mesoamericanos y a lo más entre americanos, suponiendo y aceptando la relación con otras culturas del continente, aunque siguiendo los flujos naturales humanos como el que se ha establecido en torno al tronco lingüístico yuto-nahua, y otros con menos pruebas evidentes, pero no ausentes como las del Sur de América

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>20</sup> *Ibid.*

con las del Centro y parte de Norteamérica, si consideramos a México en la zona intermedia del continente.

Por otra parte, es pertinente reconocer que los misioneros en su papel de etnógrafos representan la máxima autoridad cultural y religiosa que en aquellos momentos va a nombrar y a interpretar la cultura indígena ante la sociedad mestiza y novohispana nacientes, y la forma común de nombrar aquellos aspectos que consideraron al margen del teísmo, aunque no como enemigos del catolicismo, sino como un lastre para el proceso evangelizador que estaba por venir, es de brujerías o supercherías, por lo que la forma más común de nombrar a dichos personajes hasta nuestros días, sean hombres o mujeres, es: los brujos. No oímos decir ni solemos leer: los magos, los hechiceros, los adivinos ni los chamanes. Así la nahualidad de los nahuas y otros mesoamericanos vista por lo misioneros como brujería, es un sistema de conocimientos, prácticas mágicas y creencias, que es percibido dentro de una religión de carácter antiguo, primigenio o naturalista, no animista o panteísta, sino un sistema naturalista que integra a las fuerzas naturales y a los seres en un mismo modelo cultural y cósmico. Si los misioneros eran los más indicados y aceptados para describirlos, los nahuales no quedarían necesariamente como los malos o los enemigos, finalmente ni ellos ni los macehuales nahuas u otros pueblos invitaron a los europeos a morar en el *Anahuac*, el punto está en que “el saber y el proceder” de los nahuales y médicos tradicionales referido como brujería sugiere una religión antigua y natural, a la manera en que se definía en los primeros tiempos del cristianismo, tomando en cuenta que los misioneros católicos adquirieron un conocimiento histórico basado en las fuentes europeas y mediterráneas clásicas.

No está de más comentar lo que señala Andrés Medina con respecto a las posibilidades o la fuerza del nahual, lo cual “se adquiere con la edad y el prestigio, y se advierte en aquellas personas con temperamento enérgico”.<sup>21</sup> En el sacerdote-gobernante o en el nahual-tlatoani encontramos un personaje multifacético: un *Quetzalcoatl* (nahua-tolteca), un *Pakal* (maya), un Ocho Venado Garra de Jaguar (mixteco), una *Malinalxochitl* (nahua-tlahuica). Los que vio Cortés pudieron ser guerreros nahuales que se encargaban de proteger a uno de los gobernantes más importantes del México prehispánico. Aun con su maldad, su pose, sus mercenarios, su fuerza bélica y su armamento pesado, Hernán Cortés

---

<sup>21</sup> Medina, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana. . .”, *op. cit.*, p. 101.

se sintió amenazado por esas aves y felinos humanos. No le gusto lo que vio y seguramente eran mucho más que simples alucinaciones; *Cuitlahuac* –quizás acompañado de muchos de esos nahuales emplumados– expulsó a los agresores después de la matanza en la celebración de *Toxcatl*, episodio que tuvo como desenlace la gran pena del conquistador y que se selló en el discurso histórico oficial con un día y un lugar controvertidos: “Árbol de la Noche Triste”, en *Popotla*<sup>22</sup>, rumbo a *Tlacopan*.

El radio de acción de un gobernante, de un héroe o de un político podía ampliarse a través de las tradiciones de nahuales, es decir, en su capacidad de adquirir los atributos de los animales, de comportarse como otros seres y valerse de distintas fuerzas naturales está la posibilidad de perpetuarse en el poder o en la historia, hacer prevalecer una tradición y trascender.

### ***1.3. Origen étnico del concepto nahualli***

Los misioneros del siglo XVI ubicaron un “dios” huasteco como el dios brujo o principal de ellos y que los *tenochca* nombraban *Nahualpilli*, pero como he advertido en un par de artículos en los seminarios del IIA, el nombre de este numen no incluye la palabra *teotl*, y tampoco nadie aporta el nombre en la lengua *teneek* (ahora huasteco). Aunque no es la única adopción de esa cultura del Noreste del país, ya que también se ha identificado del mismo origen al “dios” *Xipe Totec* (nuestro señor el descarnado), quien tampoco muestra la palabra *teotl*. Los profesores de lengua náhuatl y algunos estudiosos indígenas con los que he charlado al respecto no traducen *teotl* como dios, sino como un cimiento, un camino de piedra, una guía, una base cultural, una raíz firme o por su consistencia, trascendente. Tanto Clavijero como Sahagún mencionan a *Nahualpilli* como dios de los lapidarios cuya fiesta se celebraba a mediados de la veintena de *Teotleco*.

Aguirre Beltrán destaca la composición de *Nahualpilli*, como derivado de *naua* (sabiduría, ciencia, magia) y *pilli* (jefe, principal, grande), y entonces lo traduce como: mago en jefe, principal hechicero o gran nagual; y agrega que este personaje gozaba de enorme prestigio en los pueblos del Anáhuac en general, porque tanto el numen como el sacerdote que utilizaba la investidura eran reconocidos.<sup>23</sup> Una observación crucial que hace

---

<sup>22</sup> En la narrativa popular dicho pasaje histórico es recordado y nombrado “Noche de la Victoria”.

<sup>23</sup> Véase Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia*, op. cit., p. 98.

A. Beltrán y que nos haría suponer el definitivo origen huasteco de *Nahualpilli*, es que por la importancia del numen, dado su conocimiento sobre los fenómenos atmosféricos y su magia sobre el agua, en particular, sobre las lluvias, los guerreros de la Triple Federación de Anáhuac decidieron hacer la guerra a los *teneek*, para despojarlos del dios mago y hechicero.

Dicho numen, mago del agua celeste, contaba con una majestuosa escultura de piedra, que los *tenochca* llevaron hasta *Tenochtitlan*, según A. Beltrán, para que desde ahí “[...] ejerciera sus prodigiosas actividades”.<sup>24</sup> Él mismo menciona que el gran nahual, *Nahualpilli*, compartiría atributos con la deidad interregional de las aguas, *Tlaloc*: que considera, el viejo dios jaguar de las culturas madres. Se incrementaría así la eficacia de la deidad antigua. Aunque se integra a las estructuras simbólicas aztecas, Sahagún aclara que *Nahualpilli* no perdió su aspecto. Él lo percibe vestido como un cuexteca, con cabello enmarañado que le cuelga, desgreñado y con división en medio, con un escudo de oro en la frente, un zarcillo de oro y un báculo de pluma. Y lo más importante, no perdería sus atributos sobrehumanos, ya que como aparece en uno de los Cantares de los Dioses que el fraile recogió y Seler tradujo, el sacerdote invoca a Gran Nagual y le solicita que active la hechicería sobre la lluvia. Sobre esta continuidad comentaré que en ningún lado dice cómo hicieron los nahuas *tenochca* para conocer la forma en que podría utilizarse o activarse la fuerza de *Nahualpilli*, para lo cual tengo dos hipótesis: 1) Que los tenochcas no sólo se llevaban a los númenes, también se llevarían a los sabios o sacerdotes *teneek* que dominaran ese conocimiento, el cual incluso era expresado en otra lengua, por lo cual fue necesario un traductor; 2) que existía desde el México precolombino un lenguaje universal de los nahuales o de la brujería pagana, que hizo posible la adquisición y la utilización de númenes ajenos dentro de la propia comunidad, con los mismos o con otros efectos.

En el capítulo tres regresaré a los atributos de *Nahualpilli* y del nahual, cuando trate de la naturaleza de estos, ahora es importante mencionar que para las “altas civilizaciones agrícolas”, este personaje cobró mayor importancia debido a su papel de generador o manipulador de las aguas. Sin cultura o conocimiento y aseguramiento del agua, no habría cultura del maíz y de todos los demás cultivos necesarios para la alimentación de los mesoamericanos. Las fuentes nos proporcionan cierto origen de *Nahualpilli*, quien

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

inspiraría a los nahuas a aprehender dicha tradición y de la cual los brujos adoptarían tanto la imagen como las facultades por las que el propio numen fue caracterizado; además, sin reparar aun en el proceso de articulación de *Nahualpilli* con los sabios del clima o los temperos nahuas, los diversos autores hablan de “sacerdotes” que recurren a los atributos sobrenaturales de *Nahualpilli*, lo que supondría también la institucionalización de dicho sistema de prácticas naturalistas y por ende la formación de especialistas en el tema. Así, los brujos y nahuales también adoptan la indumentaria fachosa de la deidad, el cabello enmarañado y greñado, escudo y zarcillo de oro, sandalias rojas en tono de sangre, etc.

Un personaje mítico que también lleva ese nombre o su sentido por duplicación del prefijo, es *Nanahuaton*, hijo adoptivo (nahual formado) de *Piltzintecutli* y *Xochiquetzal*, y hermano de *Xochipilli*, asunto que refiere A. Garibay dentro del “Mito genésico del mundo”; sus verdaderos padres fueron *Itzpapalotl* (mariposa de obsidiana) y *Cuzcamiauh*, de quienes se dice: “[...] tomaban cuerpo y figura humana cuando bien les parecía”.<sup>25</sup> Aunque parece ser otra versión de la creación del sol y de la luna por *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl*, por lo que sigue, es importante resaltar que el nombre es similar o refiere el mismo personaje, con la única variante en la terminación (ton y tzin), pero con la misma raíz “nanahua”. Explica el mito que cuando los dioses habían de hacer el sol, hacían penitencia ellos y muchos más para ser ellos mismos el sol. Hacían ofrendas de perlas preciosas, incienso y otras cosas muy ricas a tres grandes dioses que estaban encargados de esa creación. *Nanahuatl* era pobre y no tenía nada que ofrecer, pero practicaba el autosacrificio y ofrecía lo que podía. Se congregó con sus hermanos y le dedicaron una hoguera grande a los dioses, los cuales le dijeron que se metiera y él sería el sol. Sin titubear *Nanahuaton* se arrojó y su hazaña es descrita así: “[...] se arrojó al fuego por arte mágica, en que él era bien sabio, y se fue entonces al infierno [acaso el *Tamoanchan*] y de ahí trajo muchas piezas ricas y fue escogido por sol”.<sup>26</sup> Hay que notar que la reduplicación de la raíz “na”, aparece en el nombre del personaje y es la única partícula que se utiliza para componer la denominación gramatical del astro: *tona*. Si *Nanahuatzin* es para los nahuas y muchos otros mesoamericanos el sol, entonces *tona* puede estar refiriendo al sol como “nuestra luz, nuestro calor”, vapor que quema o energía. Y como se hace en el mito y en la

---

<sup>25</sup> Ángel M. Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1985, 159 p.: 109.

<sup>26</sup> *Ibid.*

literatura, señalemos que los nahuas advierten una lección de humildad y merecimiento en la acción, en la magia y en el sacrificio de *Nanahuatl*.

Un último aspecto clave que rescataré de la excelente síntesis que Aguirre Beltrán nos dejó desde 1963, es el que se refiere al aspecto nahual de las deidades, ya que él destaca que una de las manifestaciones comunes de estas era precisamente la de ser o tener un animal: jaguar, búho, águila, lagarto o monstruo.<sup>27</sup> Es decir, los dioses también se presentan como poseedores de un nahual-animal, también se nahualean. Para tal afirmación, Aguirre Beltrán se basa en la literatura nahua y maya. En el primer caso destaca una contienda entre *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca*, recuperada en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en donde el primero vence al segundo, el cual se transforma en felino para escapar, o para morir sólo como animal; en el segundo refiere uno de los pasajes del *Popol Vuh*, en donde los Quiché se enfrentan con las tribus enemigas, a las cuales tratan de engañar seduciendo a sus dioses enviando bellas doncellas y en donde el narrador utiliza la frase: “[...] lo que querían las tribus era que las doncellas fueran violadas por los naguales de *Tohil*”.<sup>28</sup> En el texto de Ángel Garibay, quien también se basa en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. . ., apunta que *Tezcatlipoca* podía tomar la forma de mono y hablar por la espalda, y que otras veces era ave y golpeaba chocando sus alas para despertar a las personas y darles un mensaje, que según se dice, consistía en solicitarles sacrificios.<sup>29</sup>

Aunque la propuesta sobre el origen huasteco de tales aspectos nahuales es contundente, no la consideraría única, sino más persistente que otras, como para imponerse y encontrar viable su ejecución. Porque tanto en los registros de otras culturas igual de sorprendentes y distantes, como la de los mayas, los zapotecos o los mixtecos, por nombrar algunas, como en la propia génesis (nomadismo de cientos de años- conocimiento profundo de brujerías, así como de biología y ecología) de los nahuas, encontramos sistemas, estructuras religiosas y pasajes míticos que nos remiten a diversas tradiciones nahualistas, cuyas particularidades mencionaré más adelante.

El nahual también solía y suele hacer la labor de tiempere, siguiendo la interpretación de Aguirre Beltrán con respecto a la carga calendárica del personaje, podemos rescatar lo que

---

<sup>27</sup> Beltrán Aguirre, *Medicina y magia*. . ., *op. cit.*, p. 100.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Garibay, Ángel, *Teogonía e historia*. . ., *op. cit.*, p. 112.

Bodil Christensen apuntó sobre el *Teciuhltlazque*, que puede traducirse como: el que rechaza el granizo. Sahagún dijo que estos personajes ataja-nubes movían sus manos y recitaban conjuros para alejar o desvanecer las nubes.<sup>30</sup> Las nubes de granizo eran su especialidad porque causaban mayores daños a las cosechas. Este autor menciona que en los valles cercanos a los volcanes, como el de Toluca, el de Amecameca y el de Texcoco, abundaban estos personajes e incluso varios pueblos contaban con más de diez especialistas, según consta en archivos parroquiales y municipales, ya que por su importancia, eran contratados para cuidar cosechas y encerrar nubes o rechazar granizadas. Da el nombre de un granicero de la municipalidad de Texcoco, Domingo Mireles, quien aparece en varios documentos comprometido con distintos pueblos, desde Texcoco hasta Chiconcuac, por su efectividad le pagaban en 1935 hasta 25 o 30 pesos. Con los brazos extendidos, la oz en una mano y en voz alta mandaba a las nubes a que sucumbieran ante el señor de la tierra: a las cuatro paredes (para encerrarlas), a los cuatro vientos (para que soplarán con el mismo objeto), a los cuatro dioses (de en medio y abajo), para que según Domingo, la nube se alejará o se destruyera porque él le pedía a Dios que así se lo mandase.<sup>31</sup>

Lo anterior nos permite conocer la importancia del trabajo y la fuerza del *Teciuhltlazque*, así como parte del rito contra el granizo, y sobre todo la actualidad, porque de la primera mitad del siglo XX es la fuente etnológica y hoy en día es un tema recurrente entre los nahuas que habitan los mismos pueblos de los volcanes referidos por Christensen.

En Tecomitl, Milpa Alta, también se dice que una faceta del nahual es la del tiempero y que heredan algunos instrumentos de madera con los que “trabajan las nubes”, entre ellos un bastón que recuerda el báculo de serpiente en forma de rayo, objeto ritual que ha sido localizado en distintas zonas arqueológicas del centro de México y en los sitios arqueológicos de los volcanes, los cuales se verán en el capítulo 4.

#### ***1.4. Nahualli como naturaleza y como categoría***

Hasta aquí he recurrido a los términos que los primeros misioneros utilizaron para calificar o nombrar al nahual, sin profundizar en lo que ellos mismos fueron ampliando del tema, en

---

<sup>30</sup> Sahagún, Historia General de las cosas de la Nueva España, T. II, Libro Séptimo, Cap. VII, *apud* Bodil Christensen, “Los Graniceros”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, T. 18, México, 1962, p. 87.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 90 y 94.

la medida en que dedicaron mayor parte de su labor etnográfica a ejemplificar y caracterizar a esos personajes. Como había expresado anteriormente, aunado a los cinco conceptos frecuentes para designar al nahual, la serie de palabras relacionadas que inician con la palabra *nahualli* o *nahual*, en general, lo que se puede inferir del conjunto, nos remite a una discreción, un ocultamiento, una habilidad para conducirse cautelosamente, con sigilo, a una actitud de auto-aseguramiento, de astucia, de hábitos para la sobrevivencia de algo o de alguien. Y la mayoría de dichos términos sugieren un contexto histórico remoto, nómada o en donde prevalecía el modo de vida de la cacería y la recolección, lo cual tampoco es menos en términos de lingüística histórica, porque todas esas formas lingüísticas suponen algún tipo de enseñanza o práctica del dominio común de todas aquellas familias o grupos que dependiesen de la caza-recolección.

Lo que intento construir en términos históricos es un soporte del propio concepto *nahua* y *nahualli* como una de las bases gramaticales más consistentes y recurrentes entre los propios nahuas. La propia palabra “nahua” de ¿dónde viene? Desde cuándo comenzaron a identificarse con este nombre, que no sólo refiere a una cultura y a una lengua, sino a un tipo de gente, a una forma de ser, de vivir y de conducirse en éste mundo. *Na* puede interpretarse fácilmente como madre (*nantli*)<sup>32</sup>, a su vez puede interpretarse como energía, luz, calor, ya que es la misma partícula con que se forman las palabras *tonatiuh* y *tonalli*; son conocidas muchas abreviaciones y composiciones de su uso, y *hua*, nos indica principalmente pertenencia, así, pensaríamos en los nahuas o el náhuatl como “el que tiene madre o los que tienen madre”, aunque en la lógica dualista de los creadores y los mantenedores, los indígenas y los mexicaneros suelen referirse a la tierra como nuestra madre-padre tierra, y en veces al sol como nuestro padre-madre sol, tal como los refieren quechuas y aymaras en Perú, Bolivia y en Ecuador; todos los humanos, los mamíferos y la mayoría de las especies los tienen, aunque el asunto aquí son los orígenes culturales del término y sus implicaciones pedagógicas. Antes de seguir en esto, es importante mencionar que esta denominación también podría referirse al *nahua* como humano o como ser existente, es decir, que tiene madre biológica, lo que también pudo haber sido una forma generalizada de nombrar a los humanos en esta parte del continente si consideramos la antigüedad y la hegemonía de esta lengua y esta cultura (véase el tronco yuto-nahua o

---

<sup>32</sup> También se traduce como matriz. Remi-Siméon, *op. cit.*, p. 303.

azteca). También los nahuas como la mayoría de los pueblos originarios de América se refieren a la tierra o al planeta como su Madre, tomando en cuenta que la que los alimenta con sus productos es ella a través del cordón umbilical que los une con su madre-biológica. Aunque algunas descalificaciones a este respecto no son suficientes para desviar nuestra atención, sobre todo las que se sitúan en el campo cósmico, porque no conocían el mundo entero ni tenían la perspectiva de un astronauta que ha visto a la tierra completa fuera de la atmósfera, ni podían hacer una consulta geográfica por la red de internet, pero sí pensaron en la madre tierra como el lugar en el que se apoyaba físicamente todo lo que estuvo al alcance de su vista y bajo sus pasos y canoas durante milenios en los recorridos continentales, si eso que llaman “madre tierra” es lo que sostiene a los ríos, lo mares, la montañas, lo lagos, los bosques y todo lo que hay en ellos, entonces no estarían equivocados.

Por otro lado, el término nahua también es interpretado por los nahuatlahtos de Milpa Alta como “el que tiene o domina los cuatro elementos” que todo humano que se adentra en la nahualidad debe contener: el saber, el sentimiento, la visión y la espiritualidad. Cada uno de estos con las connotaciones específicas de cada tradición del nahual y agregando las posibilidades con base en un modelo de cuerpos sobrepuestos o paralelos: cuerpo físico, cuerpo intelectual, cuerpo emocional y cuerpo espiritual. Con respecto a la palabra nahua *nahui* y la raíz *na*, en los vocabularios del siglo XVI y en los dialectos actuales encontramos las referencias a cuatro cosas o a cuatro lugares como napan o Nautla, pero el principal detalle que voy a resaltar es que la palabra *nahui* sí se usó y se usa con la partícula *na* refiriéndose a cuatro objetos o elementos y el sufijo *hua* como posesivo, lo que nos permite traducirlo como nos muestran los nahuales y los nahuatlahtos momoxcas: el que posee los cuatro elementos, o sea, el nahual. Y aquí trato de persuadir a mis colegas antropólogos, etnólogos y demás exponentes de las ciencias sociales a que no sólo pensemos en el nahual como el que se transforma en animal, que no es la única condición de cambio, quizás la más popular, pero las condiciones de cambio más importantes y las más frecuentes son las de las fuerzas naturales (climáticas o meteorológicas), y los principales fundamentos son los de las tradiciones y los procesos histórico-culturales que las sustentan; pensemos en el nahual como el que conoce y ejerce al menos cuatro elementos cruciales, que pueden ser más y utilizados de distintas maneras

de acuerdo a cada tradición nahual: la totonaca, la nahua y la popoluca, pero a fin de cuentas es un individuo que responde a una tradición de la cual depende y en la cual fundamenta su origen y su situación. Y en dicha tradición no hay un solo sabio nahua o de otra cultura indígena, hay varios con distintas áreas de dominio o especializados en distintos aspectos de la tradición. La fortaleza y la riqueza del conocimiento del nahual se alimenta de esa diversidad y es así como se reconoce, incluso aunque no sean afines o no se simpaticen, los conocimientos de los otros nahuales son necesarios y complementarios.

El principal origen cultural que voy a abordar y que prevalece hasta nuestros días (el culto cristiano con una imagen masculina no logró desplazar al de la mujer madre) es el de la madre y en mayor instancia el de la mujer, como máxima fuerza o razón de ser de los nahuas y en general, de los pueblos originarios de México. B. de Sahagún también registró, que se designaba con el nombre de *Tonantzin* a la diosa de la procreación, a la *Cihuacoatl*, lo cual es relevante para el caso que tratamos si consideramos que *coatl* (la serpiente) suele ser una representación de la tierra y que la concepción de la mujer serpiente, lleva implícito el papel de esta como ser que continúa la vida humana y que se renueva cada determinado tiempo mudando de piel. Para los nahuas es fundamental la madre no sólo como continuadora de la especie, sino como protectora, educadora, dadora del cariño y responsable de la alimentación del pueblo. Así que al igual que otras culturas que la circundan, pero con especial énfasis, los nahuas se refieren a sí mismos como “los que tienen madre”, biológica y bióticamente hablando, es decir, también los que la tienen para vivir (territorio) y trabajar (tierra de labranza), lo cual hasta la actualidad ha resultado una estructura básica tanto en el parentesco como en las cuestiones religiosas y de poder, tanto entre los indígenas como entre los mestizos. Si consideramos esta estructura como una de las estructuras gramaticales primigenias, no está de más decir que los demás conceptos que parten de esa raíz abundan sobre la naturaleza del nahua como humano y sobre todo, del que tuvo que adquirir desde la etapa histórica del nomadismo, ciertas destrezas y habilidades que le permitieran subsistir, rodeados de una fauna mayor, agresiva y letal, y ante el acecho constante de otros pueblos guerreros y cazadores.

### ***1.5. Aspectos de los nahuales en la literatura nahua***

Para conservar cierta objetividad en el contenido del presente trabajo, expondré a continuación lo que los propios frailes y los cronistas castellanos escribieron sobre los conceptos con los que ellos mismos relacionaron la personalidad, el legado y la actividad de los nahuales. Tratándose de nahuales o nahuales, ellos pensaron en cosas de brujos, de magos, hechiceros, adivinos, nigromantes y es así como los identificaré en los textos y los presentaré aquí. En los índices temáticos y onomásticos hay referencias múltiples o más casos, en general ubicados como supersticiones, en donde encontré otras cuestiones relevantes. Este apartado servirá como antecedente inmediato al capítulo que trata del origen de los conceptos y características atribuidas al nahual y de sus definiciones.

Desde el preclásico mesoamericano, la mayoría de los pueblos originarios contaron con especialistas rituales, sacerdotes nahuales o brujos, y al finalizar el posclásico, en el siglo XVI en que llegan los conquistadores europeos a las costas de Anáhuac, en todas las regiones existen pueblos famosos por sus tradiciones de brujos o por dedicarse públicamente a la magia y a la medicina tradicional. Como menciona el mismo Durán, Moctezuma quería saber sobre los próximos visitantes extranjeros, por lo cual recurrió a los pueblos de brujos; para enterarse u obtener información creíble, solicitaba imágenes que ya se producían en *Tenochtitlan*, pero no conforme con éstas, mandó traer las de *Malinalco*, cuyos tlacuilos le presentan una pintura antigua en donde aparecen hombres monstruosos o con deformaciones. De diversos rumbos le muestran hombres medio humanos y medio culebras. Llama a los de *Mixquic* y los de *Cuitlahuac* y también le aportan viejas pinturas que no le placen. Luego recurre a un viejo y destacado pintor de Xochimilco el cual le muestra una pintura de los conquistadores en donde se ven sus armaduras y sus barcos.<sup>33</sup> Moctezuma quería indagar si los sabios de algún pueblo sabían sobre la llegada de los europeos, si alguien había dicho algo al respecto.

No está de más comentar que *Malinalco* fue la capital militar de los mexicas y desde entonces se conoce como lugar de tradiciones guerreras y de nahuales y brujos, aunque en el tema que aquí nos ocupa el centro se desplazó a Chalma, en donde existe uno de los cultos más persistentes y uno de los peregrinajes más importantes del centro del país. En dicho lugar se concentran las peregrinaciones del Sur del D.F., del estado de México y de

---

<sup>33</sup> Vid Diego Durán, *Historia de las Indias. . .*, op. cit., p. XXXII.

Morelos, para visitar al Cristo quemado durante la Semana Santa. La Iglesia se construyó junto al *Tezcaoztoc* (cueva de los espejos), la cual refieren los nahuales de *Malinalco* actualmente como “el lugar en donde encontrarás tu luz entre las tinieblas”.<sup>34</sup> El Cristo quemado, según establece la tradición oral de los danzantes de Chalma, es el *Tezcatlipoca* negro, de ahí que el principal lugar sea “la cueva del espejo”.<sup>35</sup> Este Cristo ha resultado muy controvertido para la religión católica, ya que se volvió un patrón de los malhechores: rateros, asesinos, secuestradores, tratantes de personas, etcétera, que acuden a la par de justos a pedirle trabajo para todo el año. El Cristo de Chalma mudó en señor de los maleantes o de los criminales, los cuales incluso asisten armados de pistolas o filos a la peregrinación y a la Iglesia. Según relata Durán, *Malinalco* fue fundada por una hermana de *Huitzilopochtli*, *Malinalxochitl* y de ella tomó su nombre. Esta hermana del hombre-dios fue expulsada por sus mañas y sus brujerías. Fue gran bruja y hechicera, al tener un hijo le habló mal de su hermano para infundirle odio y cobrar venganza. *Copil* era el hijo de la gobernanta de *Malinalco* y fue de pueblo en pueblo para ponerlos en contra de *Huitzilopochtli*. Pero éste no cayó en la trampa, descubrió a *Copil* en *Tepetzinco* y persuadió a los mexicanos para que lo matasen y le entregaran su corazón, el cual sería una de las señales para reconocer el lugar ideal para la fundación de *Mexico-Tenochtitlan*. Y los mexicanos dijeron que en donde murió *Copil* nacieron las fuentes de agua caliente y desde entonces el lugar se nombró: *Acopilco*.

Cuando los españoles se acercaban más al centro de Anáhuac y Cortés envió el mensaje de que quería entrevistarse en persona con el gran tlatoani, Moctezuma mandó traer a todos los brujos y hechiceros a través de su secretario *Tlilancalqui*. El gobernante dijo que no quería que llegaran a la ciudad ni que le vieran la cara, y ordena:

[...] se me busque a todos los encantadores y hechiceros y a los que echan sueños y mandan a las culebras y a alacranes y a las arañas, para que los encanten y les echen sueño, y para que les muestren visiones y para que hagan a las sabandijas dichas que los piquen y se mueran. Y así he determinado enviar a Yautepec y a Oaxtepec y a Malinalco y a Tepuztlan, para que luego vengan todos los que de este oficio tratan y en ello son ejercitados, para que los maten y destruyan con sus encantamientos.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Tlacuilo Cuix López, (comunicación personal: danzas de *Malinalco*, 2000).

<sup>35</sup> El material del espejo corresponde con el que se usaba o se conocía en la época precolombina, que es de obsidiana, por lo que el reflejo no sería similar o fiel al ser u objeto expuesto, sino daría el aspecto de sombra.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 522.

El mismo secretario advierte a Moctezuma que ese tipo de ataques serán en vano si los invasores son dioses como algunos pensaron, pero Moctezuma revira diciendo que nada pierden con intentarlo. Probablemente no se percataron de que todo grupo invasor como aquel también llevaría consigo a sus propios brujos y magos, con sus propios demonios y alimañas, con sus propios métodos defensivos. Una vez que reunió a los brujos y hechiceros los mandó a *Cempoala* a ponerse a las órdenes de Cortés y mientras tanto intentan todos los medios mágicos contra él y sus huestes. Otras cosas que agrega antes no dichas es que los que tenían poder sobre los animales los mandasen a morderlos o a picarlos, y a los encantadores que les volvieran su corazón sin sentido. Todo esto es muy interesante, retomemos aquello de que les echasen el sueño y les dieran visiones estando despiertos, etc. Esto lo veremos más adelante en el capítulo de Milpa Alta, lo que se puede hacer con los sueños (propios y los que se mandan a otros). En el siguiente párrafo, relata cuando los brujos infiltrados vuelven con Moctezuma y le describen la ineficacia de sus artes y magias, que las visiones son ignoradas, que los insectos y alimañas son aplastados, que sus intentos fueron pocos y leves porque tenían centinelas que cuidaban el campamento toda la noche. Algo más que podemos destacar sobre las poblaciones reconocidas como semilleros de brujos (referidos arriba en Durán) son los que rodean la Sierra del *Tepozteco* que separa la capital de México del estado de Morelos, de donde se mencionan las principales cabeceras: *Yautepec*, *Oaxtepec*, *Tepoztlan* y más al poniente, *Malinalco*. A su vez, pueblos guerreros e identificados dentro de una de las tradiciones de nahuales que está presente actualmente en Milpa Alta: la tradición *Tlahuica*.

Del caso de *Cuitláhuac*, se menciona en fuentes orales y escritas que por su fama de brujos y hechiceros fueron reprendidos por la Triple Federación de Anáhuac hasta casi aniquilarlos o exterminarlos, ya que debido a su conocimiento su poder fue en aumento hasta constituir un verdadero desafío para el poder central. Asimismo se menciona que en tal comunidad se cometían todo tipo de atropellos, embrujos, maldades y desórdenes. Por otro lado, la tradición de nahuales estaría muy desarrollada aquí sobre todo en relación a la transformación, es decir, proliferaron ahí los brujos y guerreros nahuales. Su participación fue crucial en la guerra de conquista y sobre todo en el pasaje conocido como “La noche triste”, en donde *Cuitláhuac*, originario y gobernante de esa población y sus capitanes dirigieron a los mexicas para expulsar a los invasores hasta *Tlacopan* después del genocidio

de *Toxcatl*, episodio en donde perdieron todos los tesoros robados en *Tenochtitlan* y en donde el jefe conquistador lloró su derrota en compañía de la Malinche. Así, en general estos pueblos de brujos y guerreros nahuales parecían desdeñables, pero algunas veces imprescindibles.

Algo similar se ha expresado sobre los habitantes de Cholula en el siglo XVI, que eran un pueblo de brujos, nahuales y hechiceros, que de todos los rumbos acudían para solicitar sus servicios. Y todo lo que les achacaron se lo debían al mayor de los brujos, su numen principal, aunque no el único, *Quetzalcoatl*:

[...] a este ídolo tenían por abogado de las bubas y del mal del ojo y del romadizo y tos, donde en los mismos entremeses mezclaban palabras deprecativas a este ídolo, pidiéndole salud, y así todos los apasionados de estos males y enfermedades acudían con sus ofrendas y oraciones a este ídolo y templo.<sup>37</sup>

Es importante mencionar que la mayoría de los padecimientos referidos tienen relación con el agua, y debe tomarse en cuenta que *Quetzalcoatl* también fue una creación de los huastecos, cuyo origen se afirma se comprueba con los elementos de su atuendo: el gorro cónico, el pico de ave y al bastón en forma de caracol cortado. Las consecuencias tanto culturales como urbanas aparecen por todos lados, ya que los templos circulares, las rampas y ciertos tipos de grecas se han establecido como templos dedicados a *Quetzalcoatl*. Cuando habla de la fiesta de *Panquetzaliztli*, Durán afirma que en donde más se festejaba era en Cholula y en Tlaxcala: [...] era la gente más supersticiosa y agorera y hechicera que había en toda la tierra”.<sup>38</sup> Y más en particular agrega, la gente de *Malinalco*, de donde salían los brujos; quizás en donde se preparaban o adquirían gran parte de sus conocimientos.

Aparte de la cuestión de la ubicación geográfica de los pueblos de brujos, deseo destacar los indicios que ya se vienen presentando desde este capítulo sobre los monstruos, las deformaciones y las combinaciones de seres. Se habla de monstruos como de seres mitad humanos mitad serpientes, y en los relatos del segundo capítulo veremos la incidencia en estas características de los personajes. Y en lo que sigue nótese lo que los misioneros escriben y la forma en que interpretan, poniendo especial atención en lo que

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 285.

propuse en la introducción sobre el por qué considerar el conocimiento de los nahuales una tradición fenomenológica. En donde los fenómenos pueden percibirse a través de lo que se “muestra” y lo que “parece”.

Con respecto a las sustancias que hacen los brujos para tener visiones y tener poderes, señala Durán, que tanto los sacerdotes como ministros de los templos recogían alimañas y todas revueltas las quemaban en el brasero del dios de cada templo, después las revolían con ceniza y mucho tabaco (*picietl*, usado para “amortiguar las carnes y no sentir el trabajo”);<sup>39</sup> con todo esto preparaban un “ungüento endemoniado, hediondo y mortífero”.<sup>40</sup> Este mismo, lo mezclaban con *ololiuhqui* molido, que se untaba o se bebía para tener visiones o para emborracharse. A este le agregaban azotadores o gusanos negros con pelaje y tizne, lo ponían en unas jícaras como ofrenda de comida ante la escultura del numen. Dice que este tipo de ungüentos usan las brujas, pero que se debe tener precaución para no errar en la intención, porque si no se puede obtener una transformación que no es la esperada, como le sucedió –recuerda Durán de una fábula- al Asno de Oro, que quería ser ave y al elegir mal el recipiente, se tornó burro.

Por falsos, abusivos o errados, o por fallecer, los *tlatoanimeh* o los *tecuhtin* mandaban buscar nuevos astrólogos, adivinos, agoreros y profetas que tomasen el lugar de aquellos que eran ajusticiados o que morían. Tenían que mirar las estrellas de noche, hacer pronósticos sobre los cometas y prometer algunas calamidades: pestilencias, guerras, hambres y mortandades. Algunos tenían que adivinar la suerte de príncipes y grandes señores, cada uno “[. . .] según lo que entendía o lo que el diablo les daba a entender”.<sup>41</sup> Sorprende Durán cuando no entiende o no acepta los procedimientos de los sacerdotes o de los adivinos e inmediatamente juzga su actividad y sus predicciones como cosas del diablo.

La cuestión de la adivinación es expuesta por Francisco J. Clavijero 150 años después que Sahagún y Durán como el “Arte adivinatoria”. Ahí menciona que la distribución de los signos y caracteres, como de los días y los años, servía a los mexicanos para sus pronósticos supersticiosos. Con la lectura se prevenía:

[. . .] la buena o mala ventura de los niños por el signo en que habían nacido, y la felicidad o desgracia de los matrimonios, las guerras y otros sucesos por el día en que se emprendían o

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 471.

ejecutaban, para lo cual consideraban, no solamente el signo propio de cada día y de cada año, sino también el dominante en cada periodo de días o de años; porque el primer signo en cada periodo era dominante en todo él.<sup>42</sup>

Lo que se puede resaltar de la explicación que proporcionó Francisco Clavijero es que así como hay distintas cargas con base en el tipo de año y el numeral, es importante enfatizar el primer número y signo con que inicia cada trecena y cada periodo, los cuales serán dominantes durante todo el periodo.

Sobre los hechiceros y trampistas, dice Sahagún, que el brujo que de noche espanta a los hombres se llama *nahualli*, y chupa a los niños,<sup>43</sup> lo cual tiene vigencia en algunos pueblos nahuas y en otros grupos étnicos, en donde culpan a las brujas de chupar a los niños. En Milpa Alta, se dice que chupan el “piochi” de los bebés con una vara hueca que incrustan en la nuca, aunque el piochi o piocha se ubica en la parte superior del cráneo, pero para referirse a esa acción dicen “chupar el piochi”. El que se desempeñaba en este oficio, dice Sahagún que sabía todo tipo de hechizos, que la mayoría de las veces utilizaban astutamente, en su provecho y sin daño aparente sobre sus vecinos. Al que no hace daño Sahagún lo identifica como “curioso” y al que sí, como “maléfico y pestífero”, que hace daño a los cuerpos con sus hechizos y es encantador. El nahuatl astrólogo y nigromántico tenía cuenta con los días, meses y años, entendía bien el calendario. Entendido en los caracteres y con buena memoria sobre lo que representan, y con eso daba a entender lo venidero. Si el brujo no tenía habilidad como nigromántico se convertía en charlatán y engañaba a las personas o sólo les creaba ilusiones.

Por otro lado, el mismo Sahagún señala que el nahuatl o brujo que se transfigura en diversos animales tiene pacto con el demonio y por odio, desea la muerte de los demás y se vale de hechicerías y maleficios. Destaca también este tipo de brujo “por su pobreza” o por vivir en la miseria, por andrajoso y muerto de hambre.<sup>44</sup> Que los hechiceros trabajaban siempre de noche y que las hechiceras adoraban a la diosa *Toci*<sup>45</sup>(nuestra abuela), se

---

<sup>42</sup> Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1991, 595 p.: 180 y 181.

<sup>43</sup> Sahagún, Bernardino, *Historia de las cosas. . .*, op. cit., p. 877.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Palabras relacionadas gramaticalmente, de interés tanto en el ámbito agrícola como del quehacer nocturno son: *tocizuatl* (hoja verde de maíz) y *tozoa* (velar, pasar la noche). Ambas incluidas en el Diccionario de Remi Simeón.

llamaba así a “la madre de los dioses” (*Teteo innan*),<sup>46</sup> la cual contaba con un gran templo en *Tepeyacac* (cerro de la nariz), la fiesta de esta divinidad se celebraba el primer día del mes de *Ochpaniztli*. Esta veintena correspondía con ciertas variaciones en días y horas a los días del actual calendario: del 1 al 20 de septiembre. Se traduce como el “barrido o barrimiento de los caminos”. Michel Graulich señala que en esta veintena se celebraba a *Toci*, a *Teteo innan*, *Chicomecoatl* y a *Cinteotl*, entre otros. Las esculturas de estos númenes se revestían con pieles de desollados; se entregaban insignias (*tlahuiztin*) de reconocimiento o de ascenso a los guerreros; se sacrificaban prisioneros muertos a flechazos o arrojados desde lo alto de un mástil; se limpiaban y arreglaban los edificios y templos.<sup>47</sup>

Al respecto, otro estudioso de los calendarios precolombinos, Arturo Meza, realiza la siguiente descripción sobre la onceava veintena:

Ochpaniztli, el barrimiento de los caminos

Es la época en que *ehecatl*, el viento sopla con fuerza, además de barrer los campos, esparce las semillas que van a reposar durante el invierno, recibiendo la energía cósmica necesaria para germinar, cuando se inicie otra época de verdor.

La tierra entre en reposo y se cubre con una piel vieja y arrugada, convirtiéndose en *Tocih*, nuestra venerada abuela.

También la gente debe mantener limpios sus patios, las grandes plazas y su propio cuerpo.

Un ritual de limpieza y depuración social se lleva a cabo. La gente debe valorarse a sí misma para poder participar en la fiesta de *Tocih*, en el *Cihuapan*.

La época de verdor llegó a su fin y principia la época de frío y sequía.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua. . .*, op. cit., p. 711.

<sup>47</sup> Vid Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de la veintenenas*, México, INI, 1999, p. 50.

<sup>48</sup> Arturo Mesa Gutiérrez, *Calendario de México. Chicome Calli Xihuitl* (Año Siete Casa, 1993-1994), México, La Azteca, 1993, p. 9.

## CAPÍTULO 2

### LOS PASOS Y LAS FORMAS DEL NAHUAL

#### 2.1. Las definiciones del *nahualli* en la Colonia

El *nahualli* o nahual aparece en los principales vocabularios y diccionarios del siglo XVI al menos con cinco acepciones muy importantes y suficientes para sustentar bibliográficamente el presente apartado: nigromántico, brujo, hechicero, mago y adivino; y también con la palabra *nahuallotl*, referida como nigromancia, sortilegio, magia y encanto. Por ahora no me detendré en la composición gramatical de la palabra, que ha sido interpretada como revestimiento, disfraz o lo que está fuera o alrededor del cuerpo, partiendo de los radicales *ehua* o *ahua*.<sup>1</sup> Con base en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Ángel M. Garibay define al *nahualli* o *nanahualtin* como (magos en general), “[...] personas de quienes se supone un poder de bondad o maldad, pero fuera de lo normal”.<sup>2</sup> Cualquiera de los cinco conceptos solía usarse de acuerdo al tipo de nahual o a su caracterización y todos implicaron serios retos para la idiosincrasia católica-medieval de misioneros y cronistas en el siglo en que fueron hechas las recopilaciones lingüísticas que citaré más adelante. En mayor o menor medida, según el caso concreto de la cultura, pueblo y región intercultural de que se trate, los cinco conceptos aluden al quehacer o a la condición de los nahuales. Abordaré cada uno de ellos para señalar la relación que guardan con el mundo de los nahuales.

En la época en que llegaron a estas tierras otro tipo de aventureros, comparados con los conquistadores, estos al menos con vocación religiosa e interés cultural, esos personajes “siniestros”, incomprensibles, no catalogables, fueron definidos en términos generales como sigue: el adivino predice el futuro y descubre las cosas ocultas por medio de agujeros o sortilegios o por conjeturas, tratándose de enigmas puede acertar con lo que quieren decir;

---

<sup>1</sup> Vid Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, IIH-UNAM, 1967: 97.

<sup>2</sup> Ángel M. Garibay, *Teogonía e historia de los antiguos mexicanos*, México, Porrúa, 1985, p. 154.

el brujo se define comúnmente como un personaje supersticioso o embaucador, que tiene pacto con el diablo; la brujería se presenta como superstición y engaños en que cree el vulgo; hechicero, es el practicante del supersticioso arte de hechizar, lo cual antiguamente se describió como la privación de la salud o la vida de los otros, trastornar el juicio o causarle daño a alguien, en virtud de pacto hecho con el diablo y de ciertas confecciones y prácticas supersticiosas; la magia es el arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y maravillosas; la magia blanca o natural es la que por medio de causas naturales obra efectos que parecen sobrenaturales.

### **2.1.1. Hechicero o hechicera**

Ampliaré los conceptos con que fue identificado el nahual con algunos casos mencionados por Bernardino de Sahagún en el siglo XVI. El primero es el de hechizo, en el capítulo XXII, cuando habla de los consejos de los padres, o del principal o del señor, a los hijos o a los jóvenes, destaca lo siguiente:

No comerás ni beberás lo que te dieren, porque muchas veces dan hechizos en la comida y en la bebida. Algunas dellas dan hechizos en la comida o en la bebida para provocar a luxuria.<sup>3</sup>

Antes de dicho consejo, el padre o el señor están hablando de las buenas y de las malas mujeres y enseguida menciona el párrafo anterior, en donde alertan a la persona para que no coma ni beba alimentos que tienen ciertas sustancias para atontar o aumentar la libido; después agrega que las personas que caían en tales hechizos se volvían muy libidinosas y su vida se consumía aceleradamente hasta morir. En el mismo tono menciona que los que comían caliente la carne de la *mazacoatl* (serpiente venado), podían tener hasta cuatro o cinco mujeres y tener sexo con todas, con lo cual el amante se va secando o chupando y moría pronto. Actualmente entre los nahuas, mestizos y en los pueblos originarios en general, se dice que lo que se echa en la comida para hacer daño o hechizar va dirigido a alguien en particular, aunque la comida se cocine para muchas personas o en una fiesta. También es frecuente que la persona que sospecha algo y titubea para comerse un platillo dañado lo observe lleno de gusanos o advierta cómo se pudre justo antes de comerlo.

---

<sup>3</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, t. II, México, Conaculta, 2002, pp. 579-580.

En Sudamérica el hechicero presentaba una doble facultad, la de curar por medio de la succión del daño o del mal y a la inversa, la de aquel que mata aspirando la sangre de su víctima. Arriaga, en su tratado sobre *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), menciona que los *cauchus* “[...] se introducen en las casas esparciendo polvo hecho con huesos humanos”,<sup>4</sup> con el objeto de causar en sus ocupantes un sueño profundo. Tal como ha sugerido Aguirre Beltrán con respecto al papel defensor y reivindicador de la autonomía y de las tradiciones indígenas por parte del nahual, el *kharisiri* o vampiro aparece “[...] en medio de una crisis profunda de la sociedad indígena y de un movimiento de rechazo a la sociedad colonial”.<sup>5</sup> Los brujos advertían a las poblaciones indígenas sobre una posible salvación de las maldiciones, sólo si se oponían a la dominación española, hicieran penitencia y volvieran al culto de la huacas.<sup>6</sup>

### **2.1.2. El adivino (a)**

Este personaje parece más un bienhechor que un abusivo o un charlatán, ya que su papel principal era la lectura del destino con base en el calendario ritual conocido como la cuenta de los días o el libro de los destinos (*tonalamatl*), y el especialista encargado de su lectura era el *tonalpouhqui*, que Sahagún describe así: “sabe conocer la fortuna de los que nacen”.<sup>7</sup> Por lo general, la lectura se realizaba en los primeros días de nacido o de preferencia el día en que nacía, ya que cuatro días después debía ser bautizado con el nombre derivado de la lectura. La única maldad que podría hacer el lector, que no es menos, es que mintiera en la lectura y engañara a los familiares del niño y cayera sobre este un destino que no era el suyo, que fuera forzado a ser otra cosa o maldecido sin razón. La lectura no parece tan sencilla, el mismo Sahagún menciona que se tomaban en cuenta todos los elementos conocidos hasta hoy, como el momento del día en que había nacido, para que el lector ubicara el día, el numeral y el signo, luego estudiaría la trecena correspondiente para completar la carga y también sería importante el tipo de año y el número en que nació.<sup>8</sup> Lo que puedo agregar con base en los cálculos actuales, es que para los nahuales de Milpa Alta como para los mayas de Yucatán, de Chiapas y de Guatemala, sí es importante conocer

---

<sup>4</sup> José de Arriaga, Pablo, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Madrid, 1968, p. 209.

<sup>5</sup> Nathan Wachtel, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, México, FCE, 1997, p. 70.

<sup>6</sup> *Huaca*: lugar sagrado, objeto sagrado, entidad divina, etc.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 643.

algunos aspectos de nuestro día y signo de nacimiento, así como el nahual y el tonal de cada persona. Incluso muchos brujos y curanderos hacen preguntas y refieren aspectos que están relacionados con el mes, año o época en que nació cada persona, algunos lo hacen también a través del horóscopo occidental.

Otro adivino que rescata A. López Austin de Molina, es el *Tlaciuiqui* (astrólogo, estrellero),<sup>9</sup> que refiere la facultad adivinatoria del personaje, aunque hay que acentuar lo que advierte, que es un tipo de adivino que busca las cosas, siguiendo el significado de la voz nahua *cihuia*: buscar, pretender, perseguir. Es una forma de anticiparse a los sucesos futuros. Él mismo señala que otro concepto que parte de la misma raíz, *tlacihuiztli*, es traducido como “mensaje adivinatorio”, aunque se refiere en realidad a un lunar o una marca en el cuerpo, y es frecuente en distintas tradiciones la importancia de las señales o puntos del cuerpo como motivo del destino.

En la antropología de la religión y simbólica se ha interpretado la adivinación como un proceso en donde se recurre a los medios del ritual para revelar cosas ocultas a la percepción normal, como información: “[...] sobre acontecimientos futuros, fuentes de enfermedad, la identidad de los brujos, y de hecho, cualquier cosa que no pueda determinarse por medio de métodos de investigación profana”.<sup>10</sup> La adivinación se encuentra en la mayoría de las sociedades y adopta una gran variedad de formas, incluyendo los oráculos y el augurio. Los propósitos de la adivinación varían de acuerdo con los intereses de cada cultura. En algunas culturas africanas en las cuales la brujería es un factor importante de las relaciones sociales, la adivinación sirve esencialmente para identificar y prevenir las actividades de los brujos. “Cuando la adivinación busca la fuente de un infortunio suele proporcionar también la cura”.<sup>11</sup> Muchas ceremonias de adivinación se centran en el augurio, que es la interpretación de acontecimientos aleatorios. Pioneros de la antropología como Frazer o Tylor, se dedicaron primordialmente a las dimensiones intelectuales de la adivinación: ellos se preguntaron por qué esas ceremonias (no científicas) parecen tan reales para los pueblos primitivos.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> López Austin, A., “Cuarenta clases de magos. . .”, *op. cit.*, p. 101.

<sup>10</sup> Thomas, Barfield, *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI, 2007, p. 2.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>12</sup> Vid James, Frazer, *The Golden Bough*, 2 vols., Londrés, Mcmillan, 1890.

## Días del calendario y cargas especiales

Cipactli	Miquiztli	Ozomahtli	Cozacuauhtli
Ehecatl	Mazatl	Malinalli	Ollin
Calli	Tochtli	Acatl	Tecpatl
Cuetzpalli	Atl	Ocelotl	Quiahuitl
Coatl	Izcuintli	Cuauhtli	Xochitl

Con respecto a los días del calendario, aparecen en rojo los que corresponden a los animales, que son diez de ellos y los cuales se han interpretado como de especial importancia para los nahuales y para los humanos en general, porque al nacer en un día con signo animal, el nacido adquiriría las cualidades de éste. Los días están representados por signos tomados de la naturaleza e integrados con características propias como animales, objetos, elementos y fuerzas naturales. Ni el tipo ni el orden se consideran una casualidad o determinados azarosamente, todos tienen una lógica y sus implicaciones culturales, sociales y políticas. Haré una clasificación breve con base en el tipo de día: los animales o *yolcameh*, están aquellos de diferentes especies que después de vivir en el agua, emergieron para vivir sobre la tierra en forma de reptiles (*cipactli*, *cuetzpalli* y *coatl*), seres claves en la vida de los nahuales como símbolos del agua y de la lluvia; animales que andan en el campo o en la montaña o que viven en los árboles (*mazatl*, *tochtli*, *izcuintli*, *ozomahtli* y *ocelotl*), seres que aparecen frecuentemente en la cosmogonía, la naturaleza, la mitología y la narrativa tradicional; dos aves del género de las águilas (*cuauhtli* y *cozacuauhtli*), aves claves en los sucesos históricos, en las tradiciones guerreras y en los relatos sobre nahuales; entre los objetos y cosas que el ser humano utiliza (*calli* y *tecpatl*), peculiares ambos por tratarse de cargadores de año, uno como el genérico para los espacios urbanos en que habitan, moran o andan los humanos, el otro, como una herramienta y como un arma; dentro del género de los vegetales (*malinalli* y *acatl*), el primero de primer orden en la cosmopercepción indígena por la característica de enredarse, por girar y ascender o descender, el otro por ser día, cargador de año y símbolo central en las ataduras de años; como elementos abstractos (*miquiztli* y *ollin*), que refieren a la muerte y al movimiento; por último (*xochitl*), que también pertenece al grupo de la flora y se considera una cualidad que deben tener todos los demás signos, en la filosofía náhuatl se expresa que *xochitl* (flor)

alude al florecimiento en todos los órdenes de la existencia, distintas tradiciones orales nahuas expresan que si no se llega a florecer, será imposible dar frutos en la vida, usando florecer como sinónimo de maduración.

### **2.1.3. El mago (a)**

Según Mircea Eliade, la palabra es de origen medo y así se nombraba en dicha cultura a los sacerdotes. Su principal tarea fue presidir los sacrificios y exponer los cadáveres a las aves de rapiña y a las inclemencias de la intemperie. En el helenismo, los magos fueron considerados depositarios de una sabiduría oculta.<sup>13</sup> Este concepto es uno de los más sonados en las referencias que los cronistas y religiosos hacen de los sabios o sacerdotes nahuas e indígenas en general. Tendremos que despojarnos primero de la idea simplista o inmediata que los magos actuales ofrecen de la magia mediante el ilusionismo, ya que desde tiempos precolombinos, en el ámbito indígena ha prevalecido el precepto de que la magia es un proceso en donde se provocan reacciones o resultados que parecen sobrenaturales por medio de causas naturales, a través de la disposición, combinación o presentación ritual de ciertos elementos. Como propone M. Eliade en sus estudios sobre magia, en culturas de todo el mundo hubo otro tipo de ciencias naturales, que no se limitan a los criterios de cantidad, medida y grupos de control, por lo que él mismo habla de la alquimia como una forma de magia o una pre-química que estableció otras formas de manipulación de los elementos naturales con resultados diversos, tanto en los ritos como en la metalurgia y en la cerámica.<sup>14</sup>

Hoy en día sigue siendo un misterio cómo hicieron los mesoamericanos para tratar o malear rocas, minerales y plantas y obtener resultados tan sorprendentes como los que observamos en museos y zonas arqueológicas, tomando en cuenta que no usaron herramientas de hierro, en cuanto a materiales se refiere; pero en cuanto a medicina tradicional, todavía se goza o se hace daño con las técnicas de magos, brujos y nahuales. También se ha dividido el campo entre magia negra y magia blanca, y cuando las cosas se

---

<sup>13</sup> Vid, Eliade, Mircea y Ioan, P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, trad. del francés por Isidro A. Pérez, Barcelona, Paidós, 1990, p. 304.

<sup>14</sup> Vid Mircea Eliade, *Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 24-25. Una sugerencia muy pertinente del autor es que se empalme el tema de la magia con la cosmología, porque los casos que estudió mostraron una crucial relación entre las concepciones mágicas, los avances alquímicos y las ideas sobre el cielo y la tierra. Los babilonios pensaban que lo que había en el cielo había en la tierra.

muestran estéticamente más toscas, crudas o desagradables, entonces se habla de brujería. Podríamos decir, que para los mesopotámicos fue el lapislázuli, lo que para los mesoamericanos fueron la piedra verde y el jade, unos por imitar el cielo, los otros por imitar o utilizar la fuerza del color de las aguas terrestres. Y no dejemos de lado, que la lengua también es clave en la magia, la forma en que se ordenan, se nombran, el número de veces que se hace algo y se repite o se enfatiza mediante un lenguaje ritual o especial también va a generar ciertos resultados. Incluso el uso de palabras en donde son preponderantes las vocales y menos útiles las consonantes, como resaltaba Gershom Scholem:

“[...] la vocales representan lo psíquico por oposición a lo hílico figurado en las consonantes. Las vocales pueden compararse a puntos, y por tanto a círculos, mientras que las consonantes tienen formas cuadradas. Se pueden establecer correlaciones: dios-alma-vocal-círculo y tribus-cuerpo-consonantes-cuadrados”.<sup>15</sup>

La magia se ha concebido como una manipulación de las fuerzas y de los seres a distancia (varita mágica, movimientos de manos, ciertos gestos), y en los contextos interculturales indígenas, los motivos y los elementos mágicos son ordenados, tocados, mezclados, molidos o movidos, por magos, brujos y curanderos.

En *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*,<sup>16</sup> M. León-Portilla menciona más de cincuenta actividades rituales que podríamos considerar magia, porque implican acciones en donde se presentan objetos manufacturados y preparados para cada ocasión, o disposición de elementos y manejo de estos que provoca determinadas respuestas, tanto en las personas, como en los animales y sobre todo, en las fuerzas naturales, mencionaré algunos ejemplos: las ofrendas de fuego, de animales, de comida y de flores; distintos tipos de autosacrificio; la colocación de ciertos tipos de plantas y símbolos en ciertos lugares.

La anterior puede caracterizarse como un tipo de magia que se concentra en tener cierta influencia en los contextos naturales y en el rito, pero hay otro tipo que consiste en provocar problemas o enfermedades a los humanos o a dominarlos, como es el caso de la valiosa recopilación de Alfredo L. Austin, *Cuarenta clase de magos. . .*,<sup>17</sup> en donde se describen varias decenas de opciones para castigar o para dañar a sus semejantes, que distintos magos pueden hacer mediante acciones que parecen mágicas o de un tipo

---

<sup>15</sup> Gershom G. Scholem, *Los orígenes de la kabbala*, París, 1966, pp. 74 y 75.

<sup>16</sup> Miguel León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM, 1992, p. 49-73.

<sup>17</sup> López Austin, A., “Cuarenta clases de magos...”, *op.cit.*, pp. 88-91.

instantáneo. Paradójicamente, los casos que menciona López Austin son de ese tipo de magia que parece ilusión o invención, e indiscriminadamente habla de brujos y brujería a lo largo del texto como si fuese sinónimo de mago y magia respectivamente: algunos ejemplos mencionados en dicho texto son: el *tlacatecolotl*, hombre especializado en dañar a la gente, también llamado *teipitzani* (que sopla sobre la gente) y *texoxani* (el que hechiza a la gente); *tlatzitini*, el que ve fijamente las cosas para hacerlas perecer; *tlamatocani*, el que toca a las personas y las pierde; *tetlepanquetzqui*, el que repara el fuego para envenenar a la gente.

Andrés de Olmos registró una orden de magos los cuales también fueron consultados por Motecuzoma cuando estaba interesado en el destino que les deparaba frente a los invasores, eran nombrados los *Atlan teitlaque*, que quiere decir: “los que ven a la gente en el agua”.<sup>18</sup> Eran magos que veían el destino sobre una escudilla de agua, echando granos de maíz maseado. Ángel Garibay menciona que el fondo de la jícara estaba pintada de verde oscuro, quizás con el objeto de obtener un mejor reflejo, y ahí miraban para predecir la muerte o sanación de las personas. Agrega en general a un grupo de idolatras identificados como *tetlacuicuilique*, que sanaban a los enfermos con piedras con las que palpaban los miembros o la parte enferma, haciéndole creer a los pacientes lo que causaba la enfermedad y que luego con la fuerza de esas piedras sanarían. Las piedras se nombraban: *tecpatotontin* (piedras que se calentaban en los templos), *azcaxalli* (alabastro) o *itztetl* (piedra de obsidiana).

En cuanto a fuentes históricas de la magia podemos mencionar la de Abramelin,<sup>19</sup> considerado el tratado más completo de magia que se ha elaborado, localizado en la *Bibliothèque L’Arsenal* de París, que guardaba un sistema de entrenamiento para la magia que mostraba a los iniciados las artes taumatúrgicas, con base en diagramas con un poder que sólo los iniciados podrían captar. Se han encontrado similitudes entre los diagramas de Abramelin y los de la cábala, y el culto fue reproducido por los persas y los hindús. El libro fue traducido del hebreo al francés en 1458, por lo que se considera de origen judío, según

---

<sup>18</sup> Garibay, Ángel M., *Teogonía e historia. . .*, op. cit., p. 151 y 153.

<sup>19</sup> Vid “El culto de Abramelin”, pp. 69 y 70, en Nick Harding, *Las sociedades secretas*, México, Grupo Editorial Tomo, 2010, 251 p.

contiene los elementos mágicos que fueron otorgados por “Dios”<sup>20</sup> a Moisés, David y Salomón. La iniciación implicaba una sucesión de ritos de purificación en donde utilizaban a un niño como médium, entre los magos y un “ángel benefactor”.

Volviendo a la relación o a la fuerza de la palabra, también hay un tipo de magia muy recurrente entre los nahuales que podríamos llamar de los elementos y de los rumbos. Y sobre esto hay una aportación que viene al caso de un árabe del siglo XV, quien mencionaba: “[...] las letras del alfabeto deben dividirse en letras aéreas, píricas, terrenales y acuáticas”.<sup>21</sup> En el náhuatl inferimos ciertas cualidades que tiene que ver también con el uso de las vocales y las consonantes en cuanto a los elementos, y en el capítulo de la nahualidad en Milpa Alta abordaré los rumbos cósmicos, sus nombres y sus colores.

<b>Atl (a): agua</b>	<b>Tletl (t): fuego</b>
<b>Ehecatl (e): aire</b>	<b>Tlalli (t): tierra</b>

#### **2.1.4. El brujo (a)**

Es el término más recurrente tanto en las fuentes clásicas como en la oralidad, y es uno de los conceptos más controvertidos en la historia y antropología de las religiones, así como en los estudios etnológicos sobre la cosmovisión, el rito, la religión y las entidades anímicas. Pero antes, abundaré en los antecedentes grecolatinos, romanos y cristianos, para situar en parte el por qué los nahuales fueron calificados de esta manera. Estos personajes están dotados o dotadas de habilidades mágicas que emplean para hacer daño o para obtener lo que quieren. La brujería como religión prehistórica o antesala del cristianismo y otras religiones mediterráneas, se consideró un conjunto de conocimientos prácticos y creencias, basado en estructuras simbólicas de la fertilidad. A los magos también se les llamó brujos. Según Julio Caro Baroja, las brujas (antes más comunes) habían desarrollado su actividad en un ámbito predominantemente rural, mientras las hechiceras lo harían en contextos urbanos. Ambos personajes pertenecían a clases sociales marginadas, por lo que eran

---

<sup>20</sup> Utilizo comillas aquí porque es el escriba el que menciona a Dios, no es Moisés y tampoco agrega pruebas o fuentes sobre el otorgamiento de tales elementos mágicos. Los tres personajes son de distintas épocas y es cuestionable la permanencia o el carácter eterno de tal Dios.

<sup>21</sup> Ab dar-Rahman al-Bastami (1454), en Jean Chevalier y Alain, Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, 1107 p.

vulnerables a las persecuciones. Con respeto a los nahuales he señalado algo similar, incluso como criterio etnográfico, ya que el nahual que puede ejercer su tradición más libremente es el que se encuentra en la montaña, es campesino o vive en entornos naturales varios. Se cree, expresaba Baroja, que las artes de brujas y hechiceras se transmitían de generación en generación, por lo que todos los testimonios acerca de sus prácticas proceden de autores ajenos, que les han sido hostiles.<sup>22</sup> Hasta cierto punto los estudios han sido parciales o ataques abiertos contra su quehacer, sobre todo en donde ha prevalecido el prejuicio de la maldad, de las “cosas del demonio” y de la magia de color negro.

La palabra bruja puede ser prerromana, del mismo origen que en el portugués y gallego *bruxa* y el catalán *bruixa*. Se menciona que la primera aparición documentada de la palabra es del siglo XIII.<sup>23</sup> Posteriormente, en la obra de Barbastro de 1396, *Ordinaciones y Paramientos*, aparece la palabra *broxa*, en aragonés. En el país Vasco y en Navarra se utilizó la palabra *sorgin*, y en Galicia la voz *meiga*, que parece una variante de magia. En latín las brujas eran denominadas *maleficae* (en sing. maléfica), forma que se utilizó para identificarlas en Europa durante toda la Edad Media y gran parte de la Edad Moderna.

En relación con la magia, tanto en Grecia como en Roma se creyó benéfica y existían funcionarios oficiales encargados para hacer el papel de magos, los *augures* romanos, por ejemplo. Pero desde entonces se dividía la magia en dos, la benéfica (del estado) y la maléfica (practicada por brujas y hechiceras que se convertían en animales, podían volar de noche y se valían de la magia para sus fines o por encargo). Se dedicaban a la magia erótica y se reunían en grupos en horarios nocturnos. Relacionada con la creencia grecorromana en las brujas está la figura de la *estirge*, animal nocturno mitad ave y mitad humano, que se alimenta con sangre.

En el antiguo testamento, concretamente en el Éxodo, la brujería es prohibida, no se dice por quién ni por qué, pero se establece que debe ser castigada con la pena de muerte. Desde entonces se advierte un odio y la violencia como respuesta a lo desconocido. Aunque no es lo que se lee: “A la hechicería no la dejarás viva” (*Éxodo* 22:18). Cabe destacar que la brujería sigue apareciendo como una actividad preponderantemente femenina. En la Alta Edad Media la religión cristiana condenó la brujería porque el derecho romano exigía la

---

<sup>22</sup> Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1968, p. 135.

<sup>23</sup> Vid Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de hoy, 1992, p. 25.

erradicación de las prácticas paganas. Pero en el segundo milenio la actitud de la Iglesia hacia tales prácticas fue tolerante, y en naciones como Hungría y Roma dejó de ser perseguida y fueron criticados los principados como el de Dinamarca que perseguía y calumniaba a mujeres culpándolas de todos los males y pestes. Y por lo menos hasta el siglo XIII la cosa seguía igual, hasta que los cátaros y los valdenses pusieron a temblar a los cristianos ortodoxos, las brujas volvieron a retoñar en los temores de las incipientes sociedades burguesas y se fundó de paso el azote de todos las brujas, hechiceras y herejes de los confines y las urbes de Europa, la magra Inquisición.

Y es con esa institución que aparece la acusación del pacto con el diablo, cosa por la que una bruja o un hereje podía ser sacrificado o torturado, incluso como en el caso de cientos de cátaros, quemado, quemada o quemados vivos. Dicho pacto es uno de los elementos definitorios de la moderna brujería. Doctores eclesiásticos como San Buenaventura y Tomás de Aquino creyeron posible el encuentro carnal entre mujeres y demonios. Este era el panorama cuando llegan los invasores de varias monarquías europeas, en su mayoría de Castilla y Aragón, a las costas de Mesoamérica. Aunque algunos autores insisten en que la Iglesia no se había involucrado en la persecución de brujas antes del siglo XV, pero tal es la confusión, la ignorancia, la paranoia y la malinterpretación que hacen de los sabios y nahuales, que desde los primeros encuentros con mayas, totonacos y nahuas, hablan de demonios, brujas, nigromantes, hechiceros, etc. Pero lo principal que tenemos que dilucidar en cuanto a lo que los invasores percibieron, es que las coincidencias o las analogías y las novedades que advirtieron en los forzados anfitriones, no tenían ni tuvieron los mismos cauces ni los mismos objetivos e implicaciones que tuvieron en Europa o en el contexto mediterráneo en general. Ejemplificaré algunos magos o brujos que menciona el mismo López Austin y en adelante me referiré más al nahual, con la idea de recuperar en su debida dimensión al personaje, sea hombre o mujer. Y abordaré al final de este apartado el concepto de nigromántico, que en el México colonial no fue constante o no tuvo mayor acogimiento, pero en el moderno cobró cierto sentido a través de un personaje histórico relevante.

Los *teyollocuani*, *tecotzcuani*, los que comen el corazón de la gente. Personas que utilizaban las cenizas de los huesos para hechizar, al estilo de los chipayas de Bolivia.<sup>24</sup> Se ponían a las órdenes de los gobernantes, se sabe que *Maztla* de Azcapotzalco contaba con algunos. El *tlahuipuchtli*, nahual que podía convertirse en animales y en fuego; los que lo veían de noche se enfermaban del susto, al verlo escupir fuego. *Nonotzale*, *pixe*, *teyolpachoani*, poseedor de conjuros-opresor del corazón de la gente. *Temacpalitoti*, *momacpalitoti*, *tepopotza cuahuique*, el que hace danzar a la gente en la palma de la mano; para hacer su magia sobre las mujeres utilizaban una efigie de *Quetzalcoatl* y el brazo de una mujer muerta en el parto.<sup>25</sup>

Otro tipo de mago o brujo que se equipara a una de las labores más importantes y típicas de los nahuales, es el tiempero o granicero. Siguiendo uno de los registros más antiguos, el del nahual nacido en día *Ce quiahuitl* (uno lluvia), está relacionado con las distintas formas del agua que viene del cielo: lluvia, granizo, neblina, nieve y demás formaciones que dependen de la humedad que la tierra y el viento convierten en nubes. Y cuando la lluvia se presenta tempestuosamente, con tormentas y relámpagos, aparece un aspecto que es recurrente en las tradiciones indígenas, el rayo, el cual en algunos contextos montañoses, serranos o cercanos a los volcanes, elige a la persona que va a controlar o manejar los fenómenos del agua. El rayo toca o cae sobre una persona, quien se vuelve depositaria de un don, que es anunciado en el sueño en el que cae con la descarga del rayo; en el mismo sueño también recibe los instrumentos con los que va a contener o desbaratar las nubes. Se convierte así en un brujo o nahual de la lluvia.<sup>26</sup>

Nombrado en el náhuatl clásico *tlachixqui* y *tlaciuhqui*, “[...] quien tenía que predecir las futuras calamidades: las granizadas, la falta de lluvias, hambres, enfermedades”,<sup>27</sup> debía advertir a los habitantes de las comunidades para que almacenaran alimentos y tuvieran ciertas precauciones. El *tlaciuhqui* propiciaba a las fuerzas que fueran útiles o debía controlar a las que se excedieran en su fuerza.

---

<sup>24</sup> Watchel, Nathan, *Dioses y vampiros...*, *op. cit.*; nombrado karisiri por los chiapayas (comunidad que se ubica al Oeste del lago Poopó, al Sur de Bolivia), se ve excluido de las relaciones de reciprocidad, porque sus víctimas son humanas y de ellas extrae su sustancia vital (p. 68).

<sup>25</sup> Vid López Austin, A., *Cuarenta clases de magos...*, *op. cit.*, pp. 90-93.

<sup>26</sup> Vid Beltrán Aguirre, “El nagualismo y sus complejos afines”, *op. cit.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 102.

Con base en la lectura de las trecenas, los adivinos o *tonalpouhque*, identificaron la trecena *Ce quiahuitl* como de mala fortuna o de buena (dirían los agricultores), porque en esos días nacían los nigrománticos y los brujos; era propenso a la mala digestión, lo que es comprensible si consideramos que la esencia de la persona era el agua, la carga de mayor peso en su ser.<sup>28</sup> Al igual que en el pasado, a los brujos y nahuales se les conoce como bebedores (pulque, agua ardiente, bebidas tradicionales) y fumadores (tabaco común, *tzitzintli*<sup>29</sup> o cannabis, puros de la región), y también comen hongos alucinógenos. Calientan su cuerpo y utilizan el trance para trabajar o para concentrarse, o también las sustancias fuertes que sirven para incrementar la fuerza o penetrar el espíritu requerido en la acción ritual.

Otra trecena del *Tonalamatl* registrada por Sahagún, es la decimo octava, *Ce ehecatl* (uno viento), dedicada a *Quetzalcoatl*, que presidía los vientos y los torbellinos; nacían en ella hechiceros y embaucadores que se transformaban en otros seres; eran pobres y ladrones y cuando eran detenidos o arrestados ya viejos, según les cortaban el pelo de la coronilla para que perdieran sus poderes, lo cual es creíble, tomando en cuenta que tanto en culturas europeas como en las mesoamericanas, el cabello es fuente de poder y la medida serviría para marcarlos y debilitarlos. Sobre la forma en que se han desprestigiado o erróneamente interpretadas como maléficas, es importante aclarar como lo propone José Alejos en *Magia y razón. . .*,<sup>30</sup> que los juegos del lenguaje de los nahuas y en general de los mesoamericanos, tienen que ser analizados y comprendidos en una dimensión que no es racional, sino en una que recurre a lo simbólico, a lo emotivo y a lo mitológico. Siguiendo el análisis de José Alejos, los sinsentidos de las culturas juzgadas o criticadas sólo “[...] tienen sentido en las mentes de quienes comparten las mismas ideas”.<sup>31</sup> Y las ideas y conocimientos de adivinos y magos no coincidían ni tenían el mismo origen que las de los misioneros católicos.

---

<sup>28</sup> Se piensa que las personas que nacen con un signo calendárico agua o lluvia tienen dificultades para controlar los líquidos del cuerpo o los alimentos líquidos. Coincide dicho malestar con el don del brujo y del tiempo. Aunque no es algo común en la etnografía contemporánea, Aguirre Beltrán lo rescata de las fuentes del siglo XVI y de la colonia.

<sup>29</sup> *Tzitzintli* es la palabra nahua que utilizan los nahuales milpaltecos y algunos nahuatlantos locales para la planta que se conoce como marihuana.

<sup>30</sup> José, Alejos García, “Magia y razón. Antropología del nagualismo en Mesoamérica”, en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Chiapas, 1993, pp. 411-418, p. 412.

<sup>31</sup> *Ibid.*

### 2.1.5. *El nigromántico*

Esta es la traducción que aporta el padre Molina para la palabra *nahualli* y él mismo menciona la palabra que se deriva de ésta como *nahuallotl* (nigromancia).<sup>32</sup> También traduce *nahualli* como bruja (p. 62) y agrega dos tipos de bruja: la que chupa la sangre (*teyolloquani*, p. 63) y la bruja cualquiera (*tlahuipuchin*, p. 63).

La nigromancia o necromancia se maneja como una rama de la adivinación que se dedica al vaticinio del futuro mediante la invocación de espíritus, es una práctica antigua común a la tradición mística o sobrenatural de varias culturas, entre ellas la egipcia, mesopotámica, persa, etc. La biblia menciona un caso clave, que es el de la bruja de Endor invocando el espíritu de Samuel en presencia de Saúl (1 Samuel 28). Lo que hace en concreto el nigromántico es practicar la adivinación valiéndose del recurso del contacto con los muertos. La nigromancia, sobre todo en su forma de invocación de los espíritus de los muertos con propósitos mágicos o adivinatorios, es práctica común en religiones antiguas provenientes del África como el voodoo, el palo mayombe y ciertas ramas del espiritismo y la santería.

También se trata de predecir el futuro utilizando los cadáveres o ciertas partes del cuerpo. El calendario precolombino dedicaba dos veintenas a los muertos: *Miccailhuil* y *Huey Miccailhuil* (La fiesta de los muertos y La gran fiesta de los muertos), la nigromancia era común y el contacto con los espíritus y las visitas de las ánimas de los antepasados serían indispensables en la relación anual de vivos y muertos. Se ha conservado la tradición hasta nuestros días, aunque no con la misma cantidad de días de muertos, pero las implicaciones o el enlace permanecen los 40 días (del 2 de noviembre al 12 de diciembre del actual calendario). Los espíritus de los muertos todavía son invocados en forma no pública, cuando se cura de ciertos males como el espanto, la pérdida del alma y en los pactos con Satanás; se pide la intervención de algunos espíritus y también se utiliza la intervención de la muerte individual para salvar a una persona, inmediatamente después de su muerte. Esto último se menciona en la tradición oral de Xico, Coatepec y Teocelo, pueblos de la zona cafetalera contigua a Jalapa, Veracruz. Para ellos cada persona vive con su propia muerte o carga con ella como una sombra. Algunos brujos o brujas tienen una muerte más fuerte que las personas comunes, por lo que suelen utilizarla para ayudar a

---

<sup>32</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario. . .*, *op. cit.*, p. 273.

enfermos graves o alguna persona recién muerta a recuperarse.<sup>33</sup> Esto último se nombra en la religiosidad popular “levantar al muerto”, prestando la muerte de otro por un día o el tiempo necesario para que se recupere.

Hay una obra fundamental, reciente, dedicada a los ritos nahuas de muertos y que en forma muy detallada aborda cuestiones que nos remiten a un culto a los muertos complejo y muy extendido, el cual enriquece la tradición nigromántica. En términos verbales resulta una revelación, ya que los nahuas y otros pueblos originarios utilizaron una liturgia especial fúnebre, cantos, discursos de preparación y concientización de las personas que entraban en una fase terminal. Me refiero a la obra de Patrick Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*,<sup>34</sup> que inicia con una pregunta clave: “1 ¿Cómo nació la muerte? Un planteamiento antropológico”. Aquí, Johansson intenta “[...] discernir la reacción cultural del indígena náhuatl frente al misterio letal”.<sup>35</sup> Para este destacado filólogo de la literatura náhuatl, las cuestiones ontológicas y por lo tanto fenomenológicas, van de la mano en los estudios que antes que indígenas o nahuas, tratan de uno de los problemas centrales del hombre. Considera a los nahuas entre las culturas del mundo que establecieron una función simbólica en donde se representa y se vive la vida simultáneamente, o en donde la “[...] mente mantiene en el cuerpo de la idea la savia de la sensación”.<sup>36</sup> Y en el siguiente número agrega cómo nació la muerte entre los nahuas, la cual dice, nace con un nacimiento que expresa la aparición de la conciencia, y con ésta, el nacimiento del hombre náhuatl al mundo. En la misma lengua se hace evidente la implicación de la conciencia en el acto de existir, que es *nemilia* (pensar), del verbo *nemi* (existir), y con el cual también se forma la palabra *nenemi* (andar). Insiste Johansson en que *nemi* (existir), provisto del morfema aplicativo *lia*, se traduciría como “proceder al acto de existir”.<sup>37</sup>

Johansson agrega, que cuando el hombre vivía en armonía biológica con el mundo, se confundía con él o era el mundo, no existía la muerte o no pensaba en ella. Cierra las primeras indagaciones así: “La muerte, en el mundo nahua prehispánico como en todo el

---

<sup>33</sup> Leonel García, Comunicación personal (Coatepec, Ver.: 2001).

<sup>34</sup> Patrick, Johansson Keraudren, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, México, Secretaría de Cultura del estado de Puebla, 1998, 320 p., (Seminario de Cultura Nahuatl, p.13).

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 15.

universo nace con la aparición de la conciencia del ser”.<sup>38</sup> En el entendido de que la muerte es una etapa complementaria de la vida o una continuación por otros medios y en otros espacios, el vínculo con los muertos es necesario y es útil, no sólo por ser los muertos de los antepasados humanos, también porque ellos están percibiendo elementos que los vivos pueden aprovechar. Se ha dicho también que todos los muertos circulan todavía cuatro años en los distintos rumbos de la tierra, en donde el contacto puede ser más rápido o fructífero, porque después sólo es posible mediante ritos especiales o en las veintenas de muertos. En la misma obra se habla del entierro de los años, de las ataduras de las trecenas, de los lugares y dioses de la muerte, de la finitud de la existencia humana, de las ofrendas y los cantos mortuorios, del discurso de la muerte, de las comidas, de los cantos sucios y de los tipos de entierros, de la catarsis y las muertes provocadas o buscadas. En los capítulos etnográficos recurriré a algunas cuestiones nigrománticas y del culto a los muertos, según lo ameriten las distintas tradiciones de nahuales.

En dos sentidos es importante alejar la maldad y el descrédito de la nigromancia y del culto a los muertos, primero, porque las tradiciones de muertos juegan un papel central en las tradiciones mesoamericanas establecidas con base en los conocimientos ancestrales, en el pensamiento religioso y en patrones de comportamiento ejemplares. Lo anterior implicó un respeto a los espacios dedicados al festejo, a los individuos que morían recientemente, así como a los antepasados muertos. Por otro lado, el nigromante como tal, por mantener un vínculo constante con los muertos o con sus espíritus, se vuelve un intermediario y un transgresor de los tiempos y de las fronteras culturales y políticas. Las tradiciones de muertos no se detuvieron a lo largo de la Colonia y es una de las grandes herencias en todo el país. Después de la Colonia, dentro de un proceso histórico crucial, que es el de la separación de la Iglesia y el Estado, y el de la laicización, llamado de la Reforma, en donde son cuestionados aspectos importantes de la idiosincrasia de los mexicanos y de la religión oficial (la católica), y se toman las principales decisiones en torno a las creencias, así como a los lugares y las formas para manifestarlas, participó un personaje distinto, multifacético y sagaz, que fue apodado el Nigromante (Ignacio Ramírez). Como señaló oportunamente Carlos Monsiváis, en el libro *El Estado laico y sus*

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 16.

*malquerientes*, en ese proceso hubo elementos contradictorios y complementarios para la vida pública nacional:

“[...] la urgencia de abrir el país tras el encierro del virreinato, el desgaste del clericalismo, el gran atraso educativo, la ignorancia de la mayoría de los clérigos, el rencor ante las injusticias, la cerrazón de la vida social y la ambición de alcanzar el progreso al que se cree llegar a través de la educación y el libre flujo de las ideas”.<sup>39</sup>

Rescatando un personaje olvidado o no siempre advertido por la historia oficial, como lo es el Nigromante, intento dar un giro a algo que en los términos de la historia social y cultural sería un héroe histórico o un líder cultural, y en los términos de la tradición de Milpa Alta y de otras latitudes es un nahual. Porque si permitimos que sólo los religiosos describan o califiquen a dichos personajes, o les concedemos la autoridad moral o etnológica para definir o nombrar a los nahuales, entonces nos quedamos demasiado cortos, porque en los contextos interculturales precolombinos, coloniales, modernos y contemporáneos, la categoría cultural de nahual fue y va más allá de los asuntos religiosos y de los encuadres de bondad y maldad.

Por otro lado, aquí utilizo la figura del nahual social y político, y me propongo el reto de la aplicación de dicha tradición a un personaje que no es nombrado así, pero que muestra la actitud, la osadía, la forma ideológica y la resistencia cultural de un nahual. Y también, en el entendido de que una de las estrategias defensivas de brujos, chamanes, nahuales y otros personajes perseguidos en épocas o sucesos adversos o contrarios a sus prácticas es no evidenciar una forma con nombre, suelen ocultarse o acecharse, es decir, prefieren el bajo perfil y la clandestinidad a la popularidad, o se presentan públicamente con rostros y cartas que sean más sociables que reprobables. Aunque el Nigromante no es precisamente el más esquivo o el que se oculta, su sobrenombre en algo lo delata, pero no llegaría al extremo de autonombrarse nahual, ni sus amigos lo tenían que llamar así para que se puedan advertir en él cualidades que fueron evidentes en varios de los filósofos, enciclopedistas y alquimistas, algunos nombrados magos naturales del siglo XV, XVI y XVII en Medio Oriente y en Europa, como Lefevre, Paracelso, Bruno, Campanella, Avicena, Agripa, Pico, entre otros. El Nigromante mostraba varias cualidades de brujo, mago o nahual, pero no tenía que nombrarse así ni lo llamarían así sus compañeros, porque

---

<sup>39</sup> Carlos Monsiváis, *El Estado laico y sus malquerientes*, México, UNAM, 2008, p. 65.

dichos conceptos todavía tenían una carga negativa que le habían dejado los prejuicios y los temores del catolicismo y más radicalmente, de la persecución que orquestó la Santa Inquisición contra brujas y herejes. A nosotros nos puede preocupar o interesar que el nahual se asuma abiertamente como tal, queremos comprobarlo, pero en términos sociales a quién le importa que el personaje salga de su campo privado o más seguro, para decir que efectivamente es brujo, hace magia, piensa y actúa muy diferente a los demás y es capaz de cualquier cosa.

Tomo como ejemplo un héroe oculto o cauteloso, personaje social y político preferido por Carlos Monsiváis, que nos permite dar otra connotación tanto al nigromántico como al nahual. Y también entre sabios, antropólogos, brujos y nahuales se habla de los hombres y mujeres como Ignacio Ramírez. La motivación de una época desde el grupo más selecto del poder. El motor de un conjunto de amigos que se formaron en las letras, en la filosofía, en la política, en el derecho (Guillermo Prieto, el mismo Benito Juárez, Gabino Barreda, Francisco Zarco, Miguel Miramón, Manuel Altamirano, Vicente Riva Palacio, Melchor Ocampo, José María Luis Mora); un aglutinador, un redentor discreto, un poder detrás de varias sillas, pero un poder horizontal, un recuerdo firme y necio de las grandes causas sociales. Como en otros días, como en los del nigromante, los nahuales también han estudiado, se han acercado al progreso de los urbanos, pero luego vuelven, han elegido a sus alumnos o a sus aprendices, han sembrado semillas de rebeldía, del ser indígena, que cada quien encuentre a su animal y lo sea, que todos aprendan a dirigir sus sueños, que cada cual haga sus máscaras, que todo humano sea otra cosa con ayuda de los muertos, sus muertos y con ayuda de sus otros yo y de sus amigos cuando cuente con ellos.

En *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, Monsiváis destaca el alma fuerte del radicalismo, de las propias palabras del nigromante: “Las almas fuertes celebrar me agrada, hoy que mi excelsa patria se derrumba al peso de una turba degradada”.<sup>40</sup> Ignacio Ramírez comienza una ruptura que parece nada, pero que al espíritu público le resultará un arma cotidiana, acabó con el “qué dirán” de la época, se mostró indiferente ante las buenas conciencias de la oficialidad y de la oligarquía nacional. Para él las normas morales provienen del consenso crítico y no de un Absoluto negociado con la

---

<sup>40</sup> Fragmento de la poesía del nigromante en Carlos Monsiváis, *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, México, Debate, 2006, p. 213.

Iglesia. Promovía y defendía el ateísmo, algo que todo nahual exige, porque la única forma de avanzar en el desarrollo espiritual, emocional y corporal es abandonando los teísmos y los teologismos. Uno de los mejores amigos de Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, diría que: “En las charlas como en las fondas es necesario guisar para todos los gustos”.<sup>41</sup> Y hablar de todos los gustos es hablar de socializar los sabores, de concederle a todos los macehuales la grandeza de la existencia individual y colectiva, que cada quien invite a pasar a sus muertos en todos santos para que degusten lo que en vida disfrutaron, que todos los hogares tengan sus altares, ofrendas, niveles, luces y elementos, para que en sueños o en visiones todos se comuniquen con sus muertos y obtengan como futuro lo que pronto será pasado.

## **2.2. Los nahuales sin diablos y sin maleficios**

Es necesario aclarar que la idiosincrasia nahua y, en general, la de los pueblos originarios no concibe el bien y el mal como los europeos que participaron en la invasión de este continente, y tampoco coinciden con las estructuras simbólicas y teístas complementarias que recurren a la oposición binaria del dios frente a o en contra del demonio. Una de las estructuras filosóficas más interesantes para aclarar esta confusión es la de *Tezcatlipoca*, el cual –por su imagen y sus atribuciones- fue inmediatamente emparentado o proyectado como el diablo, pero lo más distinguido de su caso no se reduce a lo estético, que fue lo que alucinó a los europeos, sino a algunas de sus acepciones, entre ellas las que los nahuas precolombinos le dieron: “somos su gente” (*titlacahuan*),<sup>42</sup> “el que inventa a la gente” (*teyocoyani*)<sup>43</sup> y la más común, “el humo del espejo” (*tezcatlipoca*),<sup>44</sup> entre otros; la mayoría de ellas nos ubican en lo difícil o lo complejo que puede ser la vida cotidiana y continua. *Tezcatlipoca* fue nombrado también el que “da y quita”, una forma de lo que es en la vida, no como una manifestación sucesiva del bien y del mal, sino como una característica de la existencia terrenal, como una forma perpetua de ganar y perder. La vida misma es una sucesión de bonanza e injusticia en donde se nos pueden otorgar muchas cosas y a la vez o después, despojar de otras: la vida, la fuerza, un cargo, los hijos, la salud,

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>42</sup> Luis Barjau, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, México, Coord. de Humanidades-UNAM, 1991, p. 12.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 15.

etc., logradas, obsequiadas o queridas, pero finalmente sometidas al mismo vaivén de la vida. Lo anterior sirva para despojar la vida y el *modus operandi* de los nahuales de la maldad y de las cuestiones diabólicas o endemoniadas, no me limitaré al modelo de los “opuestos complementarios”,<sup>45</sup> sino al de las correspondencias separadas o al de los opuestos que se suplen constantemente.

También vale replantear lo que en el mismo tono planteó hace casi medio siglo el antropólogo G. Aguirre Beltrán:

El curandero hace ostensible un rasgo distintivo: mientras el hechicero y la bruja occidentales adquieren sus poderes extraordinarios por pacto con el señor de los infiernos, verificado en la edad adulta, los nahuales aborígenes nacen con disposiciones sobrenaturales por gracia que reciben de Dios.<sup>46</sup>

Son individuos predestinados para ese oficio, insistía Aguirre Beltrán, y más aún, agrega que el nahual, como el brujo, el chan, el tona y la sombra, fueron “[...] complejos que tenían características definidas en las sociedades en donde [dichas] representaciones cumplían una función específica”.<sup>47</sup> Lo que equivale a decir, que no eran simples improvisaciones ni elecciones libres de sus practicantes, sino complejos culturales que se adquirirían con el nacimiento y que se pulían con la participación de las distintas tradiciones, aunque en términos etnohistóricos difiero de Aguirre Beltrán, porque en los casos etnográficos que he registrado y que serán abordados en los capítulos subsecuentes, el principal nahual o el más valorado no es el nahual innato, el cual suele dejar o descuidar la tradición, porque el legado es forzado y las relaciones se tensan hasta romperse o diversificarse; sino el nahual formado, el cual, debido al proceso colonizador y las demás etapas desarticuladoras de los modelos culturales indígenas, no suele formarse desde la niñez o en la juventud, sino que por necesidad o por atracción (gusto), aprende, conoce o accede a una tradición de nahuales en una edad avanzada, por lo general en la adultez, en donde el conocimiento del nahual puede ser mejor percibido y adaptado, ya que las personas son maduras y pueden asimilar con mayor decisión y entereza las distintas técnicas para curar y dirigir las emociones, el sueño, el cuerpo y la mente.

---

<sup>45</sup> Vid Alfredo López Austin “1. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, pp. 47-65, en Johanna Broda y Félix Báez, Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE-CNCA, 2001, 539 p.

<sup>46</sup> Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1963, p. 112.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 114.

Este último asunto sobre la herencia congénita del nahual viene a chocar con la propuesta del nahual-formado porque siempre se ha considerado una cuestión hereditaria, pero según las distintas tradiciones nahualistas contemporáneas dicha herencia es inmanente a los humanos, es una herencia biológica y también cósmico-temporal,<sup>48</sup> lo que plantea la posibilidad de que cualquiera que se interese o reciba los conocimientos necesarios por parte de una tradición nahualista podría ejercer su animal protector o su doble, así como los demás conocimientos relacionados o complementarios del mundo de los nahuales, llámense: magia, adivinación, conducción de los sueños, temperismo, nigromancia, curandería, etc. No niego la que prevalece en el discurso de los misioneros y de los especialistas postcoloniales, pero tampoco la que se menciona en las tradiciones orales actuales.

### **2.3. De los relatos de nahuales y otras formas narrativas tradicionales**

Es importante hacer varios comentarios generales y resaltar varios aspectos con respecto a los relatos presentados. Primero que nada, como lo había expresado desde la introducción, los tipos de nahuales son determinados por el contexto cultural, social y ecológico. Los animales y sus posibilidades dependen del tipo de relación o codependencia que guardan con los humanos. Para muchos nahuales de una escuela que pudiéramos llamar vieja o radical, no es posible detener un nahual con simples embrujos o hechizos, aunque los encuentros entre nahuales y no nahuales humanos, pueden presentar distintos casos como ha sucedido desde tiempos precolombinos. Los animales de granja y los domesticados, sean grandes (toros, burros o caballos) o medianos (perros, guajolotes, marranos), son animales que no oponen mucha resistencia o que su captura no presenta mayores dificultades, sobre todo si el captor está armado o es cazador.

Lo interesante de los casos presentados, es que en general se hable y se escriba sobre nahuales como humanos que adquieren la forma de un animal extraño, un animal diferente, que puede transformarse en otros animales y que sean más recurrentes los perros

---

<sup>48</sup> Con esto me refiero a lo que resulta de la lectura del *tonalpohualli* o al destino con base en el día, mes y tipo de año en que se nace, tomando en cuenta que los marcadores y los lapsos de tiempo dependen no sólo de la tierra, sino de la posición y el movimiento de ésta y de la luna con respecto al eje central del sistema al que pertenecen que es el sol. Hoy en día se sabe que los integrantes de dicho sistema (planetas) ejercen una influencia en el acontecer de los demás y en esos términos se habla de una carga cósmica o se puede hablar de un acontecer en donde interactúan fuerzas cósmicas difícilmente perceptibles en todo momento, aunque distintos fenómenos astronómicos manifiestan su intervención.

y las aves de monte. También se dice que dichos nahuales-animales suelen meterse en problemas con la comunidad por enfermar y raptar personas débiles o animales domésticos. Aunque por lo general, los nahuales no son los únicos que roban animales o los que más roban, pero cargan con todas las culpas. Cuando se trata de animales grandes, más fuertes y feroces como el chilobo (*Pajapan*), anteburro (*Cosoleacaque*), el león de montaña o puma (*Amecameca, Milpan y Coatepec*) y el tecuani o jaguar (*Acatlan y Citlala*), entonces los relatos y las experiencias toman otras connotaciones, de ahí, que en general, se eviten áreas completas de las sierras y montañas.

El tema del nahual suele aparecer en los cuentos y en las fábulas indígenas, pero como un elemento literario adyacente, no como un sustituto o como una forma generalizada de los relatos fantásticos. Por lo general el nahual no es un asunto de cuentos o de la fantasía, es decir, no es un invento, los pueblos indígenas no lo viven como un producto de su imaginación, sino como un suceso especial que forma parte de su realidad en el campo, en la montaña o en la comunidad. El personaje es visto y su posibilidad transfigurativa tiene consecuencias palpables.

Sin duda, el cuento es una de las formas más comunes que los humanos han desarrollado desde la prehistoria para relatar o referir su experiencia social y cultural en interacción con los seres del entorno natural real y mítico. El estudioso de los cuentos asiáticos y europeos, Vladimir Propp, propuso delimitar lo más posible el campo de ésta materia, en el entendido de que los cuentos suelen recurrir a un sinnúmero de aspectos reales e irreales, así como tomar una gran variedad de formas, los cuales muestran variantes entre culturas y entre pueblos que hablan la misma lengua.<sup>49</sup> Dado el campo tan amplio de esta forma literaria, Propp decide estudiar exclusivamente los “cuentos maravillosos”, los cuales caracteriza de la siguiente manera: 1) Comienza con una disminución o un daño causado a alguien (rapto, expulsión del hogar, etc.); 2) Alguien desea poseer algo, algún personaje especial o protagonista es comisionado para conseguirlo; 3) El personaje central o el héroe tiene que dejar su hogar y encontrar lo que le piden; 4) Hay un encuentro con un personaje sobrehumano, encantado o que provee objetos encantados; 5) Cuando vuelve al hogar para entregar el encargo es víctima de trampas, envidias o un complot, por parte de los miembros de la familia o de algún enemigo oculto (bruja, mago o pretendiente de su

---

<sup>49</sup> Véase Vladimir Propp, *Raíces históricas del cuento*, México, Colofón, 2000, pp. 7 y 8.

posición o de su mujer); 6) Por último, después de varios retos, tiene que poner las cosas en su lugar sólo o con ayuda de seres especiales, o es vencido y es expulsado o perece.<sup>50</sup>

Curiosamente la selección que Propp describe como “cuentos maravillosos” trata aspectos relevantes sobre los magos, las brujas y las hadas, y presenta contenidos similares a las leyendas de nahuales que abordaré más adelante. Él también propuso no considerar el estudio de los cuentos fuera del conjunto de elementos que los constituyen. La selección que eligió mantenía una estructura literaria y cierta secuencia en cuanto al orden de los componentes y una lógica narrativa. “El motivo sólo puede ser estudiado dentro del sistema del tema, los temas sólo pueden ser estudiados en su recíproca conexión”.<sup>51</sup> En las formas narrativas indígenas hay una diversidad que desborda en distintos temas las posibilidades de delimitación. Las opciones son múltiples y varían entre una etnia y otra y entre pueblos y culturas. En gustos y formas se rompen géneros, parodiando la coloquial frase, pero el asunto central está en ubicar, como propone Propp, los motivos de las formas literarias, no sólo los detalles aislados, sino el por qué del recurso de narrar, de contar o de memorizar.

Como he advertido en el discurso no literario de los nahuas contemporáneos, en los vocabularios coloniales del náhuatl se encuentra la palabra *cuento*, pero en su supuesto equivalente en náhuatl no se alude a la fantasía. En Alonso de Molina encontré *tlahtolli*, *tlatolpoaliztli*, que traduce como: “lo que se cuenta a otros”.<sup>52</sup> El controvertido texto que narra los encuentros de Juan Diego y la Virgen de Guadalupe lleva por título *Nican mopohua*,<sup>53</sup> y pertenece a un conjunto de manuscritos que son referidos así. La traducción que se usó para dicho título es: “Aquí se relata”, que corresponde literalmente al náhuatl. La forma que retomo de Alonso de Molina es muy sugerente porque es la misma forma que se usa para el verbo hablar, así que contar o narrar aparece como sinónimo de hacer uso de la palabra. Por otro lado, la forma *poa* o *pohua* es contar, pero no como fruto de la imaginación, sino como forma de describir lo que aconteció. En el mismo Molina

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>52</sup> De Molina, Alonso, *Vocabulario. . . , op cit*, p. 100.

<sup>53</sup> Guillermo, Ortiz de Montellano, *Nican mopohua*, México, Depto. de Historia/UIA, 1990, 309 p. La autoría se atribuye a Antonio Valeriano, personaje ligado a la familia de Motecuhzoma II, y alumno destacado del Colegio Franciscano de Santa Cruz en Santiago Tlatelolco. En dicho colegio fue alumno del testigo de las apariciones o del único supuesto interlocutor de la Guadalupana: Juan Diego.

encontramos el término *nonotza* (relatar)<sup>54</sup> y *nonotzani* (relator),<sup>55</sup> no refiere la forma *pohua* para el verbo relatar o contar.

Por último, en el año 1994 el CONACULTA realizó una recopilación exhaustiva de cuentos y relatos en la mayoría de las lenguas de los pueblos originarios del país, aunque los contenidos pueden caracterizarse como cuentos, fábulas, pasajes históricos y anecdóticos, se prefirió para todos los casos el título general de “Relatos”; así, los distintos textos llevan el título (*Relatos totonacos, Relatos tarahumaras, Relatos zapotecos*),<sup>56</sup> entre otros, y como subtítulo llevan la traducción en cada lengua.

### **2.3.1. La ilusión y el realismo en las formas narrativas de nahuas, totonacos y popolucas**

Los nahuas de Milpa Alta indistintamente usan las categorías leyenda, cuento o relato, y en los alrededores de los volcanes los registré más como leyendas que como cuentos, así fue como hice la selección sobre las leyendas de nahuales, aunque el caso de *Xoxocotla*, Morelos, es referido como “relatos de”.

Los nahuas de Cuetzalan hacen la excepción porque sí refieren una forma literaria específica con el nombre de *Maseual Sanilmej* (cuentos indígenas),<sup>57</sup> aunque no necesariamente la palabra del náhuatl clásico *zazanilli*, en la Sierra (*zanil*), se traduce como “cuento”. En Rémi Siméon la misma palabra es referida como “bromas”,<sup>58</sup> de *zazan*, cosas sin razón o sin importancia. En los contextos indígenas la palabra cuento en general ha adquirido la connotación de contar, relatar, narrar o hacer registro de la tradición oral, con la intención de plasmar gráficamente y en la memoria colectiva un conjunto de recuerdos relevantes para la identidad, la cultura y la costumbre.

Hay aspectos que pueden tener su origen en la imaginación o en la capacidad creativa de los diversos relatores, así como algunos pueden tener el propósito de ilusionar a los oyentes o a los lectores, con los seres maravillosos o con los actores sobrenaturales. Pero, no podemos ignorar que también prevalece un matiz y un discurso realista, cotidiano, ritual y de carácter histórico, de ahí que el conjunto de relatos que se han recuperado bajo el

---

<sup>54</sup> De Molina, *Vocabulario. . .*, *op cit.*, p. 323.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Relatos totonacos. Lakgmakgan talakapastakni xla litutunaku*, México, CONACULTA, 2000, 82 p., (Serie Lenguas de México).

<sup>57</sup> *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, CEPEC/BUAP, 2009, 523 p.

<sup>58</sup> Siméon Rámi, *Diccionario. . .*, *op cit.*, p. 55.

título de *Maseual sanilmej*, así como la anterior recopilación *Tejuan tikintenkakiliaj in toueyitatajuan* (Les oíamos contar a nuestros abuelos),<sup>59</sup> no sólo se hayan copiado de la voz de algunos cronistas o depositarios locales, sino que se hayan estudiado, comparado y reconstruido, valiéndose de los distintos recursos literarios, culturales, artísticos e históricos.

El cuento maravilloso, decía Vladimir Propp, “[...] debe de ser confrontado con la realidad histórica del pasado y en ella deben de buscarse sus raíces”.<sup>60</sup> En los textos de relatos y cuentos también han utilizado las ilustraciones de hábiles dibujantes y artistas locales, que refieren puntualmente los temas o los pasajes. Los tópicos, los elementos y las características de los relatos y los cuentos suelen fundarse en los hechos históricos, son formas narrativas creativas. Propp también propuso contrastar los cuentos con los ritos y con las costumbres, “[...] para determinar qué motivos se remontan a uno u otro rito y en qué relación se hallan con él”.<sup>61</sup> Eso tiene sentido para el etnólogo, según Propp, porque los pueblos originarios suelen hacer sus propias inversiones de sus ritos y de sus mitos, los cuales aparecen en formas de relatos o cuentos. Son recurrentes las inversiones de los mitos y los ritos para que cumplan una función social, o sea, para establecer puentes entre las formas discursivas de los hacedores y preservadores de relatos, y el pensamiento de los pueblos a los que se deben.

Para Propp los mitos y los ritos reflejan una mentalidad y una forma de mostrar el conocimiento cultural y tradicional. En este mismo sentido el etnólogo José Alejos considera que: “[...] es indispensable romper con esa dicotomía entre el lenguaje y la vida, entre el arte y la sociedad, y avanzar en una comprensión sociológica de la creación estética”.<sup>62</sup> Es posible reconocer un fundamento social en la creación artística, y por supuesto, en la literatura.

En el *Masehual sanilmej*, encontramos un cuento similar al relato de Juan López Palacios, “El perro y el campesino”, pero en este caso se llama *Amokualli uan itskuinti* (El

---

<sup>59</sup> *Tejuan tikintenkakiliaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos: etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, México, INAH-MNCP, 1994, 570 p.

<sup>60</sup> Propp, V., *Raíces históricas*. . ., *op cit.*, p. 12.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>62</sup> José Alejos, García, “Hablar del otro en mitología maya”, p. 146, en Helena Beristáin y Gerardo R. Vidal, comps., *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, México, IIF/UNAM, 2004, 286 p.

diablo y el perro).<sup>63</sup> Este también es una lección de moral para los *macehualmej*, en donde el personaje central es el perro. El diablo platica con él y le exige que le conceda el espíritu de su dueño o el de su esposa. El perro no accede porque ellos lo alimentan, aunque le ofrece conceder el espíritu de la mujer, porque esta no lo trata igual, pero le pone una condición: “[...] cuenta todos mis pelos, empieza a contarlos desde mi cola y termina en mi frente. Si terminas de contarlos, te daré el espíritu de la mujer”.<sup>64</sup> El diablo no termina nunca de contar porque el perro se sacudía y se justificaba por la comezón. El perro platica con el señor de la casa sobre el encuentro con el diablo, entonces el señor va de chismoso con su mujer y le recomienda cambiar su actitud con el perro y ofrecerle algo rico de comer al amanecer. Cuando el diablo vuelve, el perro cambia de parecer, el diablo le exige la entrega del espíritu de la esposa, pero éste le responde que ahora los quiere a ambos, porque los dos lo tratan bien, además, no terminó de contarle los pelos, entonces el diablo se fue y la familia quedó en paz.

Los totonacos de *Cuetzalan* y de los municipios del *Totonacapan* también recurren al relato, al cuento o a la poesía, a la escultura simbólica, así como al conocimiento histórico que porta su oralidad y que es referido como “una forma de recordar”<sup>65</sup> o de hacer que las cosas tengan vigencia, que estén vivas, como dice el artista totonaco Tiburcio González. Otro totonaco, Manuel Espinosa,<sup>66</sup> incluye la palabra poética como una forma implícita de la narrativa tradicional serrana. La capacidad narrativa, así como su valoración, pertenecen al potencial narrativo de la lengua indígena, así como a su eufonía, que les facilita el gusto o la aceptación de los visitantes.

Volviendo a Manuel Espinosa, de entre decenas de poemas sobre la fauna, la flora y las costumbres, elegí: *Háblame desde la raíz*

Háblame desde la raíz, desde el vientre de la tierra, desde el corazón.  
Con todas sus semillas, con la sombra de tus ramas, con el cantar de tus pájaros.  
Háblame desde la raíz, desde la diversidad de tu palabra, desde las cicatrices de tu tallo.  
Con todas las voces enterradas, con el crujir de tus hojas, con el cordón umbilical.  
Háblame desde la raíz, con todo el amor de los muertos, con el collar de flores.

---

<sup>63</sup> Gabriel Francisco Pedro, “Amokualli uan itskuinti”, en *Maseual zanilmej*, op. cit., pp. 73-93.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>65</sup> Hugo Lemus, *Los gestos de la rebeldía. La percepción indígena del zapatismo (1994-2001)*, México, FFyL/UNAM, 2003, 236 p., (Tesis de Licenciatura).

<sup>66</sup> Manuel Espinosa, *Kxa kiwi tamputsni (En el árbol de los ombligos)*, Gobierno del estado de Puebla-DIF/Veracruz-Centro de las Artes Indígenas, 2012, 79 p.

Con toda la sangre derramada, con las cruces y el sahumerio, háblame desde el corazón.<sup>67</sup>

Otra forma discursiva que ha prevalecido entre los nahuas es la de los dichos o los adagios, que se han hecho populares bajo la denominación más común de “refranes”. Los adagios y proverbios pueden considerarse formulas lingüísticas con un fin filosófico y pedagógico, que se traduce en una lección inmediata y sintética en el acontecer socio-cultural cotidiano. Me detengo aquí para abordar algunos ejemplos que son básicos y críticos también, y que invitan a reflexionar a través del uso de metáforas:

**“Figuras poéticas del náhuatl clásico”<sup>68</sup>**

<i>Azo huel mani in molcaxitl, in chiquihuitl.</i> Acaso permanezcan el molcajete, el chiquihuite. Acaso sigamos teniendo sustento.	<i>Zan ticqualtiliz immocuic, immotlahtol.</i> Sólo tú harás bueno tu canto, tu palabra. De ti depende hablar con honestidad, con sinceridad.
<i>In tlexochcuauhco, in tlecomalco.</i> En las ascuas, en el fuego del comal. El peligro.	<i>Za tecuani imac ticalaquiz.</i> Te meterás en las garras de una fiera. Te expondrás a peligros.
<i>Immixitl, in tlapatl.</i> Los estupefacientes, el toloache. Lo que daña, lo que arruina.	<i>In nextepehualli, in otlamaxalli.</i> La ceniza esparcida, la encrucijada. Lo sucio, lo incierto.

Los nahuas del Sur de Veracruz, particularmente los de *Pajapan* y los de *Cosoleacaque*, no hablan de cuentos o de leyendas, hablan de “historias”. Pareciera un término más para construir un relato sobre sucesos anteriores que vale la pena mantener como tradición oral, pero referirlo como “historias” tiene un peso y una correspondencia con la forma en que estos nahuas recuerdan los hechos históricos. Aun los relatos sobre brujos y nahuales son referidos así. Para ellos se trata de hechos verídicos y cuando quieren recurrir a un tipo particular de relato te conducen con la persona indicada, con el que sabe o con un testigo de lo acontecido. No me encontré ante el caso del relato que pasa de voz en voz o el que se deriva de la situación: “me dijeron o me contaron”. Las “historias” que he recuperado entre los nahuas y popolucas son de primera mano, de testigos presenciales o de la voz de los propios ejecutores, sean los nahuales, los brujos o los culebreros.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>68</sup> Carlos Montemayor, coord., *Diccionario del náhuatl en el español de México*, México, GDF-UNAM, 2007, pp. 324-326.

Por lo general, también recurren a la comparación o la relación con otros sucesos históricos del país, que tienen cierto impacto en su vida cotidiana, por ejemplo, las desgracias naturales (huracanes, crecidas de ríos, ahogados e inundaciones); así como los derrames de crudo y las explosiones en las instalaciones de PEMEX, hay un interés particular por los acontecimientos que afectan a muchos. En el capítulo etnográfico del Sur de Veracruz se verán otros ejemplos. Sólo comentaré un par de cosas más a este respecto.

El líder de los peregrinos de *Cosoleacaque*, Santos Cruz, ha hecho su propia recopilación hemerográfica de revistas y periódicos que narran y muestran gráficamente diversos acontecimientos muy lamentables que han tenido impacto nacional, estatal o local: el Movimiento estudiantil y la masacre de 1968; el terremoto de 1985; la explosión de los tanques en San Juanico en 1984; las explosiones en *Tecistepec*; el asesinato de personajes ligados a la Prensa y al Narcotráfico; la muerte de artistas o cantantes populares, tanto de su estado como de otros estados. Es de notar que incluso recuerden y relacionen fechas, nombres, sucesos y consecuencias.

De varios maestros y curanderos del lugar he registrado “historias” de diversa índole, tanto de medicina tradicional, como de otras cuestiones culturales y políticas, pero no hay fuentes escritas locales o del estado que lo mencionen. Personalmente lo he registrado y lo he sistematizado en una obra inédita, que tendré lista para su publicación a más tardar en junio de 2014.<sup>69</sup>

#### **2.4. Los nahuales en la narrativa tradicional nahua**

En el presente apartado presentaré varios relatos escritos por nahuas de distintos pueblos de Morelos y del estado de Puebla, en los alrededores de los volcanes, ya que son una referencia obligada para los nahuas milpaltecos y para otros nahuas del Sur del Distrito Federal. Estos textos tienen el objeto de ubicar y resaltar los aspectos centrales sobre los nahuales entre pueblos nahuas que han recreado su tradición y que han desarrollado interculturalmente durante siglos. No son numerosos, son concretos, de excelente calidad literaria y suficientes para penetrar las particularidades sobre los nahuales que intento exponer en esta tesis.

---

<sup>69</sup> Hugo Lemus, *Los caminantes de las casas de tierra. Estudio demográfico y etnográfico de los pueblos peregrinos del Sur de Veracruz*, México, IIH-UV/UNAM, 2004, 360 p., (Inédito).

### 2.4.1. *Los dos nahuales*

En el cuento de “Los dos nahuales”,<sup>70</sup> Baltazar Gómez Pérez presenta a dos nahuales de la época de la conquista a través de dos personajes de generaciones distantes que son los protagonistas: la abuela (referencia central) y su nieto (un heredero que redescubre en sus recuerdos los conocimientos y la magia de la abuela). Es relevante también por la ubicación geográfica del relato, zona de los volcanes, vecinos y personajes clave en la historia de los pueblos que los circundan. Todo lo que la abuela hacía y decía parecía provenir y recrear un mundo mágico o distinto al real: cuando el nieto pregunta a ésta lo que hace, ella le señala que arroja sal al aire para purificarlo, porque está muy cargado de malos espíritus. Pero no sólo hay que arrojarla, hay que hacerlo a los cuatro rumbos y pedir para que se limpie. Cuenta el nieto, que así conoció a su abuela, su “magia”, sus “ancestrales creencias”.<sup>71</sup> De niño le temió porque los demás le decían que era bruja, pero en la adultez se percató de que era una mujer especial: “una mujer con poder, una chamana, un eslabón de esa cadena ancestral que no han podido destruir ni las conquistas a sangre y fuego, ni el racismo velado, ni las globalizaciones de la cultura”. Reflexiona el relator sobre su tonta indiferencia, un tanto nostálgicamente rememora que de niño se dejó llevar por las fantasías sobre su abuela, mejor hubiera atendido su sabiduría, su cultura, su chamanismo. Insiste, en que de haber tenido otra idea sobre su abuela no sentiría un gran vacío, “tal vez sería un señor chamán”.

Cuando le preguntó a la abuela por qué aúllan los perros en la noche, ella dijo que lo hacían porque eran capaces de ver a los muertos y a los malos espíritus. Enseguida preguntó si él también podría verlos y la abuela respondió afirmativamente y le propuso un método: que se untara en sus ojos las lagañas del perro que más aullara y que se mostrara fuerte, porque si no era digno no podría ver nada. Pero el nieto nunca lo hizo. Enseguida menciona que su abuela lo motivó para que anduviera sin que nadie lo viera, para que fuera transparente como el viento, para que utilizará el poder del brujo, y por curiosidad respondió que sí. Entonces conoció parte de lo que su propia abuela refirió como el poder del nahual. Mientras ambos escuchaban en un anochecer la radio-serie *Chucho el roto*, escucharon un corredero en el techo de la cocina, el nieto se espantó y la abuela inquirió: “no te espantes,

---

<sup>70</sup> Baltazar Gómez Pérez, “Los dos nahuales”, México, Ediciones Populares, 1997, pp. 49-56.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 49.

es un amigo que invité”. Volvieron a escucharse pasos rápidos sobre las láminas y el nieto se acercó a la abuela, quien le comentó: “No tengas miedo, el es bueno, quiero que te conozca para que te proteja y te enseñe su poder, su nombre es Gregorio”. La abuela le entregó al muchacho un plato de comida para el visitante y le sugirió ponerlo en la puerta y mencionar que se lo daba de corazón, porque sabe lo que sufre para darles protección; Con eso le mostrarás tu amistad y te quedarás parado junto a él, dijo la abuela. El nieto estaba aterrado y cuando dejó el plato junto a la puerta, bajó el nahual del techo, lo miró a los ojos y aquel desfalleció. Al día siguiente la abuela le comentó que había perdido el conocimiento, pero que no había estado mal su primer encuentro con el nahual.

Ante la inquietud y el extrañamiento del joven, la abuela menciona que lo que vio fue el nahual, él pregunta qué es eso del nahual y ella lo describe como un hombre con poder y agrega lo siguiente:

En nuestro mundo existe el poder malo y el poder bueno, en nuestro espíritu existe un nahual bueno y otro malo, uno que buscará que te vaya bien y otro que buscará destruirte y tú debes saber utilizar ese poder.<sup>72</sup>

Destaquemos una de las claves del relato apenas mencionada: saber utilizar ese poder. La abuela se empeña en depositar un legado en su nieto, aunque el mismo cuestiona por qué él, la abuela no repara en eso, ella insiste en transmitir lo que alguna vez se le confió. En ese momento recompone la historia y ya no habla de un sólo nahual, le habla de la lucha centuriana de dos nahuales: uno viejo y otro joven. Ella da relevancia a su historia como una continuidad dentro de la familia, como una tradición narrativa que se transmitió de padres a hijos. El viejo nahual vivía en el *Iztaccihuatl* en tiempos precolombinos, desde los tiempos “[...] en que nuestros abuelos crearon su propio mundo”,<sup>73</sup> dice la abuela. Aquél personaje era conocido como el Viejo de la montaña, nadie sabía su nombre ni su origen étnico. Dicen que algunos días antes del sometimiento de *Mexico-Tenochtitlan* por los castellanos y sus aliados serranos de los alrededores de los volcanes, el Viejo de la montaña se dirigió al palacio de gobierno de Moctezuma.<sup>74</sup> Algunos pensaron que el tlatoani lo había

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Este pasaje es semejante al de la historia de *Nahualpilli*, dios mago y hechicero de los huastecas, que Aguirre Beltrán sugiere como el personaje del que se deriva el Gran Nagual o principal hechicero de los mexicas *Nahualpilli*, quien fue conducido a Tenochtitlan para que ejerciera en la cuenca su prodigiosas

citado para que apoyara la defensa de la ciudad si es que lo requería, tomando en cuenta el poder bélico invasor mostrado en *Xololan*. Después de algunos días el Viejo de la montaña abandonó la ciudad acompañado por el más destacado guerrero mexica, se dijo que en ambos personajes se unía la sabiduría, la experiencia y el poder, además de la juventud, la valentía y el coraje. Cuentan que ambos se dieron cita con el jefe de los conquistadores (Hernán Cortés) en el paso entre los dos volcanes, sólo para advertirle del poder de ambos, el cual evitaría su avance sobre el *Anahuac*. Les mencionaron que el poder invasor del español no tendría la suficiente fuerza para derrotar al poder del nahual, que mejor volvieran.

Posteriormente vendría algo inesperado para los *anahuacah*, pero muy frecuente en la historia europea y mesoamericana, el joven guerrero que estaba recibiendo el conocimiento del nahual se pasó del lado enemigo, así el poder quedó dividido. Según el relato, Cortés ordenó la espera, hasta que el viejo nahual fuera asesinado y su magia no surtiera efecto sobre los conquistadores, ya que en los alrededores de los volcanes su poder y su efectividad eran muy populares. Se murmuró que en lo alto del *Popocatepetl* se escuchaban fieros combates entre grandes perros o lobos; quienes lograron verlos decían que parecían humanos, que eran enormes, uno grande y viejo, el otro, fuerte y joven. De pronto, la noche en que los conquistadores apresuraban su paso hacia la gran ciudad, el joven guerrero informó al jefe español que el Viejo de la montaña había muerto, pero cerca de ahí avistaron un enorme lobo blanco, parado retadoramente sobre una peña alta. Sorprendió a todos, porque ante aquel ejército de invasores, el viejo nahual habló:

Ustedes han usado un poder más grande que el del nahual: la traición, la ambición, la mentira; este poder maldito será el que nos destruirá y someterá por siglos, pero el del nahual no desaparecerá, vivirá siempre, se transmitirá de generación en generación, hasta vencer a los que nos conquistan, hasta que surja un nuevo pueblo unido, fuerte y poderoso [...].<sup>75</sup>

El viejo nahual prosiguió, humilló al joven guerrero y lo maldijo, a él y a sus descendientes. Después se dirigió a lo alto de la montaña, el nuevo nahual enloqueció y tomó el mismo rumbo, nunca se supo más de los dos. Lo único que siguieron escuchando, fueron los aullidos de un perro o un coyote triste y solitario. Según el relato de la abuela, el poder del

---

actividades. Aquí *nahualli* es interpretado como “sabio o hechicero”. G. Aguirre Beltrán, *Medicina*. . . , *op. cit.*, pp. 98 y 99.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 54.

nahual se volvió maldición, cuando la intención era ser una protección para su pueblo. La gente de todos los pueblos arrastraría la desdicha, se viviría bajo el signo de los dos nahuales, uno destructivo y otro defensivo, uno que impondría el dolor y el sufrimiento, y otro que buscaría el cuidado y el bienestar. El nieto de aquella abuela bruja o nahuala pensó que el “cuento de los dos nahuales” tenía importancia para su cultura y su pueblo, valía la pena continuar la tradición oral. Las cosas y los motivos del nahual tuvieron sentido para este joven como lo tenían para la abuela. Él mismo recordaba al finalizar su cuento que los combates de otros seres a la luz de la luna presentaban continuamente las cosas que el saber nahual enaltecía de acuerdo a las circunstancias de cada época: el bien y el mal, el día y la noche, la muerte y la vida, todo lo que significaba el universo.

#### **2.4.2. *Relatos de Xoxocotla***

Otro conjunto narrativo nahua sobre nahuales es el de Juan López Palacios, *Relatos de Xoxocotla*,<sup>76</sup> editado por el IIA-UNAM, en 1998. El primero que voy a retomar es: “El perro y el campesino”. En éste relato se destaca la difícil situación de una familia campesina del estado de Morelos, en donde el hombre tiene que volver al trabajo en la tierra para poder subsistir y además, tiene que dedicar más tiempo y esfuerzo para aumentar la producción y conseguir más dinero a cambio de la cosecha. Así el campesino le propone a su mujer llevarle la comida a la milpa y quedarse a trabajar mientras come. Se evitaría el traslado a la casa y ella reforzaría el trabajo diario. La mujer aceptó e incluso mencionó que llegaría más temprano para apoyarlo en el campo. Luego él preparó la herramienta y el burro que llevaría, el perro se acercó contento y mostró cariño a su dueño, en cambio el humano lo recibió con insultos y molesto lo inquirió:

¡Retírese de aquí perro maldito! Ustedes nada más piensan en comer. Ustedes no saben trabajar. ¡Como me gustaría que pudieran hacerlo, para que vieran lo difícil que es para uno conseguir la comida!<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Juan López Palacios, *Relatos de Xoxocotla*, México, IIA-UNAM, 1998, 50 p., (Serie Antropología e historia antigua de México: 1).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 17.

El amo pateó al perro alejándolo, este se fue a un rincón sin perder de vista lo que el humano hacía. Cuando el amo se fue al trabajo el perro lo siguió a cierta distancia, cuando aquél llegó a su destino se percató de que el perro lo había seguido, entonces se disponía a agredirlo nuevamente, cuando este se levantó y le dijo: “No se moleste patrón. Yo también puedo trabajar. Si quiere, ahora trabajo yo. Solamente le pido que me preste su overol y yo le presto el mío”.<sup>78</sup> El señor sorprendido vio como el perro se quitó el overol, se lo desabotona de arriba abajo, lo mismo hace el campesino, luego vuelven a la normalidad y el perro le sugiere al campesino sentarse mientras él trabaja. El humano ve que el perro no se cansa y que quintuplica su trabajo. Llegó la señora con la comida y llama a su esposo a comer, y éste que es el perro con el overol de humano le preguntó si no traía un plato para el perro, porque seguro también tenía hambre. El “perro” tomó el plato, hizo una sopa de frijoles y tortillas, y le pidió al perro que se acercara a comer. Cuando terminaron de comer la esposa volvió al pueblo, el patrón y el perro se quedaron solos. A las cuatro de la tarde el patrón se acercó al perro para decirle que ya había hecho suficiente y que ya le devolviera su overol. Pero el perro contestó:

Espérese un rato más, patroncito. Sólo quiero demostrarle que también nosotros los perros sabemos y podemos trabajar. Por el momento siga sentado y yo después lo llamo para que nuevamente me preste mi ropa.<sup>79</sup>

No le quedó otra al patrón que esperar, después de todo le convenía porque el perro avanzaba más. Al fin el perro salió de la milpa y se dirigió al amo: -Ahora sí quiero que cambiemos de overol, y disculpe por no dárselo antes, pero quería que viera que los animales también sabemos trabajar, cuidar sus casas de noche no es cosa fácil. Lo que quiero que entienda, dijo el perro, es que Dios dispuso que ustedes nos mantuvieran sin que nosotros trabajáramos. Que nos conformáramos con el sobrante de la comida que ustedes nos dan. Y nosotros no nos quejamos, pese a que nos dan las sobras. “Cada uno de nosotros tiene que hacer el trabajo que le toca”.<sup>80</sup> A partir de ahí el campesino trató de mejor manera a los animales y sobre todo al perro. La comida siempre se la dio en plato y le ofreció parte

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>80</sup> *Ibid.*

de la comida de todos, no las sobras ni los huesos de otros animales. Más que un amigo, el perro formó parte de la familia.

En el mismo texto, Juan López nos sumerge en una sabiduría que sólo los viejos exponen en una forma y con una sustancia que él mismo señala, están en “vías de extinción”. El relato “El nahual”<sup>81</sup> comienza con un par de verdades sobre su comunidad: “[. . .] en Xoxocotla no existe lugar alguno que no contenga algo de historia”<sup>82</sup> y “Una leyenda es lo más común”.<sup>83</sup> Los relatos pueden advertir a niños y jóvenes, según su propia percepción, del peligro que acecha en ciertos lugares, a ciertas horas. Juan López ubica un paraje especial de la comunidad en donde antes había un gran mezquite sobre suelo arenoso, en donde niños y jóvenes solían reunirse, pero también nahuales y brujos. Dicho sitio se ubica en el cruce de la avenida Constituyentes con la calle 12 de octubre. Ahí hubo nahuales que únicamente hacían maldades a la gente decente, popularmente se comentaba. Don Miguel le contó a nuestro autor que su abuela le advertía de salir de noche, porque los brujos se volvían burros, perros y marranos, gallinas y todos los demás animales de la granja. Antes había más, pero ahora son menos porque los fueron matando y porque Dios los castigó por hacer maldades. Decían en *Xoxocotla* que los enfermos no se curaban porque el brujo los empeoraba o se los llevaba, hasta que un vecino decidió enfrentarlos. Estuvo ayunando, buscó un camino hasta que llegó a un lugar en donde enterró una aguja y paró un palo tallado por él mismo. En cada ayuno le labró una cruz al palo. Llevaba ceras al lugar y las lágrimas de estas serían untadas en la cruz del camino. Hizo 25 ayunos de medios días y 25 ayunos completos. Cuando cumplió los cincuenta ayunos fue a ver al sacerdote y le llevó la aguja y el palo labrado en calidad de ofrenda para recibir la bendición. Le dijo al sacerdote: “Yo, señor cura, tengo 50 ayunos: 25 de medio día y 25 de día completo. Quiero salvar a mi prójimo; no quiero matarlo, como hacen los nahuales”.<sup>84</sup> El padre lo apoyó y le confió la guía de Dios, entonces el señor volvió a su casa y se encerró, salió hasta el sábado en que se reunían los nahuales en el mezquite. Se escondió en una parte oscura y vio llegar a los zopilotes, gavilanes y guajolotes, los oyó platicar y todos hablaban de los enfermos que tenían y a los que les rezaban. Luego partieron unos volando

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 12.

y otros por tierra, según el animal; el señor permaneció en el lugar para observar a algún otro que viniera rezagado y logró ver a un nahual que traía cargando a su víctima. Era una mujer desnuda, la recostó en la tierra, debajo del mezquite y comenzó a rezarle; le hizo muchas cosas, decía el señor que seguía oculto. Después volvió a cargarla y la llevó por todo el pueblo hasta un lugar con una cruz. Bailó, lloró y cantó alrededor de la enferma. Cuando pasó por todas las cruces del pueblo, fue a la iglesia. La iglesia estaba cerrada y con el cuerpo de la señora abrió golpeándola como si fuera un gran trozo de carne, la paseó frente a todos los santos hasta que el señor interrumpió al nahual. Le exigió que soltara a la mujer y lo derribó de un empujón, al caer el nahual su aspecto era animal. Veamos cómo lo expresa el relator: “Y el nahual no se dejaba y se volvía diferentes animales”.<sup>85</sup> Cuando intentaba escapar en forma de ave el señor lo picaba con las agujas y cuando era animal de tierra, marrano o perro, le propinaba garrotazos. Así lo trajo y lo condujo hasta la casa de la señora. El nahual recobró su forma humana y le pidió que dejara de golpearlo, pero el señor no lo soltó hasta que no dejara a la mujer en su propia habitación de donde la había secuestrado. Cuando la señora fue devuelta a su casa, el señor dejó escapar al nahual. Pero el nahual ya iba muy golpeado y dejó marcas de sangre por todo el camino hasta su casa. El señor estuvo espionando a la señora y la esperó hasta que saliera, supuso que se bañaría en el Apantle. La siguió y le platicó lo que le había sucedido, ella no recordaba nada, así que para que no fuera tildado de embustero le sugirió ir a la casa del nahual y ver cómo se encontraba físicamente. El señor se fue y la señora volvió a su casa por unas cosas que le encargó el señor y luego se dirigió a la casa del nahual; la esposa de este le abrió, la mujer preguntó por el nahual y si estaba malo, la esposa respondió que sí, la mujer levantó la cobija para ver al nahual, cuando este sintió el aire frío de la mañana abrió los ojos, vio a la mujer y cerró los ojos para siempre.

#### **2.4.3. Cholula mítica y legendaria**

El último texto que incluiré para finalizar este apartado es *Cholula mítica y legendaria*,<sup>86</sup> de Donato Cordero Vázquez, en donde encontramos varios relatos sobre varios personajes clave de la mitología nahua clásica y de las leyendas coloniales como: Los Tlaloques, los

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>86</sup> Donato Cordero Vázquez, *Cholula mítica y legendaria*, México, Conaculta, 2007, 39 p.

Ateteos, Cihuacoatl, el Charro Negro, las brujas y por supuesto, el nahual. El relato “El nahual”, presenta un par de peculiaridades iniciales: 1) Donato supone que este tipo de historias que eran y son de dominio común se originaron en un tiempo en que la noche era más intensa; 2) justifica las historias sobre los nahuales por la falta de luz en los pueblos, el temor a lo desconocido y la imaginación desbordada capaz de crear espontáneamente a los mejores relatores del terror.

Donato rescata la historia de un nahual que vivió en Cholula, el cual fue abuelo de uno de sus compañeros de la Primaria; menciona que fue precisamente en la escuela en donde escuchó por primera vez el relato sobre el nahual. Todo el grupo calló y se reunió para escuchar lo que se les anunció como una historia de espantos, estaban más atentos que cuando tomaban clase con la maestra, recuerda. Dice que a él no le constaba, pero destaca que era una historia contada por los niños y los considera los mejores para plantear hipótesis y dar explicaciones sobre lo desconocido. Le preguntan a un niño apodado Cerillo si su abuelito es nahual, pero él pregunta ¿qué es eso? A lo que le responden: “Es un señor que se convierte en burro o en perro negro”.<sup>87</sup> Se convierten en burros o perros, pero siempre hay algo extraño en su cuerpo, dice otro niño. Dejan que el Cerillo continúe contando y agrega que su tío le contó que un señor que vagaba de noche vio un perro grandote, tirándole a burro, y llevaba cargando gallinas y guajolotes. El señor lo siguió para quitarle los animales y tenía que hacer una cruz y un círculo de sal a su alrededor para mantenerlo quieto. Se colocó el señor frente al nahual e hizo el círculo y la cruz. El nahual rogó por su liberación, pero el señor se lo negó, no lo dejaría porque robaba en las casas. El nahual le ofreció la mitad de los animales a cambio de su libertad, pero el señor le advirtió que no podría escapar si no dejaba todo lo robado. El nahual desesperado dijo: “Déjame ir porque ya va a amanecer y ya me voy a transformar”.<sup>88</sup> El abuelo responde que eso espera, para que sea identificado, lo que altera más al nahual, quien amenaza de muerte a su captor. El burro comienza a patallar y relinchar, el señor saca su hoz y le atina un golpe en la cabeza. El nahual perdió un ojo y en la pelea borraron el círculo de sal, por lo que el animal cautivo pudo escapar. Concluye el Cerillo que su abuelito ya no abrió la tienda a la mañana siguiente porque estaba enfermo. El abuelito decía que había perdido un ojo

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 14.

accidentalmente. ¿Qué casualidad?, comentan los niños, por eso la gente dice que el abuelito del Cerillo es el nahual. A ninguno de los niños que escucharon la historia le constaba, vuelve a reparar Donato, pero él mismo asienta: “[...] pero, ¿a poco no es muy interesante la casualidad?”.<sup>89</sup>

## 2.5. Los nahuales: de la literatura a la realidad

En el primer caso, Baltazár Gómez se refiere a “Los dos nahuales”<sup>90</sup> que se confrontan, dos cánidos con un legado nahual significativo, uno legendario y montañés, el otro, heredero de una de las tradiciones guerreras más expansionistas del centro de *Anahuac*. Desde la presentación de los ejemplos literarios elegí éste relato en razón de las referencias históricas sobre la invasión europea, la confrontación de los dos nahuales y la división de éstos favorable a los conquistadores, y también, porque la memoria histórica que se manifiesta en dicho ejercicio narrativo detalla una forma de recordar y contar las cosas, y como dijera Aguirre Beltrán en *Medicina y magia*, expresa una forma de resistir, es una tradición contestataria y una continuidad de las costumbres naturales y mágicas de los nahuales. Menciona, recordando las diferencias entre Foster y Brasseur, “[...] que si bien no suele existir una asociación organizada contra la cultura occidental, sí un movimiento contra-cultural que, en cada comunidad, tiene como principal mantenedor al nahual”.<sup>91</sup>

El nieto refiere a la abuela como una mujer de conocimiento, heredera de una magia, una actitud, una tradición en constante amenaza ante la idiosincrasia hispana y católica. Él no tiene que ser necesariamente el elegido o el heredero ideal para depositar o confiar una tradición, de pronto, es el incauto que está cerca, la abuela siembra una semilla en el hombrecillo. El contexto es idóneo: el nahual que aparece, la noche, la abuela que comparte un legado, el nieto en el papel de víctima. Las cosas mágicas destacarán sobre lo cotidiano y algunas más se profundizarán en la historicidad del relato.

El mundo de los nahuales aparece en este caso como una tradición, es decir, como algo digno de recordarse y perpetuarse, algo para aprender y aprovechar. Entrando en la parte que sugería Aguirre Beltrán como una herencia cultural para reivindicar y contrastar lo nahua ante la imposición de la cultura cortesiana, la tradición se enfrenta en “Los dos

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> Baltasar Gómez, “Los dos nahuales”, *op cit.*

<sup>91</sup> Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia, op. cit.*, p. 103.

nahuales” al dilema de la seducción y la traición. La actitud y el comportamiento del joven guerrero-nahual puede interpretarse de dos formas: la primera, que hartado de la vieja tradición del nahual de la montaña, encuentra en los conquistadores los aliados esperados para vencer al viejo nahual; la segunda, que el joven guerrero se percató del poderío militar de los invasores, por lo que prefirió cooperar que confrontar, aunque finalmente, ambas posiciones lo convertirían en un enemigo del viejo nahual, y de la cultura y del pueblo de cada cual, ambos nahuas.

Pero otra postura que podría favorecer al joven iniciado y que fue una constante en los primeros encuentros mesoamericanos con los invasores del occidente de Europa, y que nos mantiene en la tesis del malinchismo, es la del joven heredero que es seducido por lo nuevo, por la diferencia manifiesta en la cultura de los conquistadores: su lenguaje, su tecnología, su atuendo, su proceder, su forma de negociar. Es convencido finalmente por el genio de Cortés, puede pasarse del lado elegido y quedar como un aliado, pero tiene que derrotar al viejo nahual y entonces, disfrutar la victoria al lado de los vencedores, si estos someten a los habitantes originarios.

El propio nieto concluye que la confrontación de los nahuales y con la división de su tradición vino una maldición: los habitantes de estas tierras se debatirían permanentemente entre la vida y la muerte, entre la bondad y la maldad, entre la justicia y la injusticia, entre la falsedad y la sinceridad, todo a raíz de una falta mayor a la tradición, de un tropiezo histórico que tiene que ser subsanado por la propia historia social, cultural y política, por el propio quehacer de indígenas y mestizos uniendo y recuperando lo que un día la lucha y el odio de los dos nahuales separó, por darle gusto o por abrirle las puertas al extraño invasor.

Otro aspecto clave en el tiempo histórico que maneja Baltazar Gómez, es el de la transformación, el nahual es una persona que se transforma en un animal distinto, un animal humanizado, que siempre tiene un aspecto diferente o con ciertas variables vistosas que no son las del perro o lobo común. Por lo general el personaje descrito como nahual adquiere proporciones mayores a las del animal, y por lo tanto una apariencia distinta, incluso es descrita como un ser estéticamente tosco, lo cual resulta de la mezcla entre la fisonomía del humano y la del animal.

El segundo autor mencionado (Juan L. Palacios),<sup>92</sup> de cuya obra sustraigo dos relatos, aporta una de las cuestiones cruciales de nahuales, que es el vínculo sustancial entre los humanos y los seres con los que convive, el cual, en tiempos precolombinos fue más estrecho y constante, y en los contextos rurales posteriores se mantuvo. Los campesinos indígenas y no indígenas, mantendrían una relación con los animales domésticos y de la granja, así como con los animales de las montañas y las sierras que los circundan. Así, el perro que cohabita con el campesino en el relato “El perro y el campesino”, le propone a su dueño cambiar de overol, pero se refiere a éste no como un atuendo y menos como un disfraz, sino como una oportunidad para cambiar de piel, que el señor se pusiera la del perro y éste la del señor, para que cambiaran a su vez de actividad o de trabajo. Así, viene la lección para el humano, sólo en el trance y en la situación de nahual podría comprender al animal, desde que el perro le niega el cambio y lo hace esperar, hasta que lo invita a reflexionar sobre su capacidad, su condición de animal y su sometimiento como guardián de la casa. Las tres cuestiones clave en la convivencia del perro con su amo. Es decir, el perro también es capaz, no por ser animal es menos, y por último, su trabajo por la noche es importante y también es cansado.

¿Qué nos sugiere el conjunto del relato y cuál es la moraleja en la tradición oral que Juan L. Palacios rescata en Xoxocotla? Una moralidad biocultural, el pasaje nahual colocará a la familia campesina y a su perro en un contexto distinto, un contexto mágico en donde los hábitos y los valores se desmoronan para construir otros más justos para todos. El perro tiene que dejar de ser un simple perro, tiene que ser más que el mejor amigo del hombre, un miembro más de la familia y un cuate que también chamea, que hace algo que vale. Sugiere que los humanos se nahualean por gusto, por admiración y por tradición en animales y fuerzas naturales, y que los animales también toman por nahual al humano. La actividad de los nahuales ha constituido una forma de ser lo que le gusta a los humanos, una mimesis natural, inmanente y profunda. Ejercer el nahual es la posibilidad de ser otra cosa: animal o fuerza, pero algo más que sólo humano.

En el segundo relato, que podría inscribirse en la línea particular de “los nahuales descubiertos y ajusticiados”, la cual es del dominio popular en el Sur de Veracruz, en algunos pueblos de Morelos y en las costas y montañas de Guerrero y Oaxaca, Juan López

---

<sup>92</sup> López palacios, Juan, *Relatos de Xoxocotla*, op. cit.

presenta un nahual que es jefe o líder entre un grupo de nahuales, entre los que hay animales que vuelan y animales terrestres, como: gavilanes, guajolotes y zopilotes, y también cerdos y perros. El protagonista es un señor que decidió detener al nahual y a sus amigos, que se reunían de noche bajo un mezquite.

El se propone confrontar a los nahuales para lo cual se prepara ayunando y forjando un bastón que usaría como amuleto. Utiliza agujas, el bastón y solicita la bendición del padre. Esos dos elementos bendecidos, más las velas y el agua bendita serán sus instrumentos en lo que podría interpretarse como una brujería para debilitar y someter al nahual. Tras el ayuno, la preparación de las cosas y el acecho de los nahuales, el señor espera a que un nahual se quede sólo y se lleva la sorpresa de que tal nahual es un raptor de mujeres que están enfermas o débiles y que son presa fácil. El nahual canta, reza y llora, para mantener hechizada a su víctima. El señor lo enfrenta en la iglesia exigiéndole que suelte a la mujer. Como no hace caso, el nahual es derribado por su persecutor dejando a la mujer a la deriva. Al ser golpeado se transforma en distintos animales hasta que vuelve como humano y pide clemencia, porque ya se está pasando su hora: la hora del nahual. Se le exige que repare el daño y que deje a la señora en su propia cama, de donde la raptó. Cuando el nahual cumple consigue su libertad y vuelve mal herido a su casa, cuando amanece y es visto por su víctima, fallece.

Son varios puntos los que podemos destacar de éste relato. El nahual es una persona que se convierte en animal y convive con otros nahuales. Aquí encontramos una variante interesante que también trataré con más detenimiento en los capítulos de los contextos interculturales: una colectividad de nahuales que se reunía en el mismo espacio físico y un nahual líder que domina varias transformaciones. Lo curioso de este relato es que en el encuentro del señor con el nahual, éste todavía trae parte del atuendo tradicional del nahua, es un animal encorvado que porta un *maxtlatl*. Se vuelve distintos animales conforme es agredido, intentando defenderse con los recursos defensivos de los diferentes animales, pero está herido y todas sus formas son inútiles.

Este grupo de nahuales se aprovecha de las personas enfermas y las conduce pronto a la muerte. En Milpan también se habla de nahuales o brujas que les chupan el piochi a los niños, dejándolos medio muertos o tontos. Asimismo, en otros municipios cercanos a los volcanes, como Ixtapaluca y Chalco, se dice que las brujas llegan de noche a chupar a los

niños y que su presencia adormece a todos para que no sean sorprendidas. Como lo menciona también Antonella Fagetti con respecto a los “nahuales perjudiciales” del pueblo de San Miguel *Acuexcomac*, los cuales “[...] roban o matan a los niños pequeños chupándoles la sangre”.<sup>93</sup>

Entre los incas hubo estas prácticas y también entre los chipayas de Bolivia, como registra Nathan Wachtel, citando una práctica precolombina del Perú que sigue apareciendo entre los chipayas, en donde el hechicero es descrito como aquel que mata aspirando la sangre de su víctima. Dichos personajes nocturnos son nombrados *cauchus* o *runapmicuc*, quienes “[...] se introducían en las casas esparciendo polvo hecho con huesos humanos, con el fin de sumergir a sus habitantes en un sueño profundo”.<sup>94</sup>

Por otro lado, como pasa en los casos más comunes de las costas y las montañas de Guerrero y Oaxaca, en donde los nahuales son sometidos o ajusticiados cuando mantenían su forma animal, éste nahual es agredido y ultimado como tal. Por lo general, tanto las tradiciones orales como los relatos escritos refieren al nahual que muere como una persona que se transmuta en la noche, que arremete contra los animales de las granjas o en contra de mujeres indefensas o de niños, es atacado y sucumbe al amanecer, o es hallado muerto por la mañana cuando la gente se dirige a realizar sus actividades matutinas. Y el nahual puede hallarse muerto como animal o como humano. No sólo se trata de hombres, también se habla de mujeres, esposas de campesinos que se nahualean de noche y aparecen, golpeadas, macheteadas por la mañana.

Es interesante también el asunto del bastón o del garrote que es labrado por el señor, ya que por cada medio ayuno y por cada ayuno completo le labró una cruz, y dicho palo es el que usa para reprender al nahual. Y como señala Juan L. Palacios, las agujas le sirvieron para picar al nahual cuando era ave y el palo para golpearlo cuando era animal terrestre. En

---

<sup>93</sup> Vid Antonella Fagetti, *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés, 1998, p. 207. De los “nahuales benéficos”, agrega que son conocidos como “nahuales del agua”, porque saben propiciar las lluvias y conjurar el granizo. Nombrados en náhuatl *atlachixc* (sabios del agua), por sus atributos hacían el papel de intermediarios entre la comunidad y el numen controlador del agua celeste (p. 208).

<sup>94</sup> Nathan Wachtel, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, México, FCE, 1992, p. 73. Estos indígenas también se autonombran los *jas-shoni* (hombres de agua). Sirva de comparación con los brujos del agua y otras formas que encontramos en Mesoamérica en las culturas lacustres y en donde la fuerza natural principal es el agua, cuya representación ritual, social y política involucra a especialistas llamados sacerdotes o brujos del agua.

el siguiente caso en donde se habla del nahual-burro, abundaré sobre la incógnita del nahual cuando se encuentra con sus pares humanos y cuando es agredido por estos.

El último relato que incluí en el análisis de fuentes sobre los nahuales es el de Donato Cordero, “El nahual”.<sup>95</sup> Este autor afirma que los relatos sobre nahuales podrían inscribirse en el género de las historias o leyendas que se derivan del imaginario y el miedo colectivos. Para él fueron otros tiempos más oscuros y confusos los que produjeron relatos sobre brujas, fantasmas y nahuales. Pero ahora que hay un mejor alumbrado público en pueblos y ciudades, no ha disminuido la labor de brujos y nahuales.

Donato menciona que los niños y las mujeres son los mejores para hablar de dichas historias, que desenvuelven con naturalidad su imaginación y hace énfasis en el interés que mostramos desde la infancia cuando nos relatan cosas que infunden miedo, suspenso o irracionalidad. Como pasa con “El nahual”, abuelo de uno de sus compañeros de la Primaria, capaz de convertirse en burro o perro negro. Como en el caso del relato de *Xoxocotla*, el autor destaca que el nahual no parece un animal normal, muestra deformaciones en su cuerpo y también es sorprendido raptando animales de granja. Un hombre que es testigo del hurto del nahual se decide a detenerlo y para ello traza una cruz y hace un círculo de sal a su alrededor. Los nahuas de *Coacotla*, en el Sur de Veracruz, dicen que a los nahuales-marranos los detienen con una franja de agua bendita y con unas veladoras.<sup>96</sup> La respuesta de los nahuales ante este tipo de defensas simbólicas es confusa: primero permanecen estáticos, luego se alborotan y tratan de agredir a su o sus captores.

En el relato de Donato el nahual implora su liberación y argumenta que el tiempo se le acaba, el amanecer se acerca. El captor se niega y le dice que su intención es delatarlo. El nahual amenaza con matarlo y comienza a patallar y relinchar, por lo que es agredido con una hoz justo en el ojo, dejándolo tuerto. Como en los relatos sobre el ajusticiamiento de los nahuales, el burro logra escapar porque se borra el círculo de sal que lo mantenía encerrado, pero se va herido y al otro día el abuelo del narrador amanece sin ojo, por lo que todos en el pueblo piensan que es el nahual. El abuelo ya no abría su tienda porque estaba herido.

---

<sup>95</sup> Cordero, Donato, *Cholula mítica y legendaria*, op. cit.

<sup>96</sup> Fernando Acosta, huesero y médico tradicional (Comunicación personal: 2011).

Una lectura distinta que se tiene con respecto a la acción, a las peripecias e impertinencias de los nahuales, la presentan los nahuales de Milpa Alta, quienes insisten en que el nahual reta y jode constantemente a los humanos normales, a los descuidados y a los injustos. Por ello, el nahual es visto como un reparador, un insolente, un grosero, un gandalla o un aprovechado. Es parte de una ideología de la inconformidad y de la alteridad.

Algunos preguntarían qué quiere el nahual, qué le hace la gente, pero el nahual no está para dar explicaciones, el nahual no tiene que ser lógico, correcto o racional para los demás, como en los mitos y en los ritos, los códigos y los personajes se aplican sobre otros aspectos que no son los más conocidos en la cultura popular.

Se puede afirmar que los nahuales más frecuentes eligen o prefieren los animales del entorno que los circunda. Sean captores espontáneos, campesinos furiosos o cazadores profesionales, el nahual siempre tiene la oportunidad de decidir si enfrenta a sus oponentes o huye. Los animales domésticos se perciben como lentos y confundidos, presa fácil, pero los animales grandes y agresivos muestran una destreza y una velocidad que los anticipa al ataque o a la captura, por lo que suelen sorprender y atacar primero, o los encuentros furtivos tienen como desenlace pérdidas humanas o animales asesinados sádicamente.

Con respecto al lapso del día en que los nahuales se transforman hay ciertas regularidades, aunque no generalidades. Los ejemplos anteriores sitúan la transformación en la noche y hablan de la hora del nahual como el amanecer que supone la conversión del animal en humano quedando a la vista del día y de todos los seres diurnos.

Otro punto a destacar es que en el día la fuerza del sol apoya el tonal o el cuerpo en su naturaleza humana, mientras la noche presenta un ambiente más acorde para las actividades del nahual y la propia carga nocturna ayuda al cuerpo en su naturaleza animal. Tal como sucedió en los casos de *Tecum Uman* (Guatemala) y *Tzuzuma* (Coyoacan), las acciones y las transformaciones pueden ser diurnas si las circunstancias así lo exigen. En determinados casos hay ocultamiento y en otros, las acciones de los nahuales son públicas.

## CAPITULO 3

### EL ENTORNO ECOLÓGICO-CULTURAL Y LA NATURALEZA DEL NAHUAL

Como ha sucedido con algunos sistemas religiosos, culturales y políticos, las tradiciones de nahuales son formas de conocimiento empeñadas en llenar algunos vacíos que las modernas sociedades capitalistas o neoliberales dejan en las comunidades indígenas rurales, semi-urbanas o serranas, en materia de salud física y espiritual; asimismo, se han empeñado en continuar la práctica de métodos tradicionales para conocer y utilizar las fuerzas naturales, la fauna, la flora, la memoria histórica e individual, los sueños, las formas del rostro y el cuerpo, la lectura calendárica y la muerte, entre otros temas.

#### 3. 1. Los nahuales ante los cosmólogos

Diversos investigadores han considerado desde hace décadas (Robert Redfield/1936, Melville Herskovits/1952, A. Villa Rojas/1963, Calixta Guiteras/ 1965, Esther Hermite/1970, Pedro Carrasco/1979, Andrés Medina, A. López Austin/1976 y 1980, Johanna Broda/1991) que las prácticas y tradiciones nahuales no son exclusivas de cultura alguna, pero en cada caso se reflejan las motivaciones y los saberes de sus especialistas. Tanto el problema como el remedio dependen de la conciencia, la confianza y el papel de la cosmopercepción compartida entre médico y paciente, o guía e iniciado. Los nahuales y médicos indígenas sanan diversos malestares que se presentan por el desequilibrio de las fuerzas y energías naturales, por medio de estados de “conciencia crecentada”, o mediante un esfuerzo, ruptura o confrontación individual con el entorno natural inmediato (río, montaña, sierra, etc.), o volviendo ritualmente o terapéuticamente a los orígenes (temazcal, danzas de elementos, autosacrificio, etc.).

En ciertos contextos es común que se hable del nahual y aunque no se escribe mucho sobre éste, sin duda su presencia en los pueblos originarios es crucial y su sentido ha variado en la medida en que el proceso de aculturación ha traspasado las fronteras entre la civilización occidental y la indígena. En el estudio del Alfredo López Austin, titulado

“Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl”,<sup>1</sup> los nombres corresponden al tipo de actividad específica del mago y son personajes especializados en muy diversos procedimientos con elementos naturales y conjuros rituales. Del nahual se habla en la mayoría de las regiones de México, las tradiciones orales lo recuerdan y lo recrean. También nombrados magos, entre ellos encontramos personajes que pueden curar a la gente de su pueblo de las brujerías que otros les hacen, hasta aquellos seres extraños, aislados, que pueden llenarte el cuerpo de granos con sólo mirarte, o causarte problemas o males con sólo desearlo o hablarlo. Se puede agregar a esto lo que menciona Jacques Galinier en el caso de los componentes anímicos entre los otomíes, quienes consideran tres realidades: el alter ego del alma humana, el curandero transformado en animal y el animal compañero.<sup>2</sup>

En los mitos y leyendas de la mixteca se describe al nahual como un brujo poderoso que se transforma en diferentes animales o fuerzas naturales: “aves, vientos y luces como de una estrella fugaz”.<sup>3</sup> El nahual es un personaje que se oculta, que puede dañar a la gente y que se traslada constantemente de un mundo a otro, de lo natural a lo sobrenatural. El nahual está inmerso en una comunidad con determinadas características sociales y culturales que le dan una identidad, un lenguaje, una imagen, una conciencia, etc. En el texto de José Alejos,<sup>4</sup> encontramos un par de reflexiones muy sugerentes sobre el error de juzgar el “nahualismo” desde la concepción funcionalista y evolucionista, dejando de lado el carácter “psíquico y espiritual”, que corresponde más a lo simbólico, ceremonial y emocional. La antropología histórica<sup>5</sup> y la psicología social nos han demostrado que hay una inteligencia emocional y que cualquier desapego intencional es un acto subjetivo, aunque se intente ser más o menos objetivo. El pensamiento tradicional del nahualismo sigue viendo con mucha desconfianza la supremacía de la racionalidad sobre la espiritualidad humana que caracteriza a la cultura occidental, en donde el raciocinio positivista prevalece. En Mesoamérica sigue siendo de vital importancia el equilibrio entre

---

<sup>1</sup> López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos. . .”, en *Estudios de Cultura*. . ., *op. cit.*, p. 87-117.

<sup>2</sup> Jacques Galinier, *apud* Medina Hernández, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, pp. 67-163, en Johanna Broda y Félix Báez, Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNA-FCE, 2001, p.111. En los capítulos se abundará sobre las distintas definiciones e interpretaciones de “nahualli” entre los nahuas y en otras culturas.

<sup>3</sup> Vid Alejandra, Cruz Ortiz, *Yakua huia (El nudo del tiempo). Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*, México, CIESAS, 1998, 165 p.: 85.

<sup>4</sup> José Alejos García, “Magia y razón. Antropología del nahualismo en Mesoamérica”, en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Chiapas, 1993, pp. 411-418.

<sup>5</sup> Vid Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente*, Chile, Cuatro Vientos, 1992, 419 p.

los distintos componentes del ser humano: cuerpo, sombra, mente, corazón, *tonal*, *nahual*, etc. Quizás por eso muchos de los intelectuales indígenas insisten en que se hable de su “cosmopercepción” y no de su cosmovisión, pero se les considera inferiores por no ceder la batuta a la razón y a la visión de las cosas. Creerlos inferiores es subestimarlos y esa también es una ventaja para la idiosincrasia indígena. A los distintos representantes de las culturas amerindias se les ha escuchado decir desde hace siglos: “dime lo que sientes” y no sólo lo que sabes o lo que piensas; también dicen: “que decida tu corazón”, etc. Para los nahuales de *Tecomitl*, Milpa Alta, en el corazón llevamos colgado un rostro (comunicación personal, 2009), que es una actitud y una forma de presenciar la realidad. En asuntos en donde las decisiones o los actos parecen ser conscientes –como en la política, o en donde es determinante el uso de la razón, finalmente se decide por gusto o por cuestiones emocionales (corazonadas o impulsos). La naturaleza humana instintiva es la que más sustenta la función del nahual y en los significados o interpretaciones de la palabra *nahualli* encontramos su forma y ciertos componentes clave. Para los sabios de Milpa Alta *nahualli* también viene de *nahui* (cuatro), al igual que el nombre nahua, que ellos conceptualizan como un lugar, un ser o una fuerza que consta de cuatro partes, sobre todo en términos energéticos. Aunque no todas las personas utilizan o viven su *nahualli*, que es vivir con el total de partes que les corresponden como humanos y como nahuas.

Considero que la historia social y política mesoamericana enfatizó este legado por ser una civilización agrícola con milenios de tradición cultural-natural. La totalidad del ser nahua no se manifiesta dentro, en la rigidez mental-racional, en la disciplina corporal monótona y en el encierro material constante (casa, templo, palacio), sino en la exterioridad y sus variantes. Las ciudades precolombinas como imitación de las montañas, también permitían un panorama urbano y social más abierto, libre, accesible e interconectado; sus espacios inspirarían toda clase de experimentaciones emocionales y mentales.

### **3.2. El nahual formado y la cultura del poder**

Una propuesta distinta o complementaria a las ya existentes y que no se ha considerado hasta nuestros días es la del nahual-formado. Lleva el agregado de elegido porque es observado o conocido por el nahual de su comunidad o de otra, y es conducido de etapa en etapa en su tradición nahual. El nahual-formado es un personaje que conoce la tradición en

la adultez o en la madurez, después de los 20 o los 30 años, no desde la niñez ni en la adolescencia, por lo que su formación y su asimilación tienen otras connotaciones. Por lo general, los nahuales formados son invitados a formar parte de una tradición que se mantiene en cierta clandestinidad, sin advertir un ocultamiento o una paranoia, va adquiriendo importantes conocimientos sobre las entidades anímicas y los procesos sobrenaturales preservados de generación en generación. Hasta cierto punto el heredero o el depositario ideal debe ser un “don nadie”,<sup>6</sup> alguien con una vida vacía y desinteresada, porque la vida del nahual como la de un brujo se va a convertir en un todo que no puede ser soslayado con la primera impresión. Aunque el nahualismo histórico nos remite a un uso controlado y hereditario de la manipulación de las entidades anímicas, un uso discrecional estructurado y aplicado por los grupos gobernantes.

Las aptitudes y los procedimientos de los nahuales serían mayormente valorados mientras fuesen usados como fuente de poder, tanto para la guerra como para apoyar o legitimar los gobiernos locales e inter-regionales, es decir, el uso del conocimiento nahual en la cultura política señorial o estatal. A esto hay que agregar que la autoridad, los señores, los principales linajes, las elites o los grupos de poder, según el caso, con o sin núcleo duro, pertenecían a una cultura (original o compuesta), y finalmente los componentes nahualistas formarían parte de una tradición cultural, que era y es relativamente nombrada, vista o representada, lo que la expondría a un proceso de socialización o enculturación.<sup>7</sup> Este proceso inter-dependiente entre los nahuales, la tradición y el poder, a través de mecanismos discretos y vigilados estaría transitando constantemente del nivel privado al público, de manera que hasta nuestros días el tema y los asuntos del nahual también tratan de imaginarios colectivos, voces a tono o discordantes y de popularidad.

En los estudios mesoamericanos se ha destacado la dualidad sacerdote-gobernante y sus posibilidades en el mundo prehispánico, aunque probablemente el término más adecuado podría ser *nahual-tlatoani*, o gobernante-nahual. Si consideramos que el nahual

---

<sup>6</sup> En su obra sobre el nahual yaqui Juan Matus, el antropólogo peruano Carlos Castaneda también refiere al aprendiz ideal según su maestro como “un don nadie”, alguien con un total desapego a la importancia personal, a la egolatría y a las cosas ordinarias que se obtienen en la vida de las ciudades. Por lo cual él mismo estaba autodescartado en su calidad de antropólogo que necesitaba escribir lo que aprendía. Para Juan Matus era innecesario escribir o intentar memorizar todo lo que él decía, lo importante era experimentar lo que se exponía, vivir intensamente cada enseñanza o prueba. Véase Carlos Castaneda, *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de Don Juan*, México, FCE, 1975, 368 p.

<sup>7</sup> Entiéndase éste como el proceso de aprendizaje de la cultura propia, en donde se adquieren aspectos fundamentales como la lengua, la religión, el modo de vida, identidades, etc.

se forma de una influencia prenatal, como sugiere López Austin, podemos considerar que cualquier gobernante ya utilizaba o habría aprendido de su nahual antes de ser *tlatoani*.<sup>8</sup> La posición del nahual-gobernante era clave en la sociedad nahua prehispánica, porque tenía la oportunidad de abrir el mundo de la diversidad y la mutación naturales al desarrollo social, al conocimiento cultural y al poder político. Esto último cobra vital importancia si consideramos que el gobernante era el principal vínculo entre las fuerzas naturales y los macehuales. Incluso la complejidad del *nahualli* se abre a otras posibilidades mediante su práctica, ya que los hombres pueden transformarse en fuerzas naturales o manipularlas (chamanes, graniceros, brujos del agua, cargadores, etc.), los dioses pueden transformarse en otros dioses y también en hombres, y los muertos pueden tomar posesión de criaturas vivientes.<sup>9</sup>

Como se plantea en el título de esta tesis, los nahuales, inspirados y apoyados en diversos complejos culturales, proyectos políticos y tradiciones esotéricas, han conducido sus propias entidades anímicas y las de sus coetáneos más allá de sus límites corporales, psicológicos y perceptivos. Y esta capacidad adaptadora y transformadora los ha impulsado a traspasar también sus fronteras geográficas, históricas y culturales. En el plano multifacético del nahual sobresalen sus posibilidades y conocimientos como parte o continuador de una tradición, que no son de su exclusividad, ya que forman parte de la acción social y son un tipo de resistencia indígena. Regresando al ser que traspasa o supera sus fronteras, es de notar que las tradiciones de nahuales conforman un fenómeno histórico que sobrevivió a la invasión y el sometimiento de Anáhuac, tres siglos de Colonia, la modernidad, incluso ha soportado y confrontado el capitalismo y el neoliberalismo.<sup>10</sup> Si lo vemos en términos geográficos, tanto la evidencia arqueológica como etnológica y su estudio contemporáneo proporcionan numerosas muestras de un desarrollo mesoamericano

---

<sup>8</sup> Véase Alfredo López Austin, “1. El núcleo duro, la tradición y la cosmovisión mesoamericana”, pp. 47-65, en Johanna Broda y Félix Báez, Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad...*, *op cit.*

<sup>9</sup> *Vid* Federico Navarrete, “Nahualismo y poder en Mesoamérica”, pp. 155-179, en Guilhem Olivier y Federico Navarrete, coords., *El Héroe entre el mito y la historia*, México, IIH-UNAM/CFEMC, 2000, p. 164.

<sup>10</sup> Algunos líderes indígenas manifestaron en los Congresos Nacionales Indígenas (1996,-2001), que los pueblos originarios mantienen el equilibrio planetario mediante su modo de vida campesino, su esfuerzo ecológico y su intervención cósmica y ritual. Se han declarado conscientemente alejados o al margen de la modernidad. Son celosos de su cultura y ven con desconfianza la integración o la incorporación consumista de ideas y mercancías occidentales. El mismo Dr. Aguirre Beltrán advirtió que desde la Colonia, el nahualismo fue base de un movimiento contra-aculturativo que suele presentar todas las características del mesianismo. *Ibid.*, p. 104.

en todos los ámbitos dentro de un modelo intercultural que al parecer construyó una hegemonía basada en modelos estatales pluri-étnicos, aunque cada época tuvo sus centros rectores en la economía, en la cultura y en la política, y desde luego, siempre hubo excepciones o modelos interculturales mono-étnicos donde el poder se establecía entre los miembros de una sola etnia. Por último, si consideramos que las cuestiones geográficas e históricas no fueron impedimento para que las relaciones interétnicas florecieran y se acrecentaran, las culturales –aunque en todos los aspectos de la vida social hubiese normatividad– finalmente situaron a la mayoría de pueblos y culturas en un gran contexto de intercambio oral, visual, material y ritual.<sup>11</sup>

La diversidad cultural dotada de legados milenarios, el merecimiento de algunos y la adquisición de otros, permitió a cada tradición nahual conservar ciertas formas “estructuras de origen, núcleos o periferias duras”, y controlar las mutaciones, las mezclas, las variaciones, las distinciones, e incluso, las represiones. Sin duda, como se verá más adelante, los nahuales como defensores de la comunidad, como preservadores de una tradición o como “responsables” del mundo sobrenatural, también han mostrado históricamente personalidades, caracteres y aptitudes guerreras, de las que se ha valido para proteger y protegerse. No exageramos si percibimos al nahual como un enemigo, como un luchador, como alguien que puede recurrir al homicidio y al suicidio, con código social e individual. El poder del nahual se mide mediante la habilidad que éste muestre para hacerse de aliados naturales, reales y espirituales, que le enseñen o le sirvan, así como en su capacidad para equiparar las leyes sociales con las naturales. El nahual va a hacer su propia lectura de dichos códigos y va a presentar sus propias reformas de acuerdo a sus necesidades y en la medida en que su tradición y su conocimiento estén amenazados o vean mermado su camino. Es por esto que hablo también de andanzas anímicas extra-límites de los nahuales, y a la par de esto es importante destacar que los nahuales que he considerado en este estudio no son alteradores de una entidad exclusiva de su propio cuerpo o el de la gente con quien convive, sino expertos en conducir todo su ser de otra manera, sin separar o concentrar su cambio en una sola entidad. En la teología nahua precolombina se encuentra un personaje clave que hasta cierto punto tiene algo de nahual o mago, del cual sus

---

<sup>11</sup> Véase el inter-regionalismo y las relaciones multiétnicas y culturales supra-regionales o extensivas a todo Mesoamérica.

*tlamacazqui* (sacerdotes o seguidores) adquirirían cierto comportamiento y tendencia: *Tezcatlipoca*, que a partir de una de sus advocaciones se le concibe como justo e injusto a la vez, porque es el que “da y quita”;<sup>12</sup> lo cual no es extraño, como dice Roberte Hamayon respecto a los chamanes, dichos personajes “[...] deben ser alternativamente lo uno y lo otro”;<sup>13</sup> para que las generaciones continúen. El chamán provoca desórdenes, es un alterador nato, pero también está llamado a remediarlos. Y la misma fama de malicioso, revoltoso y enderezador o corrector tiene el nahual.

### **3.3. La naturaleza nahual en la comunidad milpaltense**

Una de las estrategias más comunes entre los nahuales, es la de ocultarse, ser otro o pasar desapercibido, no ser identificado, que el controvertido Castaneda definió como “acecharse”.<sup>14</sup> Algunos nahuales de Milpa Alta (en plena capital de México) le reconocen cierto valor a dicho concepto y lo mencionan en sus charlas sobre los viejos nahuales. Mientras el nahual es considerado un personaje relevante y parte de una tradición la comunidad lo tolera y hasta lo protege, pero en contextos indígenas y mestizos en donde el desarraigo es constante, la descalificación y el olvido cuentan. Pero en situación de resistencia como sucede a lo largo y ancho del país, la discreción y la popularidad de los nahuales es un asunto que exige mayor cautela. El nahual de ahora como el de antes, necesita estar en varias partes a la vez, es una red sin nudos que siempre encuentra una opción para mantenerse oculto y otra para ser oído.

En nuestros tiempos cualquiera hace comentarios del nahual o sobre el nahual, como si fuera cualquier persona que espontáneamente hace travesuras o como un tipo astuto que practica ciertas actividades ilícitas, o también como un animal doméstico que aprovecha la distracción de las personas. Pero en el imaginario y en la oralidad de los indígenas sigue teniendo la connotación de brujo o “chamán” que tiene la capacidad de transformarse en otro ser; en la versión de los curanderos y de los personajes especiales también se menciona como una de las entidades anímicas. Lo que resultó del mestizaje en el nahualismo es que ahora cualquier animal –agregando la fauna europea– puede ser

---

<sup>12</sup> Vid Luis Barjau, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, México, Coord. de Humanidades/UNAM, 1991, 111 p.

<sup>13</sup> Hamayon, R., “El juego de la vida y . . .”, *op. cit.*, p.68.

<sup>14</sup> Veasé Carlos Castaneda, *Una realidad aparte*, México, FCE, 1969.

nahual: el perro, el gato, la rata, el conejo, una víbora, un zanate, etc., como se ve algunos coinciden todavía con signos calendáricos de animales.

Otra cuestión relevante es que en las tradiciones indígenas el nahual ya no es sólo el hombre que se hace jaguar, que es viento o que anda con la lluvia, el nahual si se acecha bien y defiende, protege o ayuda al pueblo, pasa a ser un líder o un héroe. De hecho, en muchos casos está llamado a serlo y para eso hay que prepararse en un campo diferente al que va a practicar en la realidad. El tipo de nahual que puede abordarse desde esta perspectiva es el que se expresa en la resistencia indígena, un nahual-guerrero (con otra ideología), el que lucha, el que construye una conciencia histórica y otra cultura política distinta a la mestiza. El antiguo nahual sólo funciona ceremonialmente, para curar y para preservar importantes aspectos de la tradición, pero no siempre para resistir, ya que las formas de confrontación y lucha armada mestizas superan las técnicas de defensa del nahual. Probablemente, en ninguna etapa de nuestra historia, en ninguna rebelión, guerra o revolución estuvo ausente, al contrario, del astuto compromiso, del pensamiento diverso y del sentido del humor del nahual salió la cara que muchas regiones y comunidades indígenas tuvieron que mostrar y que los sigue sosteniendo. Los únicos que saben construir y reconocer a un nahual son los indígenas o los mestizos no-ladinos, ellos lo han rescatado o han insistido en su quehacer ritual, cultural e histórico. Aunque el motivo de muchos o de ningún nahual haya sido la importancia personal, la popularidad o su ingreso reconocido en la historia escrita, la colectividad los ha preservado en la narrativa tradicional.

Como en la literatura testimonial que se enarbola como un espacio de queja, de cuestiones ideológicas críticas, así hay tradiciones nahuales en resistencia, que se conducen para no ser vistos, aunque se esté todo el tiempo posible presentes. El nahual indígena no va a ser antropólogo, sociólogo, etnólogo o historiador, él va a ser cualquier otra cosa que nos evite pensar que se va a dedicar a lo suyo, a conservar su cultura y sus tradiciones, a luchar en sus propias organizaciones. El nivel de acechamiento u ocultamiento es tal, que por lo general se mantiene a distancia de las instituciones, gobiernos y universidades mestizas, se va a quedar en su pueblo, con su gente, cerca de la tierra, curando a los enfermos, disfrutando su tradición y viviendo del maíz.

Con respecto a los seres sobrenaturales y que suelen habitar en lugares y aisladas o en los sistemas de cavernas, en *Tecomitl* (Milpa Alta) la tradición oral menciona varios

seres distintos a los que conocemos. De hecho, precisamente la concepción de un mundo multifacético y diverso, en donde conviven seres de distintos tipos y que viven en distintas realidades, es la del nahual. Son ellos los que hablan de esos seres, los nombran y los incorporan en la realidad social y cultural a través de su ritualidad y de la medicina tradicional. Algunos dicen ver los males de las personas como seres o sombras extrañas que están pegadas o sujetas a la parte del cuerpo que presenta algún padecimiento, ya sea interno o sobre éste. Uno de los ámbitos a los que esta tradición recurre generalmente es el del inframundo, no como lugar de muertos o a donde van estos, sino como el lugar de otros seres, los que viven debajo de la superficie de la tierra. En este se puede incluir toda la fauna que vive en agujeros bajo tierra, como son: los topos, las tuzas, las serpientes, los tejones, las ratas, algunos insectos, los conejos, las marmotas, etcétera; pero lo interesante aquí es que no sólo hablan de esos animales comunes, sino de una gama de seres extraordinarios que no se ven comúnmente. Seres distintos, con otras costumbres alimenticias y con otras rutinas. Estos seres son considerados especiales, en ciertos momentos logran verse si el nahual hace lo indicado y consume las sustancias necesarias para el encuentro.

El nahual no puede permanecer en un estado normal si quiere sacar provecho de su encuentro con los seres llamados *yeyelton* (seres subterráneos). Los seres diferentes son percibidos de otra manera, el lenguaje es otro, mucho más simbólico y emocional. Las señas, los movimientos, las actitudes y los humores, tienen más peso aquí. El nahual se altera o motiva el cambio en su percepción con ayuda de plantas y humos sagrados, para comprender las señales y el comportamiento de cada *yeyelli*.<sup>15</sup> Ahora, la posibilidad de comprensión no es la regla ni la constante, sólo es un elemento necesario en ciertas ocasiones. Más bien el objeto del nahual es hacerse presente en ese mundo de los seres sobrenaturales sea en el interior o sobre la tierra, al nahual le gusta vivir así. Nació con una carga natural y cósmica que lo inclina a vivir como nahual. La clave no está sólo en el saber sino en estar y formar parte del contexto sobrenatural que implica distintas experiencias y

---

<sup>15</sup> El *yeyelli* es un ser subterráneo, un cuevero (tradición oral de Milpa Alta, D.F.). En la *Lección 16* de los nahuales de *Tecomitl*, Milpa Alta, se mencionan al menos 9 tipos de *yeyelli*: los *tecahua* (animales gigantes y deformes), los *ictlani* (bolas de lumbre), los *catocitli* (similares a las tortugas), los *temalli* (agujeros que se desplazan), los *pichtli* (insectos diminutos), los tecones (varios tipos de gusanos), los *tetechili* (babosas de agua como las sanguijuelas), los *cozo* (insectos en general) y los *yeyelton* (seres de fuego, descritos como llamas de vela o en forma puntiaguda). *Tlamachtilli Caxtollí ihuan ce* (maestro Andrés, *Tecomitl*, Milpa, Alta).

diversas formas de acceso a las fuerzas de la naturaleza. El sentido de búsqueda, alteración y encuentro en la vida de los nahuales, responde a la necesidad de encontrar y de realizar distintas curas para los problemas mentales, las enfermedades físicas y las imprecisiones y movimientos de los tonales. Por otro lado, el nahual es un ser que está satisfecho o a gusto mientras convive con las fuerzas naturales en todas sus variantes. No es nada extraño que se la pase en la montaña, visitando los bosques, los ríos, las llanuras, las cuevas, las lagunas, los manantiales, los grandes árboles, los parajes sombreados, los templos, los altares de caminos y que en ellos, se dirija a los antepasados y a los seres o los señores que corresponden a cada fuerza terrestre, acuífera o celeste. No es ajeno a la idea de atribuirle vida y voz a todos los reinos de la realidad natural y cósmica: el mineral, el animal, el vegetal, el climático, el estelar. Hay una *ultra* inclusión del cosmos, todo existe y participa en su realidad.

#### **3.4. Sobre las rutas de los nahuales y la transformación**

Las teorías antropológicas se han centrado más en los orígenes y las características de algunas tradiciones nahuales, y en ciertos casos se han propuesto describir los motivos que mueven a los practicantes de la magia o a los que viven como nahuales. Sin considerar al nahual exclusivamente un mago o un tipo de, retomaré la observación del prehistoriador Gordon Childe quien destacó lo siguiente: “[...] un hombre ejecuta un rito mágico porque cree en la magia, y no para observar lo que ocurrirá”.<sup>16</sup> En la comunidad a la que pertenece el nahual suelen estar convencidos del valor de la tradición como conocimiento y de su eficacia en el tratamiento de las entidades anímicas. En este sentido, aunque por medio de una obra antropológicamente cuestionable, el teatrero y literato Alejandro Jodorowsky en *Psicomagia: una terapia pánica*, decía que para ser brujo o chamán había que habitar un mundo chamánico, o al menos pensar y creer en él.<sup>17</sup> ¿Por qué he recurrido en este caso a las dilucidaciones de un prehistoriador como Gordon Childe?, porque el conocimiento y el modo de creer de los nahuales probablemente tuvo su origen en los tiempos más remotos de la historia mesoamericana, en el más largo de los procesos homínidos como fue el

---

<sup>16</sup> Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1996, p. 273.

<sup>17</sup> Alejandro Jodorowsky, *Psicomagia: una terapia pánica*, México, Seix Barral, 1995, p. 109. En este libro se desarrollan aspectos claves para los nahuales como el de la curación a través de sí mismo, el de los sueños, el poder terapéutico de la imaginación, la contracultura, entre otros.

nomadismo. Es en esta etapa en donde las culturas aportan a la tradición el profundo conocimiento sobre los entornos naturales, sobre los animales y sobre los humanos. A los descendientes nómadas más cercanos o contemporáneos de las primeras sociedades-Estado se les ha identificado en general como chichimecas<sup>18</sup> que en distintas migraciones se fueron internando desde al Norte hasta el Centro y Sur de Mesoamérica, pero estos pueblos nómadas no pertenecían a una sola cultura o tradición, ni hablaban la misma lengua, de ahí la diversidad en las practicas nahuallistas, aun expresada en las posteriores ciudades-Estado. Sobre estos antepasados, su posición y su contribución en el posterior desarrollo civilizatorio, las fuentes del siglo XVI siguen la línea evolucionista y etnocentrista, en donde los nómadas o los chichimecas que avanzaban hacia el Sur son considerados salvajes y algunos de los elementos clave para considerarlos tales fueron su atuendo (pieles) y su modo de subsistencia (caza-recolección), pero no nos vamos a limitar a las impresiones estéticas y a las bases económicas. Lo que es de notar a lo largo y ancho del continente es que las tradiciones orales tanto en tiempos coloniales como contemporáneos discrepan mucho de la interpretación evolucionista de los nómadas circundantes, esto último porque en pleno posclásico mesoamericano, las sociedades teocráticas agrícolas, con más de un milenio de sedentarismo, se encontraban rodeadas de decenas de culturas que podrían considerarse seminómadas, que no construyeron ciudades de piedra y otras que se salen del patrón mesoamericano en “territorio” supra-nómada como los indios-pueblo con sus casas acantilado llegando hasta complejos enormes como Paquimé, o siguiendo sus propios niveles de desarrollo.

Pero volviendo al meollo del mundo nahual, lo que cabe resaltar aquí es que algunas tradiciones orales reflejan la valoración cultural de los nómadas y la inclusión necesaria de su legado histórico, más allá de la lógica de los simples cazadores-recolectores, tan es así, que todos los gobernantes mexicas adquirirían también el título de chichimecas cuando eran entronizados, con mucho orgullo, reconociendo el peso de dicha herencia. En “La naturaleza como espacio que no es humano”, Roy Ellen menciona “[...] que la naturaleza

---

<sup>18</sup> Estos son los chichimecas que podemos considerar históricos y que son mencionados en las fuentes como los *Anales de Cuauhtitlan*, de filiación nahua o al menos dentro del tronco lingüístico yuto-azteca, pero en la vasta e inmediata región norteña (Mesoamérica septentrional), de Este a Oeste se encontraban hasta la segunda mitad del siglo XVI y algunos hasta finales del XVII o más: los pames, guamares, guachichiles, tecuexes, cazcanes, cocas, zacatecos, tepeques y tepehuanes. *Vid* Philip Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, 1996, p. 49.

siempre se construye por referencia al dominio humano, y en última instancia está inspirada por ideas y prácticas sobre el yo y el otro”.<sup>19</sup> El caso de las tradiciones nahualistas puede percibirse de otra manera, ya que las comunidades humanas como grupos sociales no son lo único ni lo más importante en la vida o en los nichos ecológicos en que se sitúan, sea un entorno lacustre, serrano o de campos y llanuras, en la igualdad y en su humildad hacia esa “otredad” está en juego su propia existencia y la del entorno, así como su normatividad cultural y su tranquilidad. Un dicho nahua advierte: “*tlalticpac toquinich tiez*” (la tierra será como los hombres sean). Se nombra para organizar y para perpetuar un saber, pero no para adueñarse o encumbrarse ante las demás cosas del mundo.<sup>20</sup>

Lo que trato de destacar con respecto a la aportación del nomadismo a la nahualidad es en general el conocimiento natural y en particular el conocimiento animal, que consiste en una continuidad biológica-anatómica que está fuera del alcance de las colectividades humanas modificar, han marcado a los humanos de una época a otra: la posibilidad de descubrir y manifestar el nahual, de fundamentar tal enseñanza en una identidad étnica-biótica que enfatiza el instinto y que reproduce cultural y políticamente escenarios idóneos en donde pueda perpetuarse y manifestarse. El cuerpo humano presenta perpetuidades en su forma física general que moldean el quehacer cultural y simbólico, en la disposición y dirección de sus partes, así como en la capacidad de sus órganos y sistemas, que determinan el resultado de su actuación sobre el mundo que le rodea, sea natural o socialmente modificado.

Algo que podemos resaltar con respecto a la herencia nómada del nahual es la actitud mística hacia el entorno natural y sus seres. Phillip Powell rescata lo que Mendieta escuchó de los conquistadores de la Gran Chichimeca, que dichos “[...] aborígenes al parecer rendían culto a los principales cuerpos celestes, a deidades animales y a ciertos árboles y hierbas”.<sup>21</sup> Hoy sabemos de la importancia del sol, el venado y el peyote entre los actuales, rarámuris, wirrarikas y tepehuanes. Suponer que la ciudad compleja (intercomunitaria, multicultural y plurilingüe) por sus dimensiones y su nivel de desarrollo desde tiempos prehispánicos se desprende para siempre del nomadismo o de la “*chichimecayotl*”

---

<sup>19</sup> Roy F. Ellen, “La geometría cognitiva de la naturaleza”, pp. 124-146, en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli, coords., *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, p. 133.

<sup>20</sup> Véase también el artículo del sabio mixe Floriberto Díaz, “Más que casas con personas. La geometría comunal”, en *Ojarasca*, México, D.F., núm. 7, noviembre de 1997: 3-5.

<sup>21</sup> Powell, P., *La guerra. . .*, op. cit., p. 56.

más que un exceso, es una aberrante ingenuidad, porque el sedentarismo indígena y su urbanismo no necesariamente han significado un anti-naturalismo o un modelo civilizatorio de ciudad sin naturaleza, por el contrario, la naturaleza sigue presente a través de diversos factores como el sustento, la flora, el aire, el suelo, el calor solar, la humanidad, la lluvia y el agua de ríos y lagos, etc. Incluyéndola o ignorándola está presente. En algo que sí coincido con Roy Ellen, es en que la naturaleza no es una categoría básica, sino una categoría “de orden superior”,<sup>22</sup> que en tanto geometría cognitiva coherente no se conforme con la interpretación de la simbología lingüística sino se complementa con la ubicación de la “percepción en acciones sobre el mundo”,<sup>23</sup> y mejor que eso, según los nahuales en cuestión, en acciones con, en y para el mundo.

Con respecto a la posibilidad de la transformación no trazaré el camino de la afirmación-negación, sino el de las opciones que proporcionan los testimonios orales a partir de lo que los propios nahuales y sus pueblos visualizan, saben y creen en torno a esto, pero también entrego antes un análisis físico y biológico al respecto con base en lo que los físicos, los biólogos y los médicos han reflexionado y avanzado desde los sitios flexibles y experimentales de la ciencia. El lugar que aparentemente hace posible la aparición del nahual-animal y el nahual-fuerza natural es un inter-espacio o un campo que se forma entre el cuerpo físico-neurológico y el mundo natural y social. Es el alma (para unos) la conciencia (para otros), el elemento intermedio que conforma un campo energético que tiene un contacto sensible con el exterior y rodea como un aura al cuerpo y cuenta con la posibilidad de estar adentro y afuera. Esto hace posible como los médicos modernos y tradicionales, así como los filósofos de la ciencia dicen, que entremos y salgamos de la existencia continuamente. En términos cardiológicos ya lo han expresado los especialistas del corazón, porque los humanos vivimos y morimos constantemente en cada latido, ya que en uno se detiene y en el otro vive (diástole, sístole).

En el ámbito físico todo está hecho de información y energía, dicho con otras palabras, tal mundo que es el de los objetos y la materia, está hecho de información contenida en una energía que vibra a distintas frecuencias. Menciona el médico y filósofo Deepak Chopra, que: “En función de cómo vibra, la energía está codificada para transmitir

---

<sup>22</sup> Ellen, Roy, “La geometría cognitiva. . .”, *op. cit.*, p. 142.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 144.

información diferente”.<sup>24</sup> El mismo Chopra advierte que los humanos no somos capaces de ver el despliegue de energía y sus frecuencias en el mundo porque van muy rápido y nuestros sentidos no los captan, eso sólo se logra con instrumentos de alta precisión que utilizan los físicos. “Nuestros ojos están programados para ver los objetos como tridimensionales y sólidos”,<sup>25</sup> a las demás personas y a los demás seres de la naturaleza también los vemos así. Termina con esta reflexión del mismo autor hindú:

[...] no es necesario entrar a un laboratorio para ver a esta inteligencia no circunscrita en acción. Las pruebas están por todos lados, en los animales, en la naturaleza e, incluso, en nuestro cuerpo.<sup>26</sup>

Antes de pasar a la parte biológica, abordemos la cuestión de la conciencia, el alma o el espíritu. En otra de sus obras, *El libro de los secretos*, Deepak Chopra recupera entre otras, las lecciones del sabio Maharaj (reconocido maestro espiritual hindú), quien sostiene que lo que llamamos “yo”: “[...] es una contracción alrededor de un núcleo vacío, cuando en realidad fuimos hechos para ser libres y expansivos en nuestra conciencia”.<sup>27</sup> Para él, si nos liberamos de nuestra propia imagen como sugería en nuestras latitudes (el yaqui Juan Matus), podremos ser libres de elegir como si fuera la primera vez que elegimos. Siguiendo a Chopra, éste señala que en el intento por comprender cómo la mente se atrapa a sí misma

---

<sup>24</sup> Deepak Chopra, *Sincrodestino*, México, Santillana, 2003, 225 p.: 27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29. Este autor destaca que en la realidad del ámbito cuántico, que es uno de los más apremiantes dentro de la física, la solidez no existe. Nuestra visión y nuestra percepción nos dan esa certeza, pero en la conciencia podemos incluir otras cosas. Es en el ámbito no circunscrito en donde pueden surgir propuestas u opciones transformativas como las que piensa y luego practica un nahual, es lo que se puede discernir de la aportación que hace D. Chopra aplicándolo a este tema. Para él “hay un alma o inteligencia no circunscrita”, que es la que hace posible las cosas que para la mayoría son inimaginables, pero para los que sí se las imaginan son posibles. La vivencia de las cosas o de las posibilidades de cambio tienen lugar primero en el nivel virtual, en el de la mente, posteriormente se podrán materializar a partir de una dedicación en el nivel no circunscrito. Como la naturaleza lo logró en la evolución de las especies, en el paso de los crustáceos a los anfibios, de los anfibios a los marsupiales y de éstos a los monos, antecesores inmediatos del género homo, no sólo a través de procesos evolutivos milenarios, sino como propone D. Chopra, a través de “saltos cuánticos”, que se sujetaron a procesos transformativos no circunscritos que muestran tres características básicas, que se han consensado por la comunidad internacional tomando en cuenta que no se han encontrado los eslabones entre dichas especies, incluida la nuestra: los acontecimientos no circunscritos están correlacionados de manera independiente, absoluta e inmediata. Estas tres características fueron proporcionadas por el doctor y metafísico Larry Dossey, según agrega D. Chopra. Para ambos, independiente quiere decir libre de la relación de causa y efecto, cuando un suceso no es causante de otro aunque exista una correlación; absoluta, cuando la firmeza de una correlación permanece intacta, a pesar de la distancia en tiempo y espacio; inmediata, porque los acontecimientos no circunscritos no requieren tiempo de traslado. Según la física cuántica y el asunto del ámbito no circunscrito expuestos por Deepak Chopra, la transformación del humano en animal es factible desde la concepción no circunscrita del mundo y desde la posibilidad que tiene el cuerpo en tanto energía que interactúa con otras formas energéticas (cuerpos de los animales) en la realidad cultural y natural.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>27</sup> Deepak Chopra, *El libro de los secretos*, México, Santillana, 2004, p. 115.

y por ende al cuerpo que la porta, los antiguos sabios hindúes concibieron el concepto clave “*samskara* (derivado de dos palabras sánscritas que significan “fluir juntos”).<sup>28</sup> Resultan pertinentes las construcciones semánticas hindús para la mentalidad de un nahual, ya que corresponde atinadamente al asunto de la “doble vida de junto”. Todo ser humano que ingresa a una tradición nahual, precisamente tiene que fluir dentro o a la par del mundo externo y sobre todo del mundo no circunscrito.

Visto en otras circunstancias relacionadas, entre los tojolabales sobresale un concepto que es el de “somos parejos”,<sup>29</sup> con el mundo y con los seres que lo componen, incluidos los humanos, según ha constatado Carlos Lenkersdorf en su teoría de la intersubjetividad. Como lo he expresado en otros momentos de esta tesis y lo expresaré con ciertas variantes en los capítulos subsecuentes, lo que nos están diciendo los nahuales con respecto a la potencialidad humana como materia transfigurativa es similar a lo que Deepak Chopra sostiene cuando dice que todas las vidas son espirituales, aunque muchas personas decidan no manifestar o reprimir su espiritualidad.

Es interesante reparar en una cierta inteligencia o proyección optimizadora de la naturaleza, como lo ha planteado Chopra, la naturaleza es altamente eficaz, a pesar de que se supone que opera azarosamente. Este sabio hace una selección de principios que son las reglas con que opera la creación y que son adoptadas por las personas que deciden llevar una vida espiritual, según algunas de las religiones arcaicas como el budismo y el hinduismo.

Podemos decir que en términos evolutivos, naturales y espirituales las condiciones están más o menos dadas para que los humanos encuentren la forma de mutar su forma natural a la de un ser animal. Por necesidad (sobrevivencia ante otras especies salvajes más fuertes e invencibles) o por imitación (tradicción dedicada a la asimilación de las capacidades de las otras especies), el mundo físico humano y con éste parte de su entorno, tuvo saltos creativos que para Deepak Chopra, “ocurren en un nivel más profundo”.<sup>30</sup> A ese nivel se le puede llamar, dice, “genético o consciente”,<sup>31</sup> como cada quien prefiera. Según propone este filósofo contemporáneo, hay que mantener una actitud humilde y: “Aceptar

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>29</sup> Vid Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/UNAM, 2004, 197 p.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>31</sup> *Ibid.*

que tú, como ciudadano de un universo multidimensional, eres multidimensional, no tiene nada de místico. Es la mejor hipótesis que puede proponerse dados los hechos”.<sup>32</sup> Debemos reconocer que lo que los pueblos indígenas entienden por nahual no parece ser una vaga reminiscencia del pasado, parece que la idea y la constante referencia del nahual como animal en cualquier dimensión, la del agua, la de la tierra o la del aire, pertenece a un conocimiento profundamente intencionado y arraigado en las culturas precolombinas, y también refleja una disciplina espiritual crucial que permitió a los humanos ingresar en ámbitos no circunscritos, antes desconocidos. La clave –insiste D. Chopra- de “la transformación auténtica es que la naturaleza no avanza paso a paso”,<sup>33</sup> sino a través de saltos cuánticos continuos y en la mayoría de los casos no se vale de la combinación de viejos ingredientes. “Algo aparece por primera vez en la creación”,<sup>34</sup> dice D. Chopra: “una propiedad emergente”.<sup>35</sup> En la historia universal que nos atañe ya existían el hidrógeno y el oxígeno, pero no el agua, hasta que se combinaron surgió el líquido, con éste la humedad y con ella vinieron centenares de transformaciones de diversas materias con que cuenta nuestro planeta, como producto del universo. Como se ha dicho antes, nuestro cuerpo no es ajeno a la transformación, mucho menos nuestro espíritu y el poder creativo de la mente, así, en procesos cotidianos como el de la respiración y digestión, por ejemplo, se requiere la transformación.

Según los estudios evolutivos de las especies animales ha habido lapsos en el devenir de algunas de ellas, en donde se han combinado factores internos (metabolismo, desarrollo embrionario, cambios somáticos) y externos (opción alimenticia, clima y vida natural), que ha hecho posible la aceleración, la intensificación o la transformación. Un proceso de cambio depende de la coincidencia entre ciertos factores que posibilitan o potencializan una variación drástica en los comportamientos tanto naturales como físicos (selección, crecimiento y maduración, alimentación, etc.), tal ha sido el caso sobre todo de los anfibios y de los insectos, sobre los cuales podemos aprovechar sus cualidades metamórficas. En México contamos con dos especies de distintos reinos ampliamente

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

estudiadas y de un valor cultural crucial para los pueblos precolombinos y sus descendientes, la de los ajolotes y la de las mariposas.

El primero se desenvuelve en el agua y lo que han señalado los especialistas con respecto a su desarrollo es que de ser un pequeño anfibio (como una cría de cualquier pez, de cuerpo alargado y liso con un sistema respiratorio, un sistema de evacuación de desechos y un micro sistema nervioso y de visión), evite convertirse conservando sus rasgos primigenios o a veces se convierta finalmente en un ser (salamandra) que pueda alcanzar los 20 cm, desarrollar una cola mayor a la parte complementaria de su cuerpo, conservar sus escamas junto a la cabeza, cuatro patas con las que puede conducirse fuera del agua y que al interior de ésta le permite nadar o le funcionan como aletas que lo hacen más ágil. Veamos lo que dice Roger Bartra sobre este ser que parece sacado de los “cuentos de nahuales” y que reproduce en su ser biológico aspectos cruciales del tema que nos ocupa, así como advierte este autor, de la identidad cultural de mestizos e indígenas:

El axolote es la larva acuática de una salamandra; es capaz de reproducirse para conservar así una eterna juventud y eludir, por tanto, la metamorfosis. El axolote, como se ve, no es tan ajeno a nosotros como pudiera hacernos pensar su aspecto monstruoso.<sup>36</sup>

Es muy pertinente el análisis que realiza Roger Bartra sobre el valor mítico, natural y paleo-antropológico del axolote, porque entre otras cosas es el hermano gemelo de *Quetzalcoatl*, es un animal con una cualidad metamórfica controvertida que causó polémica entre los biólogos europeos y por si fuera poco, comparte una característica filogenética con los humanos: la neotenia, que es el desarrollo particular del *homo sapiens* de las etapas infantiles de nuestros antecesores.

La neotenia –fenómeno similar a otro conocido con el nombre un poco más cercano a la mitología de progénesis- significa la conservación de características larvianas en animales que sin embargo son capaces de reproducirse.<sup>37</sup>

En este mismo sentido, Bartra menciona la habilidad de síntesis del anatomista holandés Louis Bolk, quien definió así dicho proceso: “El hombre, en su desarrollo

---

<sup>36</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 42.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 40.

corporal, es un feto de primate que ha llegado a ser sexualmente maduro”.<sup>38</sup> Es necesario aclarar como propone Roger Bartra, que neotenia y progénesis no son sinónimos, aunque ambos incluyen la retención de caracteres juveniles. La neotenia es un retardo del desarrollo somático, mientras que en la progénesis hay una maduración sexual precoz. “Unos son adultos con rasgos infantiles; otros son niños precoces”.<sup>39</sup> Ambos comportamientos se advierten en las tradiciones de nahuales, tanto en los asuntos de la personalidad, en el de las decisiones sociales y políticas y en las conductas sexuales, es decir, son frecuentes las mezclas entre el infantilismo y la madurez, entre la desidia y el arrebató, entre el desborde de datos e ideas y la indefinición o la simpleza, así como la abstinencia sexual o la promiscuidad.

Pero éste es el ajolote común que ha sobrevivido en las lagunas del sur de la capital de México y que no deja de ser sorprendente por sus cualidades adaptativas, sus condiciones de vida y sus características físicas y modo de reproducción, pero hay otros que de igual manera pueden desarrollarse en cualquier estanque o cuerpo de agua que se genere por medio de la lluvia. Cuando son visibles adquieren la forma de cualquier cría de pez y son de tono oscuro, pero pasando unas semanas se van poniendo gordos, la cabeza también se expande y la cola se alarga, pueden medir entre 2 y 4 cm, y solo se alimentan de los restos de las plantas o de pequeños insectos. También los conocemos como ajolotes, aunque su vida es más corta y no adquieren la forma larga y más grande como los que habitan las lagunas y canales de Xochimilco y Tlahuac. ¿Qué es lo que contiene el agua de lluvia que hace posible esa forma de vida? Hay distintas fases en la naturaleza y en el desarrollo de distintas especies en que los biólogos llegan a utilizar la palabra magia, sí, magia de la naturaleza. Tanto lo que se percibe en el proceso evolutivo individual de cada especie, como en su gestación y crecimiento, como en sus hábitos, suelen referir actos o pasos mágicos, esos saltos cuánticos de los que hablábamos o esas cualidades invisibles de los seres. La naturaleza cuenta con mecanismos, con ritmos y con formas que parecen anormales o irregulares, lo que corresponde como propone Deepak Chopra a auténticos saltos cuánticos que no sólo se presentan en el mundo de la física, sino también en el de los organismos vivos.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 41.

El de la mariposa (*papalotl*) en nahua, nos proporciona un ejemplo sin igual, aunque no es un asunto exclusivo de ésta, ya que todos los insectos pasan por un proceso similar. Y vale la pena agregar, que de estos insectos no sólo resulta de provecho su capacidad metamórfica, sino sobre todo sus estrategias de sobrevivencia ante el asedio de otros insectos y otras especies. Regularmente se descarta la comparación con el caso del nahual debido a que la metamorfosis no incluye el regreso de la mariposa a su estado larvario o jamás vuelve a ser gusano, pero en ese sentido, según la opinión de los mismos especialistas, la mariposa lleva un paso adelante, porque de ser un insecto terrestre se transforma en pocos días en un ser que puede surcar los aires, lo que le permite recorrer varios miles de kilómetros, de una región a otra en nuestro continente. Son varios aspectos que me interesa presentar aquí, a manera de reflexión y análisis de la situación del ser que primero es *ocuilli* y luego es *papalotl*, tomando en cuenta que en sí mismo ha sido y sigue siendo un desafío para la racionalidad científica.

Este personaje de la naturaleza depende de un ciclo anual de vida, muerte y regeneración, al menos tiene cuatro etapas en su vida: dos de encierro (1ª y 3ª) y dos expuestas (2ª y 4ª).<sup>40</sup> En su primera fase es un huevecillo que la mariposa deposita entre las plantas, en una corteza, entre los desechos de los arbustos o entre las hojas; de ese huevecillo sale la larva, la oruga o el gusano. En la segunda fase dicho gusano subsiste máximo siete días. En la tercera fase el gusano se cubre con su seda hasta taparse por completo; ahí permanecerá 15 días, es el tiempo que tarda dentro del capullo. En la cuarta fase el insecto ya es una mariposa o adulto, sólo vivirá de dos a seis semanas y se alimenta del polen de las flores de las gramíneas y de algunos árboles. Este periodo de vida corresponde con las mariposas que no migran. Las mariposas migrantes alargan su periodo de vida siete veces, es decir, alcanzan los 9 meses de vida, lo que hace suponer que la ejercitación a través del vuelo y la selección natural y climática de llegar a un destino en otro extremo del continente, las motiva a prolongar su permanencia. Los entomólogos (biólogos especializados en los insectos), dividen la vida de la mariposa en tres: huevo, ninfa (gusano) y adulto (mariposa). En el proceso metamórfico todas las partes o sistemas

---

<sup>40</sup> El texto sobre la mariposa que presento aquí se lo debo a una cátedra particular de la entomóloga por la UNAM (María Eugenia Díaz Batres), encargada de la mayor colección de artrópodos voladores del país, que se ubica en el Museo de Historia Natural, en el Bosque de Chapultepec. Cuenta con una obra especial sobre las mariposas que se titula: *Mariposas de Chapultepec*, diseñada y editada por ella misma, con el apoyo de su familia.

se ven involucrados, todos participan de lo que antes fue ninfa o crisálida para generar todas las partes del nuevo ser, que es la mariposa. El digestivo, el respiratorio, el nervioso, el circulatorio. Sobresale una mórula con divisiones, hay un tubo digestivo principal que permanece desde que es ninfa. El aparato reproductor sólo aparece en la mariposa, el gusano sólo tiene dos marcas microscópicas que son las que se van a desarrollar como sistema reproductor en la mariposa. La ninfa no requiere de dicho sistema y por lo tanto no lo genera. Por su colorido y su cualidad de insecto volador, para los antiguos fue un ser especial. La mariposa Monarca es nombrada por los mazahuas “las hijas del Sol”. Es una especie de clima neotropical (del eje volcánico hacia abajo).

Las estrategias de sobrevivencia de la mariposa son las siguientes: se alimentan de plantas tóxicas que pueden enfermar a otros animales que las coman (reptiles o aves); se camuflajan en los árboles por su color; adquieren el tono de las plantas y flores por mimesis; la cáscara del capullo es una protección para completar la metamorfosis; se entierran y crean cápsulas naturales de diversos materiales, pueden ser individuales o colectivas como la que construye la mariposa endémica mexicana *Eukeira Socialis* (Casa comunitaria), es de las pocas mariposas en el mundo que viven en grupo; desarrollan espinas o verrugas que son irritantes al tacto y más si son ingeridas.

Ahora vienen aspectos cruciales sobre la transformación que vale la pena resaltar con respecto al tema que nos ocupa: las mariposas se adecúan al ciclo de vida de las plantas, si las plantas de las que dependen están escasas o no hay en determinados periodos, las mariposas se ausentan. No ponen huevecillos en los periodos de escasez. Para que haya mariposas tiene que haber madroño, flores con polen y ciertos árboles con flores. El único sistema que sufre transformaciones importantes y que lo hacen más complicado es el nervioso; al convertirse en un ser que vuela la mariposa se hace más sensible y el elemento que le permita orientarse y mantenerse en contacto con la naturaleza exterior, es el sistema nervioso, a través de sus antenas y su percepción del viento y de las sustancias que les son nutritivas o defensivas. El de los insectos, incluidos todos los tipos de mariposas, diurnas y nocturnas, son el grupo mejor adaptado a la naturaleza en todo el reino animal, y están incluidos dentro de los artrópodos (los que tienen patas articuladas).

La característica central que permite a la ninfa transmutar en una mariposa, es que no cuenta con un esqueleto interno rígido, que haga complicada su sustitución. En su estado

larvario y como gusano desarrollan un exoesqueleto blando que les permite desechar algunas partes y acoplarse al proceso metamórfico. A diferencia de los antropoides que cuentan con una estructura ósea sólida desde los pies hasta el cráneo y en donde algunos sistemas se encuentran adheridos al cuerpo a través de tejidos y protegidos por músculos y nervios, y en donde algunos órganos centrales como el cerebro se encuentran protegidos por un cuerpo óseo grueso y otros como los pulmones y el corazón están protegidos por un enrejado óseo nombrado caja torácica. Aparte, la estabilidad y el funcionamiento de todos los aparatos y órganos con que contamos dependen y están interconectados con una columna vertebral y una médula espinal que va desde el cerebro y el cráneo hasta las caderas. Lo que intento descifrar en esto es una supuesta imposibilidad del cuerpo humano para la transformación nahual en términos biológicos, pero si consideramos que las facetas del humano desde su gestación implican el tránsito por varias etapas de la misma historia evolutiva de los seres vivos incluidos los antropoides, así como serias transformaciones y variantes desde la niñez hasta la adultez, no parece tampoco imposible. Un obstáculo nada desdeñable lo constituye sin duda la complejidad y la dureza del sistema óseo humano, pero no en términos fisiológicos ni espirituales; entonces, si el personaje en cuestión (*nahualli*) involucra un tipo de vida desde el ámbito no circunscrito, si su conciencia lo proyecta y lo acepta y su cuerpo se acopla, el nahual animal es originalmente natural y por lo tanto, cultural y mágicamente posible.

No considero ninguna casualidad hablando de transformación, que en las comunidades humanas sean las mujeres las que se han señalado como brujas y hechiceras, y que en sus características aparezca la de la transformación en algún ave o animal de monte o de corral, tanto en Europa como en América esto fue común. Podemos considerar a la mujer un ser más idóneo para la transformación, en tanto está equipada con un aparato capaz de reproducir y mantener la gestación de otro u otros seres humanos. Sin embargo, los hombres también portan en sus genes ambas posibilidades en la fecundación,<sup>41</sup> ambos seres también viven en nuestro interior y se manifiestan abierta y somáticamente en los periodos llamados de menopausia y andropausia. El hombre es hombre y mujer, así como la

---

<sup>41</sup> El hombre porta químicamente hablando ambos sexos, ya que se dice que es él quien define el sexo de los descendientes. Es decir, el espermatozoide es portador de un elemento masculino o femenino que va a fecundar al óvulo. Tal situación no parece rara en tanto todos los humanos del sexo masculino fueron procreados por una mujer.

mujer es mujer y hombre.<sup>42</sup> Nacidos de un ser que se transforma y es capaz de traer otros seres a la realidad, y dependientes de por vida y por naturaleza de procesos transformativos cotidianos o constantes en nosotros y entre nosotros, el hombre también parece ser un sujeto idóneo para ser o ejercer su nahual. Veamos ahora algunas de las rutas principales que los pueblos y tradiciones suelen referir como formas más conocidas para la transformación.

#### **3.4.1. Las rutas de los nahuales**

Según los testimonios de los nahuales en la actualidad hay distintas rutas o caminos para llegar o conseguir la transformación. Mencionaré cuatro que son las que registré durante la investigación de campo: con las fuerzas naturales, con psicotrópicos, con el ritual, con la magia y la voluntad.

La primera, que se apoya en las fuerzas naturales, consiste en el uso del fuego, el viento, la lluvia, el rayo o los eclipses para poder lograr la transformación. Para que puedan obtener su nahual-animal éste es un camino que requiere la manifestación de alguna de esas fuerzas o fenómenos meteorológicos, aunque también se puede obtener únicamente el nahual-fenómeno, es decir, el nahual-rayo o el nahual fuego, etc.

Entre los cakchikeles, los kanjobales y los ixiles de Guatemala esta es una forma común de transformación, sobre todo la del fuego, sobre el cual hay que brincar las veces que sean suficientes hasta conseguir el cambio. Entre los nahuas y mexicaneros de *Tlahuac* también se habla de los saltos sobre las hogueras, primero de Este a Oeste y luego de Norte a Sur, haciendo una cruz, cuando el nahual desea el regreso como humano debe completar la cruz pero en sentido inverso.

En la Sierra Norte de Puebla, en pueblos como San Andrés *Tzicuilan*, *Ayotzinapan* y *Ecatlan* se habla de los nahuales o brujos que llegan con los rayos, los que golpean o hacen sonidos con la madera de los árboles, para llamar y atontar a la gente, o para perderlos en las cañadas. También se dice de los rayos que golpean y dan vida a los objetos inanimados, los cuales se mueven con rigidez, y los totonacos usan la frase: *xko u maluk* (están

---

<sup>42</sup> La medicina contemporánea ha identificado algunos síntomas y algunas características de la menopausia y la andropausia, femenina y masculina respectivamente, como una inversión o una inclinación natural del cuerpo humano hacia el sexo opuesto durante la etapa de envejecimiento, de los 60 o 65 años en adelante, lo cual no sólo se percibe en el comportamiento, sino también en los procesos fisiológicos y en los cambios físicos externos. Los hombres pueden parecer o verse como mujeres en algunos aspectos y viceversa.

trabajando los rayos).<sup>43</sup> En Tuzamapa, Puebla, todo el pueblo fue testigo del nahual que subía a la laguna elevada como lumbre y al posarse sobre la laguna se apagaba, y se hundía para abusar de las mujeres que secuestraba. Hasta que secaron el lugar lo controlaron y lo debilitaron, luego lo hicieron pagar por todas las mujeres de las que abusó.<sup>44</sup>

La segunda, la ruta psicotrópica, es la que se apoya en el entendido de que para conseguir cualquier cambio en el cuerpo, necesariamente hay que alterarlo con sustancias psicoactivas, llámese aguardiente, hongos, peyote, marihuana, semillas de la virgen, *poyomatli*, toloache concentrado, etc.<sup>45</sup> Supuestamente, los más efectivos por su efecto más potente y duradero son los hongos y el peyote. En la Sierra Norte de Puebla recurren al *Yolizpa* (bebida tradicional que alegra la vida), a los hongos, a los tabacos de la región y a las bebidas embriagantes comerciales. En Milpa Alta recurren a la mayoría, incluso algunos nahuales han viajado con los mazatecos, con los matlatzincas y con los huicholes para comer hongos y peyote, según el caso. Algunos nahuales de Milpa Alta sugieren la alteración extrema hasta perder los sentidos y dejar que la sustancia conduzca y motive al nahual. Según la tradición tlahuica, cualquier persona va a acelerar el encuentro con su nahual alterándose hasta dejar de ser racional y actuar como el cuerpo quiera o exija. Aunque los neuropsicofarmacólogos<sup>46</sup> prohíben o intentan persuadir a los consumidores de psicotrópicos para que no los mezclen, los nahuales milpaltecos pueden consumir varios en un mismo encuentro (*tzitzintli*, cerveza, pulque, peyote) y pueden hacerlo durante varios días, recuperándose en periodos cortos con algo de alimento y reposo, pero volviendo en unas cuantas horas a un consumo alto de diversas sustancias.

La explicación de la alteración por medio de dichas sustancias es que el nahual se va a encontrar más rápido, no se espera ni se atiende un proceso, se acelera, se estimula hasta provocar encuentros sorpresivos, temibles o desastrosos, tanto para la persona como para los compañeros de sesión o vecinos. Y lo mejor es que los demás no se alteren con los efectos y las visiones que cada cual obtiene. Sobre estas cuestiones es importante lo que mencionan los huicholes, que para el caso concreto del consumo de psicotrópicos entrevisté

---

<sup>43</sup> Campesina Rosario Nicolas (totonaca de *Ecatlan, Cuetzalan*, comunicación personal, agosto de 2011).

<sup>44</sup> Dahuiz Díaz, cronista de Tuzamapa (nahua, Sierra Norte de Puebla, comunicación personal, abril de 2012).

<sup>45</sup> Hongos (*psilocybe mexicana*), peyote (*lophophora williamsii*), marihuana (*cannabis*), toloache (*datura innoxia*), ololiuhqui (*rivera corymbosa*). Vid "XXI. Psicotomiméticos", Simón Brailowsky, *Las sustancias de los sueños. Neuropsicofarmacología*, México, FCE, 1999, pp. 216-234.

<sup>46</sup> *Ibid.*

en Nayarit a algunos jefes y especialistas, y en general coinciden en que el nahual-animal se puede manifestar rápidamente con el peyote y con el fuego, hasta se pueden percibir distintos animales que llegan y se cambian sobre el fuego, y al narrarlo recrean las poses de los animales que se presentan sobre dicho elemento.<sup>47</sup>

La tercera, la ruta del ritual, es la que supone que sólo mediante el ritual y en combinación con otras rutas puede encontrarse o adquirirse el nahual-animal o el nahual-fuerza natural. La mayoría de pueblos considerarían este el de mayor duración y el que más pasos requiere. La persona se tiene que preparar, se tiene que despojar de su egoísmo, de su importancia personal (decía Juan Matus), hay que dejar lo que se es e iniciarse en otra cosa, es en donde entra una acción mística, un respeto, un compromiso, una disciplina. Cuando la persona entiende y acepta su nahual, entra en un proceso de asimilación de la tradición nahual dentro de su cultura particular. Tiene que considerar ciertas cosas, hacer merecimientos, tomar responsabilidades, integrarse en el ritual, ofrendar, participar, seguir la tradición. Una colectividad lo acoge, lo protege, lo instruye y lo motiva. Tienen que aprender y cuidar los tiempos del ritual, las formas y los elementos. Algunas tradiciones sólo heredan y penetran el conocimiento del nahual a través del ritual, de manera que la mayoría de los efectos sean controlados y aprovechados en beneficio de la comunidad. Solamente cuando el propósito es la defensa o la venganza, entonces los rituales se pueden contraer, reducir en número de integrantes y variar ciertos aspectos, pero en general, la constancia del rito es el pasaporte de su permanencia como tradición. Hasta en los modelos que aparentan ser más simples o fáciles de conocer, las cosas tienen una raíz y se pueden tornar más complejas, mientras los nahuales o los brujos no se sientan amenazados o no queden expuestos.

La cuarta ruta como ese mundo dual o esa doble vida de junto que refieren los nahuales de Milpan, tiene dos posibilidades e igual número de formas: la ruta mágica y de la voluntad. Una es la que proponen y describen los brujos de Catemaco y Cosoleacaque, al Sur de Veracruz, en donde el náhuatl, así con acento en la primera sílaba como ellos lo pronuncian, es el que decide mágicamente su transformación, por su propia voluntad en el

---

<sup>47</sup> Al narrar su experiencia los huicholes imitan los movimientos de los animales o de las fuerzas naturales cuando tienen las visiones frente al fuego, la lluvia u otro elemento físico o natural.

momento que quiere, porque para lograr eso ya se preparó o lo heredó,<sup>48</sup> y entonces se cambia cuando quiere, haya o no haya testigos. “El que se quiere cambiar se cambia así nomás”, dicen los brujos de Cosolea. Sobre esto escuché testimonios y casos de vida como los de los huicholes, en donde el nahual-animal lo escoge la persona por gusto, y en donde el nahual-animal puede ser un animal doméstico o de granja a manera de castigo, de encierro, de cobro por las faltas o los agravios cometidos en contra de los miembros de su comunidad.<sup>49</sup> En el contexto etnográfico del Sur de Veracruz (capítulo 6) abundaré en estas cuestiones.

Por otra parte, el otro caso que puede considerarse mágico, o en donde se obtiene un resultado sobrenatural apoyados por completo en elementos naturales, es el de los nahuas milpaltecos, que refieren el torbellino humano, lo que comúnmente se describe como “una revolcada”, se revuelca, se da de vueltas, la persona gira muchas veces hacia su izquierda como enredándose en el piso, hasta volverse animal. Don Porfirio Salgado, del pueblo de San Agustín, agrega que antes de revolcarse el nahual se coloca un manojito de zacate o de varas en la cola fingiendo que la tiene, como objeto complementario para la transformación. Por lo mismo, dice él, a las brujas y a los brujos se les ve como flotando y dicen que llevan una escoba, porque casi siempre son animales con cola que avanzan muy rápido. Cuando son aves vuelan, más como aves nocturnas, y cuando no, parece que lo hacen sobre una escoba, porque avanzan muy rápido. Para volver como humano se vuelve a revolcar y mientras es nahual-animal su pensar o su mente humana se conserva, aunque su percepción es animal.

---

<sup>48</sup> Las vías para el caso del Sur de Veracruz pueden ser tres: 1) la hereditaria, que depende de que el brujo haya heredado el conocimiento de alguno de sus progenitores, por lo que la herencia se entiende como de índole genético; 2) la calendárica, que corresponde a lo que señalaba Aguirre Beltrán con respecto al nacimiento del personaje en un día “Uno lluvia” o en días con señales de agua; 3) la cultural, que consiste en ingresar a una congregación de brujos y recibir el conocimiento para nahualearse.

<sup>49</sup> Es interesante la respuesta directa de los huicholes ante la posibilidad de la persona de elegir a su nahual animal, la cual se define por gusto. Parece simple o que están bromeando, pero podría considerarse una razón de peso para la elección de un nahual animal, es decir, que la persona se encuentre identificada realmente con el animal, que le guste, si no, no funcionará o el resultado será insatisfactorio o incluso adverso. Por otro lado, tanto en el Sur de Veracruz como entre los huicholes, el nahual animal que es doméstico, de granja o de la fauna menor, aves y animales pequeños, puede definirse como una consecuencia del mal comportamiento, la desobediencia o la falta de conocimiento del iniciado o del practicante, también como el embrujo de un nahual enemigo o de un nahual autoridad que pone castigo. Se advierte una jerarquización en cuanto al tipo de animales y el nivel de importancia que le imprime a cada opción cada cultura. Es mejor ser águila o jaguar, que zopilote o serpiente.

Por último, me detendré brevemente en el asunto del gusto con el que se escoge el animal para nahualarse. Parece difícil o muy pretencioso, tomando en cuenta las ventajas o las cualidades que se pudieran adquirir con un animal o con otro, si comparamos las características y las diferencias, y si nos dejamos llevar por los arquetipos, como el del tamaño, la fuerza, la fiereza, los hábitos de caza, la destreza, etc., pero en gustos se rompen géneros y tratándose de animales también, ya que todos los animales tienen sus dificultades, unos más que otros, pero en general, ante los humanos todos están en riesgo y ante las demás especies también. Habrá unos más grandes, rápidos, fieros y temidos, como algunos de los más astutos y adaptados: el lobo, el jaguar, el linco, el puma, el ocelote, el coyote, algunos tipos de víboras, el tlacuache, algunos changos, el cocodrilo, etc. Y en materia de aves hubo y hay muchas favoritas como el águila, el tecolote, el buitro, el halcón y el gavilán. Pero volviendo al gusto, efectivamente muchos se identifican y prefieren no el animal más fuerte o más dominante, sino el que creen que más se les parece o que presenta ciertas cualidades que son admiradas y respetadas por cada comunidad, clan, familia o individuo, de ahí que en la historia y en la narrativa tradicional se hable del castor, del oso, del cuervo, del conejo, del armadillo, de la tortuga, del guajolote, del murciélago, del perro, del venado, del tlacuache, del faisán, el zopilote; todos tienen una imagen, una experiencia en la naturaleza, un atuendo, unos colores, una forma, un valor, una ilusión, para todo aquel que los elige. Y como dijera el nahual Porfirio, el borrego no lo eligen y no se puede porque es de Dios. La lechuza (*Chiztli*), se le nombró porque hace shi-shi-shi, que es una señal de la muerte, porque cuando alguien se va a morir ahí se para cerca y de noche.

#### LAS RUTAS DEL NAHUAL

La ruta de las fuerzas →	Las rutas se aplican solas, se combinan o se utilizan en forma paralela.
La ruta psicotrópica →	
La ruta ritual →	
La ruta mágica →	

### 3.5. La socialización de la vida del nahual

Dada la importancia socio-cultural del nahual en relación a la salud física y del alma y a sus diversas alteraciones en el rol que suele tomar de especialista ritual y en determinados contextos defensivos o en resistencia, como líder o representante de grupos u organizaciones comunitarias, es un personaje –sin convenirle la popularidad– que está

sujeto a procesos de socialización en que su quehacer se somete a la voz pública, lo que puede ser favorable o discordante, dependiendo la percepción que se tiene de él, ya sea tradicional o colonial, así como del conocimiento que la propia comunidad comparte sobre la tradición y por supuesto, del comportamiento individual y el tipo de personalidad de éste. Aguirre Beltrán expresaba que la función del nahual es: “velar por la pureza de las costumbres, por el sostenimiento de los modos de vida heredados, por la integridad de las ideas religiosas, estéticas y económicas de la comunidad”.<sup>50</sup>

Aquí mencionaré dos tipos de nahual, uno que es extrovertido y más sociable, y otro que es introvertido, ensimismado, etc. Hay nahuales extrovertidos, que se dan a conocer y que tienen una participación activa a la par de la colectividad; se involucran en la mayor parte de actividades que estén a su alcance o en donde sea requerida su presencia, en lo cultural, en la producción, en el calendario ritual, incluso en la vida política. Por otro lado, hay nahuales introvertidos, aislados, más cautelosos, desconfiados de la gente, ocultos. En cualquier caso la popularidad del nahual no siempre es controlada por él, sobre todo tomando en cuenta la propia discrecionalidad, el saber y el interés de la comunidad. Sobre el impacto del personaje en la comunidad, Aguirre Beltrán describió: “[...] a los sujetos externos el nahual contagia la creencia en su poder sobrenatural, manteniéndolos en constante intranquilidad psicológica”.<sup>51</sup> Esto varía de comunidad en comunidad y se amplía en la diversidad de México. Cuando el nahual es maléfico, abusivo, ventajoso o conflictivo, es mal visto y rechazado por su familia y por su comunidad, encarna cualquier enemigo externo. En muchos casos, como sucede con los caciques violentos y los abusos de autoridades mestizas, el nahual es odiado y su desprestigio social crece, el imaginario colectivo se da vuelo y lo culpan hasta de lo que no hace, lo satanizan o exageran sus acciones.

Independientemente de la habilidad del nahual para lograr sus objetivos, satisfacer sus necesidades anímicas o recrear sus perversiones, el nahual que obra mal a la vista de la comunidad o que adquiere fama de cabrón, asesino u algo peor, está consciente de la carga antipopular de su ser (la cruz del mal nahual se encona cuando le cuelgan cruces ajenas), de la reprobación de los bandos contrarios, incluso del juicio sumario ante la moralidad

---

<sup>50</sup> Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, México, INI, 1987, p. 102.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 104.

indígena y el sistema normativo aludidos. Esto, mientras las consecuencias de sus actos permanezcan en el entorno comunitario, pero si interviene la autoridad religiosa católica o la autoridad policiaca, entonces el fenómeno se desborda y su suerte se complica.

El nahual sea productivo o improductivo para el colectivo, vive a su manera, con sus tiempos y sus prioridades. Por lo general es impredecible. Él trabaja en lo que quiere cuando quiere. Se las ingenia para sobrevivir sin mucho esfuerzo, sin orden. Al parecer en su mundo el caos es placentero, la incertidumbre tiene sentido. El nahual puede ser más o menos autóctono, pero en la medida de lo posible conserva su autenticidad. N. García Canclini se ha preguntado si la fuerza de los pueblos originarios “reside en los rasgos tradicionales exaltados”,<sup>52</sup> y obviamente no, porque los procesos identitarios están determinados por los factores originales que persisten, pero lo principal según los resolutivos de largas jornadas de discusión como *Sacamch'en*,<sup>53</sup> Chiapas (1996), es que el indígena se reconozca como tal, que se auto-adscriba y se proyecte en su comunidad. De alguna u otra forma lo que se dice y se sabe del nahual tiene mucho que ver con el contexto natural y territorial de la comunidad. El nahual abusivo, injusto y aislado se cree más seguro en el campo, en la montaña o en la sierra, pero es ahí en donde queda más expuesto ante sus coetáneos opuestos, porque es más difícil que la autoridad municipal lo defienda. Como cualquier malhechor se dice que se saben cuidar solos, pero abundan los relatos y las leyendas de los nahuales y nahuales que son ultimados en flagrancia, sobre todo en contextos nocturnos en donde pueden mantenerse ocultos o pasar desapercibidos más tiempo. Además, los campesinos que habitan en los contextos antes mencionados están acostumbrados a la vida dura, algunos están armados, son excelentes cazadores y en muchos casos cuentan con el apoyo de líderes experimentados y autoridades tradicionales que pueden intervenir en su defensa, lo que les permite asediar o copar al nahual, hasta expulsarlo o eliminarlo. La acción del nahual suele provocar repuestas nahuales en el orden

---

<sup>52</sup> Néstor, García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapa de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 48. La identidad étnico-cultural es crucial en dicho proceso y para reforzar esto podemos recurrir a la definición que proporciona Miguel Alberto Bartolomé, en *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, S. XXI, 2006, p. 83. “Por identidad étnica entiendo una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como de marcar los límites que la separan de otras identidades posibles”.

<sup>53</sup> Nombre en lengua tzeltal de la comunidad chiapaneca San Andrés Larráinzar, nombrado a partir de la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996, después del alzamiento zapatista, como *Sacamch'en* de los pobres.

colectivo y las consecuencias son de su conocimiento, pero no les teme, las motiva, las busca. Esto es análogo a lo que James Scott desarrolla en contextos ríspidos o en donde la crispación va en aumento, “[...] las estampas del mundo al revés no aparecen aisladas, sino bien integradas en una cultura popular rebosante de imágenes de inversión”.<sup>54</sup> El poder del nahual se invierte y el instinto de la multitud puede superar sus artimañas y sus facultades anímicas.

Cuando el nahual se apoya en su familia o en su grupo, clan, etc., cambia el asunto porque aunque sea visto como malo, su poder y su posición al interior son tales, que el pueblo temeroso no se mete con él. Cuando el nahual actúa a favor de la comunidad o existe una tradición nahualista fuerte, cohesionada al interior de la cultura indígena, es decir, cuando es líder y depositario específico de alguna tradición, o con un cargo importante como especialista ritual, es considerado y aceptado, entonces la colectividad lo protege, lo apoya y lo acompaña, le proporciona recursos materiales y humanos (herederos y aliados), y todavía mejor, el entorno natural, sea la montaña u otro, se vuelve una protección, un escudo natural, una mayor posibilidad de interacción y sobrevivencia. Volviendo a J. Scott, lo más relevante es que:

[...] esas redes están socialmente integradas a la comunidad subordinada y son muchas veces, tan impenetrables para las autoridades como indispensables para una acción colectiva permanente.<sup>55</sup>

En ciertos contextos adversos tanto el nahual nacido como el nahual formado son maliciosos o destructivos. Como otros individuos antisociales, el motivo de su conducta o la raíz de su proceder es su pasado terrible, oscuro o de sufrimiento. Se justifican por el trato que los otros les dieron, ya sea en calidad de criminales o en calidad de nahuales incomprendidos o temidos por su condición. Desde la niñez o en algún contexto laboral concreto, es la respuesta más nahual del que fue abusado, golpeado, explotado u oprimido en alguna etapa de su vida. Y cuando digo nahual me refiero a la respuesta más animal o instintiva, a la que responde igual o peor a lo que vivió.

Pero el nahual que a pesar de todo crece en la comunidad y permanece en ella hasta ser adulto cae por el propio peso de sus actos y por las voces disonantes: “el nahual robó, el

---

<sup>54</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2000, p. 199.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 183.

nahual mató, el nahual violó, el nahual es borracho y drogadicto, el nahual es un huevón, el nahual es un ojete, el nahual le chupa el piochi a los niños, el nahual es mujeriego, el nahual es sucio, el nahual se pone hasta la madre, el nahual es morboso, mira a las niñas como perro jarioso, el nahual borracho se voltea (anda de puto). Ya se chingaron al nahual por cuzco o por meterse de noche en las granjas vecinas. Cuánto se dice, se chismea, se cree, se sabe, se piensa y se desconoce del nahual. Ese conjunto de voces del pueblo conforman actitudes lingüísticas que nos permiten inferir lo que la propia colectividad teme, desea o quiere. A este respecto, atinadamente refiere James Scott que tanto el chisme como el rumor están dirigidos a arruinar la reputación de una o varias personas identificables, aunque los habladores parezcan anónimos, el afectado está plenamente especificado.<sup>56</sup> Y finalmente nos remite a lo que la gente cree del nahual, aunque no le conste, aunque no le afecte directamente.

Hasta ahora destacué al nahual que pone en riesgo por sí solo la cohesión de su pueblo y la imagen de una cultura, a continuación veamos al nahual que la valora, la enaltece y juega un papel crucial en la preservación del legado histórico y cultural.

### **3.6. Enculturación de los nahuales**

Aquí voy a tratar algunos aspectos que considero constitutivos de la vida del nahual, los cuales adquiere o asimila en su propia comunidad indígena: la cosmopercepción, el legado común, la cuestión natural y la corporalidad o fisicalidad.

La enculturación es el proceso de aprendizaje de la propia cultura y cobra vital importancia en el mundo del nahual porque es ésta la que le otorga un rostro, una personalidad, un conjunto de saberes tradicionales (código lingüístico, ritual, terapéutica, entre otros), y en muchos casos, una concepción e interiorización de su tradición. Todo proceso histórico encultural no sólo está determinado por la cultura y el pueblo específico que la crea, también lo está por el entorno ecológico, por las características naturales de lo que los pueblos originarios reconocen como territorio. Dicho entorno presenta una geografía, un clima, una fauna y una flora, que van a enmarcar el conocimiento del nahual y van a sostener o complementar sus hábitos, sus formas y su acción sobre las entidades anímicas, propias y del grupo. La ventaja que tenemos los etnógrafos del siglo XXI, es que

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 173.

todavía se hablan decenas de lenguas originarias y que han perdurado tradiciones culturales en torno a la vida campesina de los indígenas, y en medio de todo esto persisten las tradiciones, hay nahuales moviéndose y expresándose. En el cuento *Los dos nahuales*, la nieta de la nahuala reflexiona sobre el abanico de posibilidades que tienen los herederos o las personas que crecieron bajo el cobijo de una mujer o un hombre que se especializa en las alteraciones anímicas y en el ritual, una “mujer con magia” dice ella. Los nietos preguntan y la anciana los apremia a que intenten ver los espíritus y otras cosas que pueden ver los animales, según ella hay que untarse en los ojos las lagañas del perro más inquieto, del que ve más.<sup>57</sup> Ella menciona que algunos nahuales llegaron para quedarse, que son inmortales y ocupan los cuerpos de otros animales similares para perpetuarse: el que fue perro, sigue como lobo o coyote, etc. También habla de los nahuales enemigos que se siguen confrontando de generación en generación. A esto podemos agregar que los nahuales están conscientes de que la transformación puede ser sólo metamorfosis, algunos no aprenden a recuperar su estado humano, puede ser así y se corre el riesgo. Es sólo una etapa del nahual. Es por eso que muchos son ultimados en su forma animal, porque no saben o no alcanzan a reconstituirse como humanos.

La “cruz del nahual” se expresa en su herencia cultural concreta, ahora hablaré de la “estrella del nahual”, siguiendo la propuesta de algunos bosquejos que suelen usar los nahuales y curanderos para expresar gráficamente a los humanos, en donde éstos aparecen ya no como la cruz de Cristo, en que la intersección de ambos travesaños se ubica a la altura del cuello, similar a la forma de una espada clavada en la tierra, signo de dominio espiritual o cultural. La estrella del nahual siguiendo la lógica antropomorfa de la Cruz, es el mismo cuerpo humano pero con los brazos alzados y las piernas abiertas, formando una estrella de cinco puntas agregando la cabeza, que es lo que simboliza la estrella roja en la bandera de los indígenas zapatistas de Chiapas, el hombre verdadero y el indígena insurgente. Tanto en el cuerpo como en el alma se encuentran trece partes movibles, que físicamente coinciden con las articulaciones y anímicamente se desglosan en forma ascendente del uno al trece (forma piramidal o de *tepetl* siguiendo la silueta humana de pie

---

<sup>57</sup> Baltasar, Gómez Pérez, *Los dos nahuales*, México, Narrativa Popular, 1997, 49 – 56.

con las piernas abiertas), y en ciertos casos coincide con la de los mayas tzeltales, entre quienes las trece partes del alma son exteriores o acompañan al cuerpo como la sombra.<sup>58</sup>

Tanto en algunas fuentes clásicas como en las tradiciones orales contemporáneas se ha equiparado la matemática fisiológica con la cosmológica y se ha intentado formar una matriz calendárica basada en los propios números del cuerpo humano, los cuales son compartidos por varias especies. En el cómputo del tiempo mesoamericano se formaron periodos de veinte días (cada uno con un nombre y símbolo distintos) entre numerales que van únicamente del uno al trece. El libro de los destinos (*Tonalamatl*), consta de 13 veintenas combinadas consecutivamente del uno al trece hasta completar 260 días. Agregándole una trecena tenemos un total de 273 días, que son los que biológica y cósmicamente tarda un humano en nacer, periodo que equivale con cierta variante en días a la suma de 9 meses de treinta días. Los periodos de tiempo en que cualquier humano podría festejar su nacimiento serían el correspondiente a nueve meses gregorianos o trece mesoamericanos, consecutivamente y no cada año, porque los humanos no nos tardamos 12 meses en nacer. El conocimiento matemático en la cosmología y en las temporalidades indígenas es más coherente y preciso. Nuestro desarrollo como humanos debe establecerse por trecenas de veinte días o podríamos –siguiendo el cómputo gregoriano– hablar de novenarios de meses (30 días), refiriéndonos al tiempo que tarda una persona en desarrollarse y nacer. Para brujos y nahuales el conocimiento calendárico tiene vital importancia en relación con el comportamiento del cosmos y los fenómenos naturales.

Por lo general, los sucesos astronómicos y sus efectos en los ecosistemas en donde se ubican las comunidades indígenas, tienen una importancia crucial para el ritual y son de vital importancia en la cosmo percepción del nahual, tanto en el aspecto sociocultural como en el del individuo. Tanto en el quehacer de los nahuales como en su aplicación sobre las entidades anímicas de los que los rodean, el día, la hora, el mes y el tipo de año en que se nace son importantes. Por ejemplo, según los nahuas de *Xoxocotla*, Morelos, el día más recomendable para ingresar a un “temazcal curativo” es el día y la hora en que nació la persona,<sup>59</sup> obviamente sumando los periodos mensuales de nueve en nueve, dejemos ya

---

<sup>58</sup> Vid Jacinto Arias, “Medicina del alma”, en *México Indígena* (Medicina tradicional), México, INI, no. 9, 1986, pp. 55-59.

<sup>59</sup> Comunicación personal (J. López Palacios: 2005).

atrás la confusión de los doce. El día en que se piensa retornar a la matriz primigenia de cada cual tiene que corresponder con el del nacimiento de la persona, no en cuanto al numeral y su símbolo, sino en cuanto a la cuenta de los días, así que el numeral y los demás elementos pueden variar.

Vale la pena incluir aquí la interpretación que se fundamenta en los calendarios tanto agrícolas como adivinatorios y rituales, porque las principales celebraciones o festividades en que participa o interfiere coinciden con las programadas por la comunidades, como la de la Santa Cruz en Cruzco, Acatlán y *Citlala* (Guerrero), en donde los “tecuanis” tienen que pelear para ofrendar su sangre y motivar la lluvia, mostrando una actitud nahual, que es la de autosacrificarse por el bien colectivo, obteniendo buenas lluvias para los campos de todos. Además de esto, se dice que cuando las ofrendas de los macehuales no son suficientes para los señores del Cruzco, entonces son necesarias las ofrendas de los nahuales y de los animales, no con su vida, sino con sus ofrendas de alimentos, frutas, piedras preciosas, inciensos, candelas y otros elementos. Más elementos sobre las ofrendas y sus tipos en la festividad de la Santa Cruz pueden verse en el texto de Johanna Broda, “Citlala: el profuso simbolismo de las cruces”.<sup>60</sup>

Entre los nahuas de Milpa Alta (D.F.) los nahuales tienen una cosmopercepción en donde todo es doble. El nahual es el doble de la persona y en muchos casos sólo se manifiesta o la persona lo conoce, a través de los sueños. Para que el nahual pueda conocerse soñando, el durmiente debe imitar las posiciones que los fetos adoptan cuando todavía se encuentran en el seno materno. Para el nahual, la cantidad de sangre que el *conetl* recibe cuando nace es importante y el manto rojo que cubre su cuerpo es como una neblina para la visión del nahual infantil. Desde la niñez las personas aprenden a atravesar la neblina tornándose la totalidad de la realidad roja en sus diferentes tonalidades.<sup>61</sup> Los nahuales milpaltecos han utilizado la técnica de elaboración de máscaras para profundizar en el conocimiento de los sueños y para acceder a la memoria individual sobre el

---

<sup>60</sup> Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez, Jorge, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad...*, op cit., pp. 185-188.

<sup>61</sup> Los nahuales de Tecomitl refieren el rojo como un tono importante desde el nacimiento, porque los niños nacen empapados por la sangre de sus madres. Según estos nahuales dicha capa rojiza va a marcar el tono y la forma de ver el mundo. Las tonalidades se expresan de acuerdo al propio color que presenta la sangre desde que se vierte y conforme se va secando, hasta adquirir su tono vino y oscuro. El nahual de cada niño se pinta o queda marcado al nacer y su devenir será acompañado por tal tono, en lo que el tonal no podrá incidir sin consecuencias lamentables para el ser total.

nacimiento. Para recordar se utilizan nueve tipos de máscara que remiten a diez distintos estados de conciencia, cada cual con su nombre en náhuatl y aumentando su complejidad.<sup>62</sup> El estudio de las caras y sus formas es indispensable para determinar las características del nahual-animal.

En los recorridos, altares y ofrendas de los días de muertos (Ixtapaluca, *Tlalmanalco*, *Tlalpizahuac*, *Coatepec*, en el Edo. de México) se dice que la tradición del nahual se desborda porque se utilizan atuendos especiales, se festeja a la muerte y se le convoca, se practican rituales en donde hay transformaciones y combates. Las almas de los difuntos se presentan y los nahuales aprovechan para practicar la nigromancia. Es un gran momento para los iniciados y el reclutamiento, porque se combina y se tolera la inversión del mundo, se transgreden las fronteras morales y costumbristas, se pierde la decencia y la pulcritud, se intercambian roles, se reta y hasta se ofende a la autoridad. Se recrea un trance mítico en donde la racionalidad y la irracionalidad tienen cabida.

---

<sup>62</sup> La nahualidad de esta localidad habla de un saber *Quetzaltzin*, que consiste en el estudio de las formas de la cabeza, pero se especializa en el estudio de la cara o los detalles del rostro, de ahí que la base didáctica sea la elaboración de las máscaras por etapas. (Entrevista, nahual Andrés: 1999).

## CAPITULO 4

### LOS LUGARES DE LOS NAHUALES

#### 4.1. Lugares, espacios y niveles de los nahuales

Presentaré este apartado por contexto intercultural, ya que en cada uno encontramos distintos lugares y distintos usos, con base en el tipo de ecosistema en que se desenvuelven los nahuales. A su vez, es importante situar el contexto local intercultural dentro de un área mayor que podemos describir como macro-regional, también interestatal, ya que tanto en términos culturales, como ecológicos y políticos, los nahuales y sus relatores suelen referir los lugares, las hazañas y las enseñanzas, del gran entorno visible y del que no lo es, pero con el cual mantienen relaciones grupales (interculturales, comerciales) o de interés particular (otras brujerías, rutas y tipos de nahuales). Me refiero a que la mayoría mantienen relaciones constantes o permanentes desde hace siglos con indígenas de otras regiones y de otros estados, y que los lugares, las rutas y los ritos no refieren solamente ni se practican únicamente en los contextos locales, sino que se abren o se dirigen hacia espacios mayores o con otras implicaciones en el merecimiento y en la actividad nahual: los volcanes o las montañas más altas o más cercanas, las sierras vecinas, los corredores montañosos, los ríos y sus parajes especiales, los sistemas de cuevas y grutas, las peregrinaciones a los santuarios junto a los lagos, en las cañadas, en las cimas o junto a los ríos más caudalosos.

Unos y otros marcan diferencias importantes en el entorno, en la naturaleza vivida, en lo que se ve y se aprende como nahua, como totonaco, como popoluca y como mestizo. Para el caso que aquí nos ocupa de los espacios en que se desenvuelven los brujos y nahuales, como dato histórico es relevante lo que señala el filólogo Patrick Johansson, ya que los contextos más usuales presentan analogías con los contextos de sus antepasados indígenas:

Los espacios sagrados del México antiguo son [...] esencialmente de dos tipos: los naturales, donde la epifanía formal del relieve o de la vegetación revela los lugares predilectos del culto, y los recintos sagrados, que traen la naturaleza a la urbe por una parte,

y por otra delimitan netamente los límites que separan el espacio sacro de su homólogo profano. Estos espacios en ambos casos representan una verdadera escenografía.<sup>1</sup>

En las visitas, en los andares, en las penitencias, en las celebraciones, en los rituales, se va procesando un historial de brujos o de nahuales, ahí se va curtiendo o madurando cada ser tonal y nahual. Es decir, tanto el cuerpo como el espíritu y sus posibles transformaciones van adquiriendo elementos para sus propósitos. En todas las tradiciones se habla de un número determinado de actividades rituales, de danzas, de caminatas y monteadas. De un número de ingresos a las cuevas, a las capitanías de danzas, a las mayordomías, a los cargos y obligaciones asistidos, y de ahí en adelante cada tradición marca su continuidad o su forma de sumar experiencias y fuerzas. No parece simple ni inmediata la asimilación, la adquisición o el merecimiento de los elementos, de los dones y de los conocimientos. Mientras para los visitantes ocasionales, montañistas o turistas, el vínculo con la montaña puede ser contemplativo o imaginario, como expresa Julio Glockner, los campesinos y graniceros que viven cerca: “[...] mantienen con ellos una relación corporal que comprende no sólo todos sus sentidos orgánicos, sino el sentido mismo de su existencia individual y colectiva”.<sup>2</sup> Dicha relación no se limita a las labores cotidianas más comunes o perceptibles, sino sobre todo, como el mismo J. Glockner advierte, a un vínculo de “[...] carácter mágico-religioso”.<sup>3</sup>

Hay dedicación, tiempos, regresos, búsquedas, ayudas, pruebas y demás cosas que hay que vivir, dirigir o percibir en carne propia, para acceder a cada fase de la tradición. Como veremos a detalle en seguida, para ciertos aspectos la tradición milpalteca menciona periodos de 13 en 13 años para poder conocer y superar cada etapa, y en cuanto a lugares menciona más de 15 puntos externos, que pueden ser naturales, geológicos o arqueológicos, todos ellos cruciales para la ruta del nahual.

---

<sup>1</sup> Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito*, México, IIH/UNAM, 2004, p. 93.

<sup>2</sup> Julio Glockner, “5. Conocedores del tiempo: los graniceros del *Popocatepetl*”, pp. 299-334, en Johanna Broda y Félix, Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad...*, *op cit.*, p. 300.

<sup>3</sup> *Ibid.* El mismo autor menciona más adelante que la relación simbólica con la montaña y sus lugares especiales: “[...] implica la intuición y el reconocimiento de una dependencia y reciprocidad con la naturaleza, entendida como algo superior a los hombres mismos, al tiempo que expresa el deseo de establecer vínculos con esa misteriosa potencia que reside en ella y que hace posible la vida”, p. 302.

#### 4.1.1. Lugares del nahual en Milpa Alta y su entorno cercano o distante

Don Carlos L. Avila presentó un artículo histórico-geográfico sobre Milpa Alta en 1982 y en él registra 28 puntos clave de los nahuales, que articulan una red en torno a los volcanes y cerros principales que se encuentran en la delegación y algunos fuera de ésta, en *Tlalpan* y en los límites con el estado de Morelos. Los puntos limítrofes que se destacan tomando como centro el cerro *Tlaloc*, son: al Norte el *Teutli*, al Sur el *Otlayuca*, al Este-noreste el *Matlalo* y al Poniente el Volcán *Chichinautzin*.<sup>4</sup> Esta cruz de cinco cerros es clave en la conformación de la ruta y en la periferia se ubican otros cerros y otros sitios que cierran la figura de los 28 puntos. Los lugares son:

1. Teuhtli	8. Tetepetitzintla	15. Cuauhtzompa	22. Guarda
2. Tecomitl	9. Zoquiatonco	16. Teotlaquiltenco	23. Tochtepec
3. Nahualapa	10. Cuahuecac	17. Iztutenpizco	24. Tlanepanco
4. Chicomocelo	11. Pilatitla	18. Ocotecatl	25. Tecictepec
5. Matlalo	12. Napaniquian	19. Tzoanquilo	26. Tepexixipetzco
6. Xometitla	13. Cuauhtzaca	20. Otlayuca	27. Teixcole
7. Nochnamacoya	14. Neapanapa	21. Chichinautzin	28. Texcopazole

La cuenta inicia con el *Teutli* (señor), que es un volcán extinto, clave en la nahualidad local, porque es el más cercano al centro de Milpa Alta y es un límite natural entre las delegaciones de Milpa Alta y Tláhuac, así como una antigua frontera entre xochimilcas y tlahuicas, los primeros de una tradición lacustre y los segundos montañeses. Cabe resaltar que todos conservan su nombre nahua, excepto el 22, el cerro Guarda, que corresponde a una esquina, en el extremo sur del área señalada. Muy cerca del *Teuhtli* se encuentra el pueblo originario de *Tecomitl* (la olla de piedra), que es un baluarte en el tema del nahual, porque de él se tienen importantes registros y actualmente persiste su tradición. De la tradición oral de este pueblo, el arqueólogo Roberto Martínez recuperó un pasaje que equipara al *Teuhtli* con “la olla de piedra”, y a su vez, a ambos con la matriz:

[...] es el centro que poblaron los antiguos habitantes; pero también es la matriz como el de todas las madres. Es una cueva que lleva a muchos caminos. Cuando nace un niño es puro, porque acaba de salir de la cueva que lo lleva por muchos lugares. Una criatura en el vientre

<sup>4</sup> Carlos López Avila, “Malacachtepec Momoxco. Historia legendaria de Milpa Alta”, en Joaquín Galarza, *et al.*, *Introducción y estudio glífico*, México, CIESAS, 1982, Serie Malacachtepec Momoxco 4, Cuadernos de la Casa Chata.

de la madre recorre esos lugares, pero cuando nace, poco a poco va tapando la cueva, como si pusiera una roca grande a la que (con el tiempo) no puede regresar.<sup>5</sup>

En *Tecomitl* persiste una tradición de nahuales que aporta importantes enseñanzas al respecto. En esa comunidad se propone ingresar a la olla de piedra y descansar, observar la periferia, reflexionar sobre el entorno natural, con sus sonidos, sus plantas, sus insectos, las formas de las piedras y los árboles y si es posible dormir y soñar al interior de la olla. El tercer sitio que continua en la numeración es *Nahualapa*, lugar del nahual o de nahuales. Es interesante que se encuentre en seguida de la hoya de piedra, como tercer marcador, porque siempre se ha dicho que los nahuales tienen sus lugares exclusivos, no sólo para estar y trabajar, sino para la transformación. Los otros sitios se incluyen en las rutas y coinciden con sitios arqueológicos y con adoratorios, aunque faltan estudios arqueológicos en la mayoría, las estructuras y los restos materiales son evidentes.

Otros lugares que son importantes y que pueden encontrarse en la mayoría de los pueblos milpaltecos y que han sido una constante en los contextos de los *milhuayomeh* o campesinos, son los tenocholes y los techacales. La abundancia de rocas volcánicas expuestas y los muros naturales de la zona conocidos como tecorrales, facilitan a los campesinos la construcción de tenocholes, que pueden medir hasta 10 m de largo. El *tenochol* tiene la apariencia de un refugio temporal de piedras amontonadas y restos de madera, zacate y otros restos naturales del área, mientras el *techacal*, está elaborado con mayor cuidado, incluso parece tener una argamasa para unir las piedras y tapar todos los huecos, aunque el aspecto de ambos es rústico y su forma varia, entre circulares, cuadrangulares y cónicos. El *tenochol* es un lugar para estancias breves o para el descanso de los campesinos o sus familias cuando les llevan *tlacualli* (comida), pero el *techacal* juega el papel de estación para la actividad ritual. Los tenocholes se ven más extendidos, tienen el aspecto de montículos desparramados. Los techacales suelen tener una entrada rectangular de piedra, bien aderezada y a veces presenta frente y algunos costados rectos. Así mismo, en algunos parajes hay nichos de piedra y altares permanentes en forma de capillas o de templos miniatura.

---

<sup>5</sup> Roberto Martínez López, *El origen y desarrollo de Tecomitl, Distrito Federal. Sus transformaciones y evidencias a través del tiempo*, México, ENAH, 2006, p. 25. (Tesis de Licenciatura).

En la tradición oral del pueblo de *Tecomitl* y de algunos vecinos xochimilcas que acuden a las celebraciones en la cima del *Teuhtli*, se habla de sistemas de refugios y cuevas que son utilizados por brujos y nahuales. El nahual no sólo propone hacer recorridos en las cuevas y presentar ofrendas en los puntos marcados al interior o en los finales cuando los hay, sino permanecer, pernoctar y dormir. En algunos casos se señala la cueva como un lugar para madurar los sueños dirigidos, para que el cuerpo del soñador se vaya acondicionando a la temperatura, al silencio y la oscuridad de una cueva, hasta que el sueño se haga más profundo y se obtengan mejores resultados. Hay que dormir hasta veinte veces en una misma cueva en diferentes visitas, hasta adquirir la madurez como soñador.

Dichos lugares de difícil acceso y que implican largas jornadas de monte y también de subterráneo, también son recomendados para el encuentro con personajes sobrenaturales como los chaneques, los nahuales y los animales cueveros. Según los nahuales, aunque estemos temerosos no debemos detenernos ni quedarnos callados, hay que buscar a los otros seres, provocar el fenómeno y una vez encontrado intentar la interacción, comunicarse con ellos, preguntarles cosas, aprender cosas, imitarlos, seguirlos, etc. En ocasiones la situación se complica, los nahuales y los animales pueden portarse agresivamente, atacar o poner trampas, pero no es motivo para alejarse o espantarse, habrá que defenderse y continuar en la acción.

El maestro Andrés de *Tecomitl*, también recomienda hacer estancias en los distintos parajes del nahual para observar las características de cada lugar, para reflexionar y buscar las formas que presenta cada contexto y también para percibir de otra manera los demás lugares, para establecer conexiones y revisar las correspondencias astronómicas, tanto de día con el sol y los fenómenos meteorológicos, como de noche con la luna y las estrellas.<sup>6</sup> Por otro lado, los espacios en que los nahuales desarrollan sus actividades también se prestan para realizar fogatas, practicar rituales de fuego (media noche o 13 horas) y de luz (amanecer), así como para consumir sustancias psicotrópicas que alteren mentes y cuerpos con el objeto de profundizar en algunos temas o para conseguir la transformación.

En la forma de peregrinaciones con diversos puntos de descanso y para montar ofrendas, persisten algunas que se han realizado desde el tiempo precolombino y también algunos puntos que se han visitado con mayor frecuencia o que son inamovibles en las

---

<sup>6</sup> Nahual Andrés (Entrevista en *Tecomitl*, 1999).

agendas religiosas de los nahuas año con año. Algunas caminatas son nocturnas y pueden terminar hasta *Tepoztlan*, *Amatlan* o hasta Chalma, y en ellas se llega a involucrar a decenas o hasta centenares de personas. También se peregrina y se practica el rito en bóvedas y cuevas tanto en el *Iztaccihuatl* como en la sierra del Tepozteco. En la “mujer que se viste de blanco” hay una cueva que es comúnmente visitada por brujos, tiemporos y graniceros, conocida como *Alcaleca*, aunque existen al menos 55 sitios (de ellos 6 adoratorios prehispánicos estudiados)<sup>7</sup> que se utilizaron a lo alto y ancho del *Iztaccihuatl* y como lo constata el museo comunitario (arqueológico) de *Amecameca*, que preserva cientos de figuras, cerámicas y esculturas, sobre todo dedicadas a *Tlaloc* y a *Huehuetotl*, que fueron recuperadas durante décadas por el señor Antonio, voluntario y montañista local, que dedicó gran parte de su vida a la visita de dichos lugares y al traslado de los objetos rituales al museo. Los nombres de los adoratorios contando *Alcaleca* (3,200 m) son: El Solitario (3,980 m), Nahualac (3,820), Amacuilecatl (4,320 m), El Caracol (4,380 m) y El Pecho (5,260 m). Como advierte el arqueólogo A. Montero, en estas alturas, todas consideradas Alta Montaña en México, la presencia humana no se debe a un orden productivo ni habitacional, sino a: “[...] una expiación religiosa, propiciada por el ascenso, la ofrenda, el sacrificio y la permanencia”.<sup>8</sup>

Pero en la materia que aquí nos ocupa, el *Iztaccihuatl* también cuenta con un lugar del y para el nahual: *Nahualá*. Es una fosa de no más de 7 m de diámetro, con metro y medio de profundidad que se forma en el paso que va de Trancas hacia la cascada congelada, por la ruta central que inicia en las faldas (paraje “Dos aguas”) y que se dirige hacia la cabeza de “La mujer dormida”, y que no es visible siempre, porque cuando el deshielo no es abundante se seca. Según los montañeses, *Nahualá* no es localizable hasta que el caminante la busque al menos siete veces. Aunque también en términos arqueológicos destaca el sitio y adoratorio mencionado arriba: *Nahualac*, del cual extrajo Charnay más de 800 piezas de cerámica tolteca de notable belleza, en donde destacan las

---

<sup>7</sup> Arturo Montero García, “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, pp. 23-47, en Johanna Broda e Stanislaw Iwaniszewski, coords., *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/Conaculta/INAH/UAP, p. 26.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 28.

efigies de Tlaloc.<sup>9</sup> Es importante agregar que en otras montañas a esta misma altura, como el Ajusco (antes *Axoxco*) y el Nevado de Toluca, se han hallado otras efigies de *Tlaloc*.

Hay que tomar en cuenta, propone el mismo Arturo Montero, que los sitios naturales especiales se encuentran precisamente después de los 4,000 m, tales como los manantiales, ojos de agua y pequeñas lagunas, como la que presento aquí, y animales como el coyote y el puma, que no coincide con la ubicación de *Nahualac*, pero es muy sugerente la composición gramatical del nombre: *Nahualá*. Una vez encontrada esta última -refieren los nahuas de Amecameca-, habrá que esperar a que el nahual se manifieste o a que el visitante encuentre a su nahual. El asunto de las siete visitas es crucial porque el montañés recurrente entra en un proceso de madurez como caminante y como incitador de las fuerzas, lo cual no sólo consiste en llegar al lugar, sino en ofrendar con el ser que camina y ante el fuego de la noche anterior. Ante *Huehuateotl* hay que hacer un rito de palabra, mencionar las fuerzas cósmicas presentes siempre, no olvidar el *Ometeotl* y el *Omeyocan*, incluir todo el tiempo a *Ehecatl* y a los rumbos, hablarle fuerte y de frente al fuego, ser fuego como dicen los nahuales de *Malinalco*: y para que un macehual sea fuego hay que procurarlo o proveerlo: preparar el centro o el ombligo para la lumbrada, limpiarlo y ponerle su agua en sus cuatro rumbos; limpiar y abrir los rumbos con sahumador y con caracol; buscar la leña, elegirla y traerla; acomodar piedras formando un círculo en torno al *xictli*, puede ser en números como el 9, el 13 o el 20, dependiendo la cantidad de personas, las piedras deben quedar juntas o tocándose y en algunas culturas se dejan espacios como ventanas de los rumbos entre grupos de piedras; presentar la leña ante el ombligo, acomodarla ceremonialmente, o sea, en punta e intercalada en cruz o como si fueran espinas que nacen del ombligo; purificar los rumbos con los atados de hierbas de cada rumbo, mencionar los rumbos en nahua, dudar y luego afirmar su presencia; entonces se enciende el fuego, si es posible reviviendo alguna braza encontrada en el lugar, si no, con un solo fósforo que se presenta en los cuatro rumbos y se deposita en el ombligo de la fogata; el fogatero será el mismo desde el principio y hasta cerrar el fuego, él lo cuidará y alimentará, mientras un dirigente del rito pasa el bastón de palabra e invita a todos a saludar a las fuerzas y a expresarse sobre el grupo y sobre el momento. Cuando el fuego recibe la palabra o siente el aliento de cada parlante muestra gestos o tiene cambios que dependen del sentido, del

---

<sup>9</sup> Ibid.

contenido y de la intensidad del hablante, incluso algunos de los gestos más marcados del fuego son o parecen una inmediata respuesta a la voz.

Ser fuego no es una carga, un trabajo o una penitencia, ser fuego es un orgullo, una responsabilidad y es también una actitud nahual y guerrera. Más aún, quien danza fuego, como quien danza sol o quien danza águila negra, que es un águila en llamas o águila con pies de braza, porque se quema, porque se calienta de tanto danzar, se llena de ámpulas que se abren, se cortan y sangran, entonces, desde sus pies es fuego. Según la voz de los propios danzantes, la danza del fuego es por la demanda de equilibrio y por el cansancio, un reto para la concentración, por lo que a veces con tal de no hacer el ridículo al errar, prefieren improvisar o parar la danza.

Volviendo al asunto del encuentro con *Nahualá*, es precisamente la sesión de fuego la que produce la entrada al lugar del nahual a más de 4,000 metros. En este punto, aunque la vegetación ya no es abundante, los colibríes abundan y el graznido del cuervo no se hace esperar. Para brujos, nahuales y montañeses ambos son mensajeros, aves especiales de la naturaleza, un numen central para los nahuas lleva su nombre (*Huitzilopochtli*) y refiere de paso el lado izquierdo, que en calidad de cambio, incertidumbre, animalidad y diferencia, es el lado del nahual. Pero a escasos 200 metros del lugar inicia uno de los valles más especiales del *Iztaccihuatl*, el valle del silencio, que más que un sitio sin sonido, es un lugar mágico que guarda un misterioso silencio general justo antes de recibir los rayos más potentes de toda la zona, que parten o derriban árboles con cuchilladas de fuego y que los nahuales sólo evitan recargándose en las rocas que asemejan ranas gigantes, que se encuentran en los costados o junto al riachuelo del valle. Cuando llueve de noche y hay tormenta, los rayos alumbran todo el valle y dejan ver su caída recta hacia las maderas o hacia la tierra. Así pues, en *Nahualá* y valles vecinos se manifiestan y se recrean distintas fuerzas: el fuego, la lluvia, el granizo y el rayo.

A manera de conclusión sobre este apartado, agregaré que los nahuas hicieron importantes ofrendas en los más de 11 sitios de la cima y los 22 del lado Norte, en particular destaca el sitio del Pecho, que en ocasión de un deshielo en 1983 fue advertido por un grupo de montañistas del CAM (Club Alpino Mexicano) quienes recuperaron decenas de piezas de una ofrenda prehispánica: cerámica y cera, obsidiana, jadeíta, madera, silbatos, carrizos atados con hilo, espinas y en particular, varios cetros de *Tlaloc* o “rayos

de madera”,<sup>10</sup> que también se han encontrado en la cima del Ajusco, en el Nevado de Toluca y en otros sitios excavados en el *Iztaccihuatl*. Todos estos objetos podrían considerarse los instrumentos rituales de los tiempos precolombinos; el rayo de madera que suele tener forma serpentina o una punta con cabeza de serpiente es un objeto que se relaciona con *Xiuhtecuhtli*, como Señor del fuego o del rayo. Ambos autores señalan también que las ofrendas en los sitios de Alta Montaña incluirían alimentos y objetos de materiales perecederos, así como otras ofrendas inmateriales de las que no quedaría registro.

#### **4.1.2. Lugares del nahual en Cuetzalan**

Los nahuas y totonacos de Cuetzalan viven en un *Tlalocan* (paraíso real en donde abunda el agua y la tierra más fértil, no sólo subterráneo y acuoso, sino expuesto), y antes de que llegaran los europeos como señalé anteriormente, la región montañosa y serrana entre los actuales estados de Puebla y Veracruz se nombró: *Totonacapan*, por la abundancia en alimentos y en terrenos fértiles que hicieron posible una amplia diversidad de cultivos. Un lugar natural de los mantenimientos. Toda la región presenta decenas de lugares idóneos para la recreación de la nahualidad. Árboles gigantes, enormes grutas rectas o inclinadas con salida o selladas, decenas de cascadas, fosas y estanques cristalinos, cañadas con parajes extraordinarios, cuevas conocidas y marcadas para el rito, cuevas con nombres y formas legendarios, en donde se habla del *amo cualli* (“el no es bueno”), del *ocuilli* (“el arrugado o cara de gusano”), del chivo y del nahual, danzas antiguas de los voladores y los huehuentones en donde nahuas y totonacos son las aves de los rumbos y de los peregrinajes en las fiestas de los pueblos.

En *Talokan Tata y Talokan Nana*, María E. Aramoni expresa que en su papel de sistema simbólico, el nahualismo:

[...] no constituye tan sólo una respuesta cultural frente a lo negativo (la conquista, la pérdida de la identidad, étnica o la enfermedad), sino que también ha desarrollado un papel como factor de equilibrio y recreación comunitaria, sea en el ámbito de la creatividad cultural, o bien, en el de la reapropiación de la naturaleza o de la reproducción económica.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Vid Stanislaw Iwaniszewski, “La sagrada cumbre de la Iztacihuatl”, pp. 95-11, en Broda, Johanna, *et al.*, *La montaña en el paisaje ritual*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>11</sup> Aramoni, María E., *Tlalokan Tata. . .*, *op. cit.*, pp. 22 y 23.

En Cuetzalan se han observado rituales propiciatorios de lluvias, buenas cosechas y buena caza o pesca, y rituales de protección o sanación, para levantar a los enfermos y a las parturientas ante los santos locales, o curar del susto (llamar al *tonal* para que se recupere la persona). También la música y las danzas, el uso de máscaras y atuendos especiales se integran en algunos rituales. Es precisamente en los lugares solos, aislados o en ciertas veredas poco andadas, en donde el nahual y los enanos del monte pierden a las personas, las atontan, marean o dejan mudas, para abusar de ellas. En el trayecto de *Jonotla* a *Ecatlan*, por el camino de los arrieros, es en donde la gente se ha perdido y espantado. En este lugar el río tiene varias fosas grandes en donde cruza con el camino, así como cascadas y la vegetación, desde que se abandona la comunidad es muy abundante al grado que parece selva o bosque tropical. Según los totonacos de Ecatlan, en esta ruta las desviaciones o extravíos son constantes, porque los caminantes y los campesinos que se dirigen a Cuetzalan son distraídos por extraños ruidos o por los *mazacameh* que los hipnotizan y los jalan varias horas para el monte. Algunas personas mayores han quedado mal y no se han recuperado.

Apenas en el 2010, el *Huey cuauhtli* que funcionaba no sólo como centro de la Sierra para convocar a las fuerzas en los ritos de lluvia y en los agrícolas, sino como un conector con el inframundo, se cansó y se desplomó. Los lugareños lo encontraron roto y acostado, era tan ancho como el Tule de Oaxaca, pero del doble de alto, aunque no tan viejo. Ahora los *macehualmej* tienen que recurrir a otros árboles y otros lugares. De los árboles, los totonacos dicen que los nahuales escogen los que suenan mejor y que los enanos de la madera trabajan con los rayos golpeando en los árboles, incluso los sonidos o el golpeteo monótono que provocan atrae a la gente y cae en sus trampas. Para los totonacos, los lugares que frecuenta el nahual son los lugares en donde las fuerzas se muestran diferentes o en donde se advierten situaciones y cosas transformistas. El tapalane (nahual), se presenta en donde se generan los cambios y los objetos o frutos son referidos con el prefijo “x” que señala el cambio, como en el caso de los plátanos guineos llamados *xtapalan*, porque cambia su color y se queda colorado.

Como pasa en Milpa Alta y otros sitios que veremos en el caso de Veracruz, los parajes del nahual no sólo son espacios exclusivos o totalmente naturales, ya que las comunidades de Cuetzalan tanto al interior como entre ellas (con distancias desde los 3

hasta más de 15 km), podrían considerarse la mayoría -salvo la cabecera municipal, en donde todas las calles están empedradas-, rurales o de campo, en donde se percibe un ambiente y un entorno natural inmediatos, tanto en el aire, en la vegetación, en los lugares naturales especiales al interior de las comunidades y los paisajes. Al interior del pueblo de *Tuzamapa*, en donde cohabitan nahuas, totonacos y mestizos, el cronista local registró el caso de un nahual que se hizo público y que aborda una pequeña laguna que se encontraba muy cerca del centro en una elevación, y por todos era conocido como el *Ixtepec* (cerro del ojo o del rostro), el del nahual que se veía llegar como fuego y sumergirse con sus víctimas.<sup>12</sup> En el capítulo etnográfico de Cuetzalan abundaré al respecto.

El siguiente conjunto de contextos en donde suele intervenir el nahual es el de las danzas y las celebraciones tradicionales. No tanto por abonar a su popularidad, sino sobre todo por tratarse de un defensor o un reivindicador común de la cultura indígena, como simple asistente, participante o líder, pone especial interés y disfruta en gran medida estas actividades. Tanto en el caso de los *Papantla* (voladores) como la de los huahuas y los huehuentones, que son de origen prehispánico, se destacan los elementos, los atuendos, los números y los tiempos que muestran la continuación de una tradición intercultural nahua-tononaca. Para los nahuales los voladores son aves de cada rumbo, la música es ritual y propicia las lluvias, la cabeza hacia abajo del volador permite tener visiones y sueños especiales.<sup>13</sup> Así, con el añadido de los espacios en donde se presentan las danzas, así como las rutas de los recorridos con las danzas de avance y sus paradas con marcas, el nahual se vale o se nutre del merecimiento colectivo. La muchedumbre genera y mueve ciertas fuerzas en su acción ritual, con sus grandes ofrendas y con todas las voluntades que peregrinan y acompañan cada evento. Ahí se genera confusión, cansancio, desvelo y distracción, que brujos y nahuales aprovechan para hacer sus trabajos, sus defensas o poner daños.

---

<sup>12</sup> Sr. Dahuiz Martínez Valencia, (Comunicación personal, 2011). Cronista de Tuzamapa, S. N. Puebla.

<sup>13</sup> Sobre esta explicación véase también el artículo de Alejos García, José, "Magia y razón. Antropología del nagualismo. . .", *op. cit.*, p. 416. Relata la visita de un chol que es *xwujt* (que cura o es vidente) a la ciudad de México. Guiado por él, visitan el MNA y asisten al ritual de los voladores que presentan los totonacos a un costado de la explanada. Sin haber visto antes dicho ritual, el chol interpreta al guía de la danza que está parado en lo alto del palo como un personaje cuyo nagual es el águila, que no le teme a la altura y baila como esa ave. El descenso de sus compañeros le parece el descenso de las aves hacia su nido. Tanto la personalidad del actor central como la generalidad de la representación, fueron comprensibles nos dice José Alejos para su acompañante chol, en términos del nagual águila.

Para el nahual, el compromiso y la tarea de un danzante tradicional no comienzan con su ingreso a la danza o con su participación en el rito, inicia con su apoyo, con su experiencia, con la fuerza invertida en la colectividad de danzantes y en los objetos que son necesarios para la realización. Todo danzante comienza a aprender la tradición desde que asiste al bosque a buscar el árbol. En ese lugar hay que nahualear, buscar un digno eje para las aves que dan 13 vueltas, hacer un ritual completo de permiso (danza, música y ofrendas) y poder sustraer correctamente el árbol del bosque.

Los nahuas de *Yohualichan* mencionan que el *nahual* u *ocuilli*, “el feo, el cara de gusano, el que se enoja contigo”, frecuenta tres cuevas de las cañadas, todas ellas con muchos animales como murciélagos, tlacuaches y tejones, que dejan huellas en todos los túneles. Camina más que cualquiera y llega a los lugares más impresionantes de la Sierra. Lleva varios perros que lo acompañan y lo ayudan contra otros brujos y contra los animales del monte. Se dice también que los campesinos que han tenido más éxito como agricultores y que tienen muchas propiedades: casas, terrenos y tiendas, hicieron pacto con el diablo, el *amo cualli* (no bueno). Dicen que en el pacto el que pide cede su alma y que aparte de tal entrega, el “no bueno” decidirá el día de la muerte del indígena que hizo rico. Esto lo expone un nahua de Yohualichan, Romualdo Julián Joaquín, quien ha escuchado las versiones de los campesinos cuando se les cuestiona sobre su enriquecimiento repentino, tomando en cuenta que los aludidos son mayores de 65 años o ancianos de la comunidad y que viven solos o ya no les queda familia ahí.

Otros dos sitios comunes del nahual o del chivo son la gruta de *Polihui* y la cueva del chivo, el *Chivoztoc*, la primera cercana a Cuetzalan y la segunda en San Andrés Tzicuilan. La gruta del *Polihui* es un complejo que puede tener fin si los cueveros son osados y no temen al nahual ni se dejan llevar por las apariencias ni por los aires del monte que viven en la gruta. *Poliui* en nahua es desaparecer, perecer, perderse, destruirse, faltar, ausentarse, esconderse, disiparse.<sup>14</sup> La mayoría sugieren o cubren aspectos que todo visitante de una cueva larga o muy profunda puede percibir o que en sí mismo puede advertir en un recorrido grupal, pero de cualquier manera, vemos que el nombre no es casual, ya que otros sistemas de cuevas no llevan nombres que impliquen cuestiones como las que mencionan los relatos de nahuales.

---

<sup>14</sup> Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua. . .*, op. cit., p. 391.

La cueva de *Chivoztoc* tiene varias peculiaridades que pueden notarse desde la vereda que llevan al cañón en donde se encuentra el acceso. Todo el pueblo de *Tzicuilan* está edificado sobre extrañas formaciones rocosas de tono claro en forma de muros megalíticos y puntas rocosas cónicas, que asemejan sitios del paleolítico, lo que ha despertado el interés de diversos especialistas en visitas recientes. En el trayecto hacia la cueva dichas formaciones están a la vista o flanquean la vereda y en un par de ocasiones la vereda atraviesa las piedras que al parecer fueron cortadas o desgastadas a través de los años estableciendo una ruta más directa al *Chivoztoc*. Al descender hacia la gran entrada que tiene forma de triángulo afilado o espina, sobresalen los grandes amates pegados a las rocas, la temperatura baja y la vegetación es más abundante que en la superficie. Después de un primer ascenso de escasos 20 m, al voltear hacia atrás y mirar hacia la entrada, ésta parece un gran cuerno de luz, rodeado de la oscuridad de las partes laterales complementarias de la cueva, por lo que considero que de ahí tomó su nombre, aunque los ritos de brujos y nahuales al chivo u *amo cualli*, serían el motivo central por el que se nombra así.

#### ***4.1.3. Los lugares del nahual en el Sur de Veracruz***

Los lugares de los nahuales en el Sur de Veracruz incluyen probablemente algunos de los contextos comunitarios y naturales más antiguos, habitados y frecuentados por indígenas y mestizos del país, y es una región intercultural desde hace milenios, poniendo a consideración no solamente que ahí se establecieron varias culturas de las más desarrolladas de Mesoamérica, sino sobre todo que desde el preclásico la región en donde actualmente se unen tres de los estados más prósperos culturalmente hablando (Veracruz, Oaxaca y Chiapas), fue la principal ruta de comercio con la región del Golfo, del Sur y del Sureste, a través de las rutas transístmicas y el Soconusco. Tanto por tierra como por agua, los productos, las costumbres, las artes y los sistemas de conocimientos y creencias fluirían desde el Altiplano Central hasta las tierras mayas y vendrían de vuelta otros que podrían desplazar o amenazar lo establecido, pero tuvieron la oportunidad de intercambiar, conocer, adquirir o asimilar durante siglos los elementos extranjeros. La mayor parte del área en cuestión se ubica dentro del llamado núcleo central de la cultura olmeca y al igual que en otras regiones y estados en donde están presentes las primeras ciudades-estado de la

llamada “Cultura madre”, en ésta región también se concentran los nahuas. Aunque arqueológicamente las evidencias no son muchas, al parecer los nahuas coexistieron con los pueblos del Sur de Veracruz y del Noreste de Oaxaca por lo menos desde el Posclásico.

La diversidad cultural, étnica y lingüística fue transformando el contexto interregional a lo largo de los siglos, no podemos negar que la herencia olmeca está presente en distintos aspectos. El territorio, el espacio-tiempo, la cultura, el entorno natural, la Sierra, los extensos campos, las planicies que descienden hacia los grandes ríos y hacia la costa, el Volcán, todo fue humanizado de una forma durante varios milenios y de múltiples formas, por lo menos, en el último milenio. En *La selva culta*, P. Descola supone un saber inherente a la naturaleza que todo grupo humano tiene la posibilidad de aprehender para socializar el entorno.<sup>15</sup> Para éste autor el saber naturalista de los amerindios no está dirigido exclusivamente por una razón utilitarista. Las categorías achuar sobre sus actividades y sus prácticas tradicionales, las obtienen de: “[...] la representación que como actores sociales se hacen de su relación con la naturaleza”.<sup>16</sup> La forma en que percibo la realidad intercultural incluida la tradición de nahuales de los pueblos originarios que habitan la región tiene un considerable peso histórico desde la evidencia precolombina que nos muestran las ciudades antiguas y sus museos. La escultura olmeca brinda numerosos ejemplos de un conocimiento y una mimesis generalizada de los entornos naturales y los seres que los integraban, algunos todavía presentes en los contextos actuales, como en los pantanos, en la Sierra, en la Laguna de Catemaco y en las pocas reservas que se han conservado. Desde la Chontalpa hasta los Tuxtlas la región presenta una gama de especies de reptiles, anfibios, peces, aves y mamíferos, que parecen sacados de los bestiarios más complejos de las últimas tierras e islas vírgenes del planeta. Los lagartos, los grades sapos, las tortugas lagarto, el peje lagarto, la nauyaca, los coralillos, las serpientes de agua, el chilobo o el anteburro, el tigrillo, el leoncillo, el ocelote, el jaguar, la pantera, el lince, el tejón, el armadillo, los monos largos, el coatí y el venado cola blanca. El contexto natural se presenta ante muchas comunidades indígenas como algo duro o inamovible, pero como un discípulo de P. Descola, Roy F. Ellen, ha sugerido en excelente artículo “La geometría cognitiva de la naturaleza”, en términos de relación y actuación en un entorno natural

---

<sup>15</sup> Vid Philippe Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ecuador, Abyayala, 1996, p. 20.

<sup>16</sup> *Ibid.*

histórico y culturalmente determinado, distintos aspectos nos permiten “[...] definir la naturaleza en términos esencialistas, como una fuerza que es exógena a la voluntad humana, pero que puede ser controlada en diversos grados”.<sup>17</sup>

La región está altamente deforestada y parece devastada, pero cuando los humanos se alejan una hora a pie o escasos kilómetros en vehículo de las principales carreteras, se encuentran en lugares inhóspitos en donde cualquiera puede enfermarse o sucumbir ante un brujo, ante un loco o ante un animal grande o ponzoñoso. El clima es bastante caluroso, puede ir desde los 28° a 36° en Catemaco, hasta más de 40° en Minatitlán y Coatzacoalcos. Éste clima extremo es una clave en el desarrollo cultural y en el comportamiento humano. No es nada raro que tanto el arte, como las tradiciones religiosas y las brujerías se manifiesten en torno a o junto a los cuerpos de agua. Hay mucho terreno, quizás no de la misma calidad, pero sí muy rico para sembrar y conservar muchos cultivos, grandes ganados y enormes huertas para el consumo local y para el comercio nacional e internacional, pero lo que mantiene la primacía en lo cultural y lo ritual, es el agua en abundancia. Es por éste elemento que insistí antes en la forma en que los olmecas humanizaron y generaron cultura.

Debido a la temperatura y la abundancia de anchos ríos, pantanos, lagunas y al mismo mar, las pueblos de la región adoptaron una cultura y una cosmopercepción basada en el agua terrestre y se configuró hacia el interior de las comunidades por medio de un conjunto de asociaciones y modelos de co-dependencia con las fuerzas del agua, con el señor de los animales y con los seres del monte y de las aguas. Se vive junto al agua o a partir de ella y persiste la costumbre de entrar, bañarse o nadar en los distintos cuerpos de agua varias veces al día. La mayoría de los pueblos indígenas se bañan con el agua de tiempo, incluso miles de mestizos de toda la región ni siquiera tienen llaves de agua caliente. Usan el agua en la temperatura ambiente. Comunidades enteras viven todavía de la pesca o de los animales que atrapan en los campos, en el monte y en los ríos. Se complementa su alimentación con frutas y verduras de la región. Es común matar animales para comérselos, si son vistos en los caminos, en las veredas o en las carreteras, son pocos

---

<sup>17</sup> Philippe Descola y Gísli Pálsson, coords., *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, FCE, 2001, p. 126.

los que sobreviven, porque los veracruzanos del Sur se cocinan todo. Hacen caldo hasta de armadillo o de mono, no se diga de iguana y de tlacuache.

Así con esta breve contextualización natural, cultural e histórica, los lugares de los brujos y los nahuales en el contexto intercultural aquí mencionado los podemos dividir en tres grandes grupos. Los comunitarios (ranchos, hogares, barrios indígenas y sitios históricos); los naturales y acuáticos (Sierra de Santa Marta, Volcán San Martín, Puntos y encrucijadas visitados y señalados en las rutas de los peregrinos, Laguna de Catemaco, ríos caudalosos y ríos de la montaña, Ojos de agua); los arqueológicos (San Lorenzo Tenochtitlan, El Manatí, El Azuzul, Las Minas, Laguna de los Cerros, Huazuntlan y Tres zapotes), la mayoría en contextos no urbanizados o en zonas rurales, algunos conservados dentro de reservas ecológicas.

El primer grupo tiene que ver con la vida de los nahuales en contextos urbanos en donde los animales elegidos por estos suelen ser los animales domésticos, como sucede en los otros casos estudiados. Aunque hay brujos que no se inmutan con la exposición al público o con el desenmascaramiento de sus actividades y de su nahual, aunque sea un animal mayor, por lo general en contextos urbanos o comunitarios el nahual es más discreto o de plano es clandestino. En los barrios indígenas que llegan a albergar hasta 30 casas de lodo y oate, de familias nucleares y no nucleares, las cuales están interconectadas o no muestran rejas ni medias bardas entre las chozas de distintas familias, los relatos sobre nahuales perros y marranos son los más frecuentes. Pero no es motivo para poner bardas o rejas, por lo general todas las familias tienen sus perros y sus animales de granja sueltos, algunos encerrados, pero la mayoría cuentan con perros que les cuidan sus hogares.

Los barrios primero y segundo del Centro de Cosoleacaque siguen este patrón y los de la zona nahua que se encuentra en la av. de la Estatua de Martín Lancero. Las más sorprendentes por contar con áreas urbanas más extensas o continuas de casas de lodo y oate son las de *Zaragoza* y *Coacotla*, en donde los relatos de nahuales refieren grupos de animales domésticos o grupos de aves, como los casos que presenté antes del estado de Morelos. Cuando refiero los hogares o los casos más domésticos de nahuales, son los que se mantienen en sus hogares, que viven de la brujería o de la magia negra, cobrando por poner daños y su quehacer se reduce al ámbito doméstico, no más allá de su propio terreno.

Sólo la mujer o algunos integrantes de la familia saben que la persona es nahual. A estos brujos les gusta visitar al señor de *Otatitlan* y asisten a algunas de las sesiones de la primera semana de marzo en Catemaco. En este grupo también podemos incluir los panteones en donde los saqueos y las visitas nocturnas son típicos en la actividad nigromántica de los brujos; aun en lo que se refiere a la nigromancia sobre héroes históricos de la región, como el caso de Martín Lancero, a quien le fue erigida una estatua de bronce cerca del entierro colectivo de la columna de franceses que fueron derrotados en el siglo XIX, y que ambos puntos han servido de fundamento en las reivindicaciones de una de las organizaciones más radicales del Sur de México como es el Frente Popular Martín Lancero, cuyo líder nahua Sergio Santiago, ha causado polémica por sus métodos y su lenguaje.

El segundo grupo es el de los contextos naturales y acuáticos en donde se desenvuelve con mayor libertad, pero a la vez con mayores riesgos la tradición de nahuales. Aquí el nahual es como es, dicen los nahuas de Cosolea, el nahual es así, como le gusta ser, como son los animales, libres y ágiles. En las montañas o en la Sierra los nahuales se desbordan y por lo general se habla de felinos, la gente siempre recurre al tigre, pueden ser distintos felinos, pero sólo se menciona al tigre que no lo es, porque se refieren al puma o al jaguar. En cuanto a fuerzas, la del agua terrestre se manifiesta cuando el nahual es serpiente y la del agua celeste cuando es rayo. Se podrían caracterizar como tiemporos con base en el tipo de lugares y sus acciones en beneficio de la agricultura o la pesca, pero no tengo registros al respecto.

La mayoría de las especies mayores, mamíferas y reptiles están en peligro de extinción; las que son más cotizadas en la caza por su piel y por sus cabezas y colmillos son los felinos y los lagartos. Pero las que son más temibles y que causan mayor temor entre la gente son los felinos como el jaguar moteado y el negro. Es general el temor a este animal en contextos de montaña, pero es el que menos posibilidades de subsistir tiene debido a que no quedan muchos espacios naturales para su reproducción. En cuanto a las rutas de los peregrinos, algunos pasos y varios trayectos coinciden con las antiguas rutas del comercio mesoamericano, en ellas se mencionan distintos avistamientos tanto de las áreas naturales y las comunidades, como de los brujos caminantes de décadas que saben y pueden pedir después de años de ofrendar, porque “la principal promesa es caminar”, y el nahual también sale con la fuerza que adquiere el caminante y con la fuerza que saca de los cientos de

caminantes. En el merecimiento hacia *Otatitlan* hay 20 puntos, que se han movido o cambiaron sólo para evitar algunas crecidas de los ríos (en donde hubo varios ahogados en los años en que se han intensificado las lluvias), pero los pasos más importantes se conservaron. El otro trayecto que se hace caminando desde el año 2000 es el de la visita a la Virgen del Carmen en Catemaco. En el recorrido pasan un sitio arqueológico que tiene un paso franqueado por dos jabalíes o dos marranos tallados en grandes rocas, pero no hay registro gráfico sobre esto. La mayoría son peregrinos nahuas, algunos popolucas y mixes, y en su visita anual han llegado a convivir con distintas congregaciones de brujos, alrededor de la laguna. En una de las islas mayores en donde hubo hallazgos olmecas, en varios de los ríos que alimentan la laguna y en los lugares de los brujos como el Cerro del Mono blanco, se refieren encuentros y enfrentamientos de nahuales. Ambos casos, *Otatitlan* y Catemaco fueron y son venerados por ser santuarios de la “señora de las aguas terrestres”: *Chalchiuhtlicue*.

El tercer grupo que trata de los lugares antiguos, las zonas arqueológicas o los sitios que contienen algunos elementos relevantes arqueológica o históricamente hablando, los incluyo no para justificar el interés de los nahuales por las ciudades del pasado y por las referencias que sobre la vida, la religiosidad y las costumbres mortuorias éstas puedan mostrarles, ni tampoco porque considere que son herederos directos y exclusivos de la cultura olmeca ni que la herencia general sólo se reduce a esta Cultura madre. Aunque sí es un legado principal y en la región persistió durante milenios, el asunto a destacar es que los pueblos originarios que habitan la región y los nahuas en particular, muestran una conciencia social e histórica que le imprime un carácter funcional al conocimiento sobre las fuerzas naturales, las entidades anímicas y la alteración de la corporalidad. Los depositarios de las distintas tradiciones como las del Golfo y Sureste (mencionadas en la tradición oral de Zongolica, en la Sierra Negra y en Pajapan) hacen evidente que los pueblos guardaban o cuidaban celosamente las ciudades antiguas y las grandes esculturas olmecas, cosa que se constató con los primeros encuentros entre los investigadores del INAH y los guardianes de los pueblos. Un caso crucial es recuperado por A. García de León cuando describe cómo hicieron los modernos despojadores para bajar al “Señor de los animales” de la Sierra de Santa Marta a principios de los 50’s, escultura olmeca clave, que todavía recibía ofrendas periódicas de nahuas y popolucas. Esto supondría una herencia directa olmeca y una

continuidad en esa tradición, pero a lo que voy es a que la extracción de tal escultura generó una confrontación con los habitantes de las faldas de la montaña, sobre todo con los pajapeños. Se oponían a que fuera bajada y se argumentaban o se auguraban problemas o calamidades si no detenían su extracción.

Aunque los complejos escultóricos olmecas tienen como eje central el antropomorfismo, también abundan las esculturas zoomorfitas en donde prevalecen el jaguar y las serpientes, solas o en dualidad, tanto de frente como de perfil y uniendo sus cabezas se percibe otro ser compuesto como se ve la cabeza de la *Coatlicue*.<sup>18</sup> Los seres más abundantes en los motivos urbanos, en la escultura y en la naturaleza, gracias a las condiciones acuáticas favorables, son las serpientes. Para Bonifaz Nuño no hubo ni esencia ni supremacía de una supuesta “cultura del jaguar” sino una cultura más serpentina o del agua.<sup>19</sup> Este autor comparó los detalles de la escultura y de los relieves con esqueletos reales, de jaguar y de serpiente, encontró que la mayoría de rasgos animales pertenecen a los ofidios, aunque aplicados a los rostros toscos y a los cuerpos gruesos olmecas, parecen haber sido tomados de un animal más corpulento como el jaguar. Prefiero no restar importancia a ninguna, las dos son evidentes, aunque en ciertos contextos culturales y naturales se impone la cultura serpentina, pero persisten muchos elementos contemporáneos que también muestran una cultura del jaguar, sobre todo en el ámbito nocturno del ritual y de algunas actividades económicas y sociales de los indígenas. Otra constante en los relieves olmecas, en los diversos instrumentos para el tallado, en los utensilios de cocina y los instrumentos rituales, son las aves combinadas con caracteres ofidios. Mencionaré al menos tres hallazgos importantes, en donde los olmecas muestran ideas evolutivas, transformistas y de dominio de otros seres. El primero es la Estela 19 de La Venta, en donde un jefe (guerrero o líder porta un atuendo en dos piezas, una capa corta y un casco en forma de serpiente) está sentado y parece estar montado o ir sobre una serpiente de cascabel por lo menos dos veces más grande que él. Ambos están de perfil, con la vista hacia el mismo rumbo. La siguiente es una escultura un tanto diluida pero con una imagen realista o fenoménica de un tiburón saliendo de un cocodrilo, o este último

---

<sup>18</sup> En términos escultóricos me refiero a una combinación entre rasgos felinos y ofidios en la composición de la *Coatlicue*.

<sup>19</sup> Véase Rubén, Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, Coord. de Humanidades/UNAM, 1989, 135 p.

mordiendo al primero, que se encuentra en el Parque Museo La Venta (Villahermosa, Tabasco). La tercera se encuentra en la zona de relieves en rocas gigantes a un costado del área central en Chalcatzingo, Morelos, en donde aparecen cuatro elementos o seres vivientes saliendo uno del otro o expulsados del ser anterior. De izquierda a derecha se ve un animal marino grande o un reptil; del primer animal sale la cabeza de un águila o cualquier ave de pico largo, curvo y afilado en la punta; del pico del ave sale medio cuerpo de un humano. Los brazos de este están abiertos como si tomara impulso o para equilibrarse, y de la cabeza o de la boca del humano sale una larga lengua bífida o una planta de maíz. La parte superior derecha de la piedra está erosionada y no puede verse el resto de la imagen.

Líderes culturales y religiosos indígenas se han mantenido al tanto de situaciones como esta y también han seguido de cerca los hallazgos y las investigaciones sobre las culturas que los precedieron y de los cuales obtuvieron mucho, pero por lo general se les ha negado o se les ha descalificado cuando también recurren a las fuentes que se generan en las academias, a las reconocidas y profesionales fuentes históricas y antropológicas, como si no se hicieran o escribirán con fundamento o con base en otras fuentes históricas cuyos contenidos se apoyaron o se inspiraron en esas mismas culturas. En el capítulo etnográfico del Sur de Veracruz recurriré a dos casos ejemplares y extremos de líderes que utilizan formas y contenidos de una tradición nahual para hacer valer sus derechos como indígenas y para reposicionar su cultura nahua, popoluca y mestiza.

Los nahuas y otros indígenas de la región se han interesado por la cultura arqueológica y también la han estudiado. Los rasgos y las características culturales plasmadas en los relieves y en las esculturas, muestran una humanidad animalizada, naturalista y fenomenológica. No siempre tuvo que ser lo que se veía y tampoco ser o pensarse lo que parecía. Los indígenas de la región también se han preparado y han aportado, lo hicieron en todo momento aunque fueran obligados y despojados de su conocimiento ancestral y las ubicaciones de las ciudades fueran descubiertas o confiadas. A lo largo de varias décadas también los indígenas han estudiado antropología y arqueología, no sólo en Veracruz. Muchos son sencillos y multifacéticos y ni siquiera percibimos si son indígenas o herederos de alguna cultura originaria y no siempre preguntamos. Creo que seguimos equivocados en muchas cosas sobre el conocimiento de las culturas de México,

porque ha proliferado una ciencia antropológica esteticista y mestizocéntrica, como si la herencia indígena no fuera parte de la herencia mestiza, quizás la primera, más nutrida y más fuerte. En las conclusiones finales cerraré con una reflexión amplia al respecto.



Tianguis, palo volador  
y catedral. Cuetzalan, 2011.



2ª Cascada, Las brisas.  
Cuetzalan, 2011.



Los parajes y las formas del agua. Fosa-tepetl, Las brisas,  
Cuetzalan, 2011.



Plaza central de *Cuetzalan*, 2011.



Francisco Julián, narrador del *Amo cuali*, *Yohualichan*.



Arquitectura totonaca en *Yohualichan*.



Panchito preparando *xochimeh* para la ofrenda.



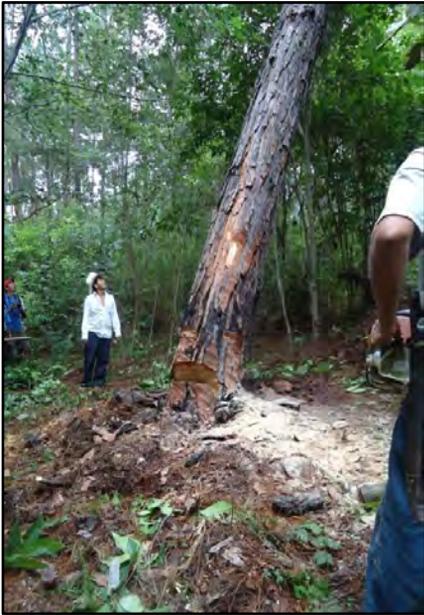
Encendido del sahumador.



Los jóvenes papantla le tocan al árbol.



2º ascenso de panchito, árbol elegido.



Derribo del ocote de 28 m aprox.



Acordando el arrastre hacia la carretera.



Todos a jalar y a apuntalar.



Primer lluvia después de larga sequia, un día antes del corte del árbol, 06/2011.



Palo tensado en espera de ser liberado. A un costado La Parroquia de *Yohualichan*.



Santos Cruz. Líder peregrino del Sur de Veracruz. Cosoleacaque, 2011.



Flavio Cruz. Peregrino nahua de Cosoleacaque. Al fondo altar familiar.



Nadador con caparazón de tortuga.  
Zaachila, Oax. Relieve del sótano de la tumba del gobernante.



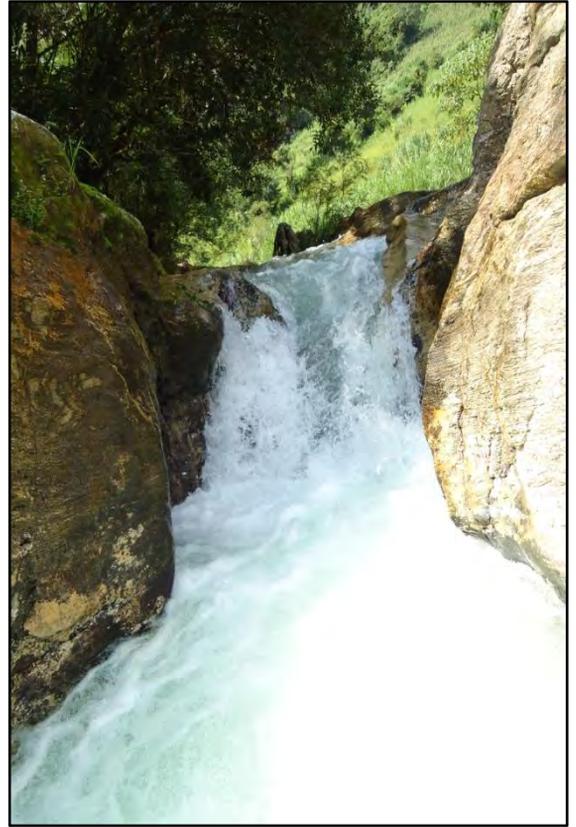
Señor de los muertos dando un mensaje y moviendo las manos.  
La misma cripta, Zaachila, Oax.

	Chilla	Lagarto	V
	Laa	Rayo	M
	Guela	Noche	F
	Lachi	J. de Pelota	Ñ/S
	Zee	Mal Augurio	Y
	Lana	Olor a carne	H
	China	Venado	G
	Lapa	Conejo	T
	Nica	Agua	Z
	Tella	Nudo	A
	Loo	Mono	O
	Piya	Planta	N/U
	Quij	Caña	D
	Lache	Corazón	B (K)
	Naa	Milpa	J
	Loo	Ojo	L
	Xoo	Tembler	E
	Lopa	Frio	Q / P
	Lape	Gota	C
	Loo	Señor	X

Días del calendario zapoteco.  
La mayoría coinciden o se relacionan con los nombres del Altiplano central.



Muros de paso del río cristalino, junto al bosque del nahual de madera. *Ecatlan, Cuetzalan.*



Cataratas del cañón rumbo a *Ecatlan.*



Río cristalino, faldas de roca y bosque de *Ecatlan.*



Comerciante totonaco de *Ecatlan* y campesino nahua de *Yohualichan*, 2011.  
Conversación en nahua y en castellano.



Diablo rocanrolero, Fiesta de  
San Andrés *Tzicuilan*, 10/11.



Niños quetzales, filas serpenteantes,  
*Tzicuilan*.



Tecuanijodón. Fiesta de Tzicuilan.



Quetzales mayores rumbo al altar de la Virgen de Guadalupe.



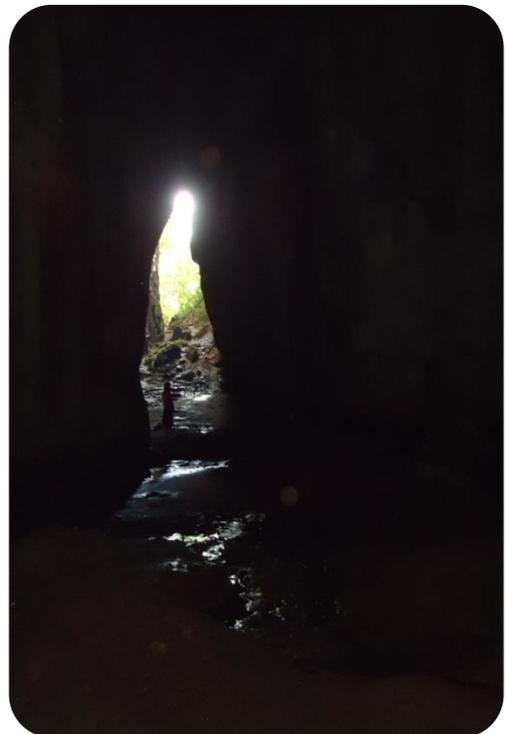
Papantlas nahuas de Tzicuilan en el recorrido tradicional con el pueblo.



Vista del Totonacapan en la ruta de Chivoztoc.  
Formaciones que asemejan sitios neolíticos.

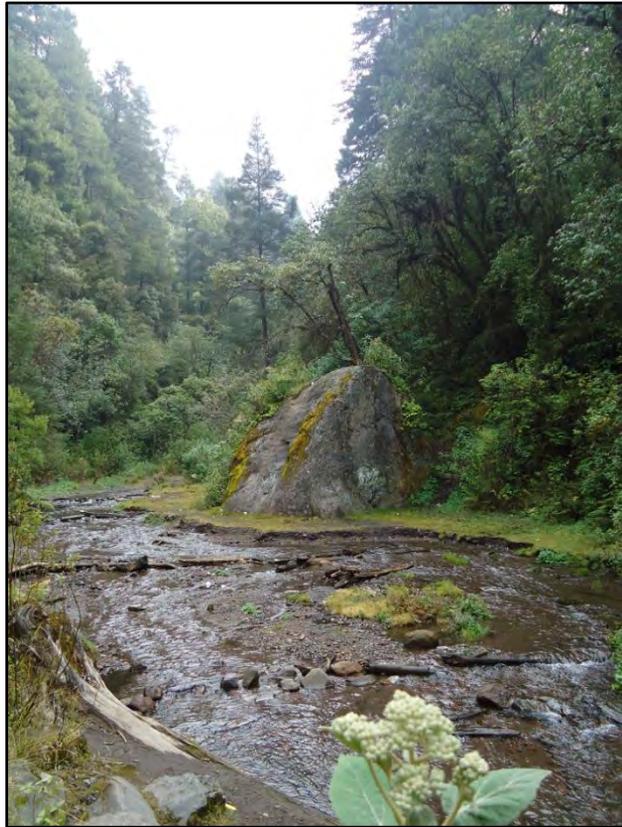


Acceso a Chivoztoc, *Tzicuilan*.



Vista del cuerno desde el interior  
de Chivoztoc.

*Tepetl* de roca y río cristalino,  
Ruta de las cascadas.  
*Iztaccihuatl*.



Cascada de los diamantes.  
El mayor monumento natural a  
la Señora de las aguas frías de la  
montaña. Cañada del Negro,  
*Iztaccihuatl*.



**SEGUNDA PARTE**

**CONTEXTOS INTERCULTURALES**

## LA INTERCULTURALIDAD MESOAMERICANA

A lo largo de la historia cultural mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta los más actuales, la interculturalidad se ha caracterizado como proceso de intercambio y relación constante entre pueblos y culturas; y no sólo se define con base en el contexto histórico de los pueblos y el entorno geográfico, sino sobre todo en las necesidades económicas y las relaciones culturales que cada cual presenta. Es importante advertir como algunos colegas lo han planteado con respecto a este tema, que no es fácil posicionarse u proponer definiciones, sobre todo “[...] respecto a las dificultades teóricas y conceptuales que la interculturalidad impone a los actores involucrados”.<sup>1</sup> Y propongo rescatar aquí, a la par del término “diferencia” y siguiendo la propuesta interculturalista de Barabas y Bartolomé, el concepto de “configuración”, que para estos autores nos aleja de los purismos culturales, para acercarnos precisamente “al proceso de estructuración y reestructuración histórica de las culturas nativas, cada una de las cuales puede integrar y reinterpretar lo ajeno hasta hacerlo compatible con lo considerado propio”.<sup>2</sup> La arqueología nacional nos muestra variados ejemplos de las relaciones interculturales e interétnicas a lo largo y ancho de Mesoamérica desde el Preclásico, lo cual se determina por el nivel de aculturación (proceso de intercambio con otras culturas), de adaptación (proceso de asimilación de rasgos culturales ajenos sin perder los propios) y de enculturación (proceso de aprendizaje de la propia cultura). Lógicamente, en la medida en que la población mesoamericana aumentó y con esta la diversidad cultural y lingüística, la interacción adquirió mayor complejidad, pero también mayor frecuencia, incluso, la propia arqueología nos muestra casos sedentarios con desarrollos urbanos interculturales de varios siglos, como el de Teotihuacan, el de Montealbán, el del Tajín, el de Tilantongo, el de Tlatelolco y el de México-Tenochtitlan, entre otros.

Sin dejar de lado la importancia de la identidad étnico-cultural, tanto en el México antiguo como en el presente, queda claro, como expresa Miguel A. Bartolomé, que “[...] las identidades étnicas no refieren de manera necesaria un patrimonio cultural tradicional

---

<sup>1</sup> Sergio, Lerín Piñón, “Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta”, *Desacatos*, núm. 16, México, CIESAS, 2004, pp. 111-125, 112.

<sup>2</sup> Miguel Alberto, Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, S. XXI, 2006, p. 99.

exclusivo”.<sup>3</sup> Aunque no sobra decir que las reivindicaciones o las tutorías de los rasgos culturales también han sido motivo de disputas entre clanes y culturas hablantes de una misma lengua o de otra, como las que se sucedieron entre mexicas y nonoalcas, o entre mexicas y culhuacanos, mixtecos y zapotecos; o recientemente entre nahuas y totonacos, o nahuas y popolucas. Distintos pueblos de habla nahua en el centro de Mesoamérica presumían descender directamente de los antiguos toltecas, suponiendo un parentesco civilizatorio de mayor prestigio. La cuestión está en que una interculturalidad del tipo mesoamericano con sus múltiples y nutridas regiones interculturales, que se volverían cada vez más cerradas o hegemónicas, tendría consecuencias conflictivas. En este sentido, cabe destacar como lo hace Miguel A. Bartolomé, que el biculturalismo es “[...] la posibilidad y capacidad de manejar dos culturas de forma simultánea sin que una desplace necesariamente a la otra”.<sup>4</sup>

Otro tema crucial que acompaña al anterior en calidad de antecedente mediato de la interculturalidad, es el de relativismo cultural, que Shalins describió como: “[...] la suspensión provisional de nuestros propios juicios con el objeto de ubicar las prácticas en cuestión en el orden histórico y cultural que las hicieron posibles”.<sup>5</sup> Esto nos remite a lo que expuse en la introducción con respecto a las consideraciones teórico-fenomenológicas, que consisten en una forma de posponer definiciones y conclusiones, en tanto el propio desarrollo de la tesis va profundizando y aclarando la percepción del conjunto. Miguel A. Bartolomé también lo considera una corriente antropológica humanista con pasos firmes “[...] en la lucha contra la discriminación y el racismo”.<sup>6</sup> Aunque no parezca una doctrina filosófica completamente organizada o definida, sí es una propuesta general, abierta a las reformulaciones y a los cambiantes contextos en los que se desenvuelve “el sujeto intercultural” (concepto de N. García Canclini, que abordaré más adelante en torno a la interculturalidad en la vida de los nahuales).

Sin dejar de lado el relativismo, otra línea fundamental en los estudios interculturales es el multiculturalismo, el cual parte del reconocimiento de la diversidad cultural y también es nombrado –aunque con ciertas diferencias- pluralismo cultural. Uno u

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>5</sup> M. Shalins, *apud ibid.*, p. 111.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 114.

otro concepto imponen retos complejos a los Estados-nación, pero su viabilidad no está a discusión en tanto se respeten los derechos humanos e indígenas establecidos a nivel nacional e internacional. En México y en América Latina no hay un solo demo, hay decenas y eso supone términos y normatividades plurales, o Estados pluri-nacionales. Sobre el multiculturalismo, el abogado Francisco L. Bárcenas ha planteado lo siguiente:

La construcción de autonomías por los pueblos indígenas es una respuesta específica a la necesidad de formular, de manera seria, una política que dé respuesta a la pluriculturalidad de la nación mexicana, reconocida en nuestra Constitución política, pero negada en la realidad. El reconocimiento de la sociedad pluricultural sustentada en la presencia de sus pueblos indígenas, obliga al Estado y a la sociedad a reconocerlos como sujetos de derecho colectivo, con identidad propia, y en consecuencia garantizarle sus derechos colectivos, lo cual obligaría a su vez a modificar las bases sobre las que se funda el Estado mexicano, para que incluya entre ellas a los pueblos indígenas.<sup>7</sup>

La pluralidad debería ser una respuesta natural de la diversidad social, cultural y política, aun con las complicaciones que pueda generar el modelo neoliberal imperante, dicha multiculturalidad interactuante no es un defecto o un lastre, sino una consecuencia apremiante del devenir histórico, que se ha presentado en cada época, heredando consecutivamente aspectos trascendentes, aunque para unos signifiquen ventajas y para otros desventajas. En los últimos años hablar de pluralidad en la política del poder ha sido una simulación de integración o de inclusión de todos los diferentes, y sin embargo, amplios sectores de las sociedades latinoamericanas han entendido el ser plural como una forma de aceptación del otro incluyéndose ellos mismos. En éstas, el contingente poblacional más abierto y tolerante a la interculturalidad ha sido precisamente el indígena, insiste Alberto Bartolomé en que: “[...] millones de ellos han aprendido los idiomas dominantes y están capacitados para moverse dentro de culturas diferentes a la propia, pero cuyos códigos le son cada vez más familiares”.<sup>8</sup> Desde 1994 en que los zapatistas propusieron una forma más abierta de convivencia entre indígenas, extranjeros y mestizos (véase el Encuentro Intergaláctico, Selva Lacandona), el pluralismo también se ha diversificado y ha adquirido un sentido más acorde con la realidad multicultural, es decir,

---

<sup>7</sup> Francisco, López Bárcenas, *Los movimientos indígenas en México. Rostros y caminos*, México, MC Editores/Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2005, pp. 105 y 106.

<sup>8</sup> Bartolomé, M. Alberto, *Procesos interculturales. . . , op. cit.*, pp. 123 y 124.

más consciente de todos los que la conforman y por lo tanto, más tolerante de sus diferencias históricas.

Volviendo al antropólogo de los procesos interculturales (A. Bartolomé), finalmente habremos de reparar como él lo señala, en que:

El mundo social es complejo y las relaciones entre culturas diferentes siempre han sido problemáticas, por ello un pluralismo consciente de la historia y crítico del presente no puede plantear una ilusoria e idílica armonía entre culturas, sino un constante proceso de negociaciones que contribuyan a garantizar la existencia y la reproducción cultural de los grupos y pueblos hasta ahora subordinados.<sup>9</sup>

Antes de entrar de lleno al nahual como sujeto intercultural, haré una pausa en las cuestiones de la lengua. La interculturalidad de alguna u otra forma supone bilingüismo o el uso de una lengua franca, papel que ciertas lenguas como el chontal o el náhuatl jugaron en su momento, con el objeto de hacer más accesible el conocimiento y el propio desarrollo de cada cultura, satisfacer la necesidad de comunicación entre culturas diferentes y a veces distantes, y hacer más tolerantes e inclusivas las relaciones, es decir, poner en práctica la pluralidad y mostrar respeto ante la diversidad. Pero, qué nos hace suponer que esta existía en Mesoamérica, si también la historia nos muestra imposiciones comerciales y confrontaciones bélicas desde el Altiplano Central hasta las tierras bajas mayas, desde el auge teotihuacano. Sin duda, todo depende de las motivaciones y de la fuerza de los distintos grupos en cuestión, porque la propia historia aporta múltiples ejemplos de diversas tradiciones, unas más compartidas que otras o más interactivas que otras. Y es de admirar la diplomacia, los protocolos, los ritos y las fiestas multiculturales, pero también es de sorprender la constancia de las confrontaciones, el choque entre linajes, señoríos y culturas. Al igual que los individuos que las integran, menciona Alberto Bartolomé, “[...] las colectividades étnicas han cambiado para seguir siendo ellas mismas”.<sup>10</sup> Las culturas y las tradiciones de los pueblos originarios sobreviven no como resultado de una inerte e infructuosa “resistencia al cambio”, sino como una forma de materializar la adaptabilidad estratégica al cambio o a las diferencias.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 105.

A pesar de las complicaciones brevemente mencionadas de las relaciones interculturales, no está de más insistir en que el contingente nacional más abierto a la interculturalidad o también sujeto a ésta, es el indígena. Por lo general ellos son bilingües y el mestizo no, y si éste lo es, por razones socioculturales o económicas, oscila entre las lenguas extranjeras y no entre las nacionales o étnicas. Y a diferencia de lo que se cree en muchos espacios institucionales y sociales, no todos los indígenas consideran el castellano una lengua ajena, como dice el *nahuatlahto* Natalio Hernández (escritor indígena de la huasteca): “El español es nuestro, lo heredamos y con él nos comunicamos”. Este bilingüismo no es un obstáculo, en muchos contextos es visto como una oportunidad, como una herramienta que les permite interactuar no sólo con individuos que pertenecen o viven otra cultura, sino como un lazo que los une con otras formas discursivas, expresivas, gráficas y cognitivas.

He señalado algunos aspectos típicos de la interculturalidad con base en la teoría y en los conceptos prácticos, desde el relativismo cultural y el multiculturalismo, pasando por el pluralismo cultural y la diversidad, hasta ciertas posibilidades y facilidades que da el uso de distintas lenguas. Desde hace décadas, estados o regiones pluri-étnicas como el altiplano Central, Oaxaca, Chiapas o el Soconusco, entre otras, se han caracterizado por mantener relaciones pluri-étnicas, lo cual ha permitido la formación de maestros, autoridades y líderes políglotas, que aparte de hablar su lengua y el castellano, hablan dos o tres lenguas indígenas extra, lo que también ha desembocado en proyectos u organizaciones interétnicas: productivas, políticas o culturales exitosas, que cuentan con decenas de miles de afiliados, tal es el caso de la CIOAC, la ANCIEZ, la COCEI y otras.

Como se verá enseguida el sujeto intercultural es importante en una tradición nahual y básicamente me voy a referir a aquellos aspectos que hacen que las tradiciones logren o busquen relaciones estables y otros, los más apremiantes, que inclinan a los nahuales y a los especialistas rituales a aferrarse a su cultura o a conservar a toda costa su tradición.

### ***Las tradiciones de nahuales ante la interculturalidad***

Finalizo esta introducción a la segunda parte titulada *Contextos interculturales* con “el nahual frente a la interculturalidad”, no solamente porque considero a los nahuales personajes que se han perpetuado como personas, como miembros de un pueblo originario

y como campesinos, sino como parte de una tradición fenomenológica que ha tenido que lidiar (en repetidos casos) y cohabitar e interactuar (en otros), con el legado de los mestizos: confrontación e imposición, colonización, catolicismo y en tiempos más recientes neoliberalismo y globalización. Las más de las veces el nahual como cualquier reminiscencia o invocación del pasado se oscurece, se niega, se agrede o desaparece. No sólo por la ignorancia en torno a su herencia cultural y su quehacer histórico, sino también por lo controvertido de sus métodos y sus motivaciones anímicas. La antropología intenta formular una pregunta exclusiva y definitiva que sea respondida de una sola vez y que aporte de tajo una totalidad sorprendente o convincente, pero en este estudio sobre nahuales se mostrará que los avances pueden incluir pasos en sentido contrario y que el inicio no consiste en una sola pregunta, sino en varias preguntas que generan distintos tipos de respuestas. Qué bien que las cosas en torno a los nahuales pudieran ser fáciles y prestas para los que tienen ansias de verdad o ánimos objetivistas directos, pero por la experiencia que el mismo estudio me ha dado y por el respeto que le tengo a uno de los conocimientos en torno a la naturaleza humana y a las entidades anímicas más importantes no sólo de México, sino del mundo, invito a mis apreciables lectores y asesores a tener la paciencia del nuevo aprendiz y se acostumbren a compartir –sin dejar la crítica–, lo que los nahuales todavía nos muestran, tanto en su naturaleza humana como en su animalidad.

Como sujetos interculturales los linajes y grupos de nahuales han abierto o cerrado su tradición de acuerdo al contexto histórico y a las relaciones con otros grupos indígenas y mestizos. En la medida en que han visto amenazada su herencia, la han ocultado, la han acoplado o la han reconfigurado. Cuando los contextos de confrontación o de aniquilamiento se han detenido, entonces las tradiciones se expresan de múltiples formas, se abren y se muestran. Algunas han sido más herméticas, mientras otras han tenido más oportunidades para expresarse; los contextos colonialistas también variaron de una región a otra y la represión de las culturas ha tenido distintos matices. Esto se verá con mayor detalle en cada contexto intercultural. Es importante comentar que el papel de los pueblos originarios con relación a las sociedades mestizas no sólo ha sido el de receptores, también han contribuido al desarrollo general de nuestros países en todos los ámbitos, han sido creadores e innovadores. El mundo también se ha mayanizado, nahualizado, toltequizado o zapotequizado: elementos culturales de importancia mundial como el cacao, el jitomate, el

mezcal y el tequila, el maíz, el tabaco, ciertas formas y diseños textiles, y muchas otras materias y productos mesoamericanos, le han servido a todos los humanos y le seguirán sirviendo, qué decir de lo intelectual, lo artístico y en algo, lo científico. En esta línea también voy a rescatar lo que a decir de Alberto Bartolomé, ha descrito el historiador S. Gruzinski:

[...] que las identidades se construyen en contraste con otras y que las relaciones interculturales tienen en los indígenas no sólo a sujetos pasivos sino a actores activos de las transformaciones políticas y culturales de sus sociedades.<sup>11</sup>

El enfoque que considero útil en el caso del nahual como sujeto intercultural es el de pertenecer a una cultura (particular indígena), a una clase (popular-campesina) y a una nación (mexicana-subdesarrollada). A la par de esto, el nahual como especialista ritual y curandero, como alterador del cuerpo y la conciencia, como soñador y preparador del sueño, como viviente en otros seres y de ciertas fuerzas naturales, es también una especie de *homo videns* del siglo XXI, es decir, no está exento del contacto con las excentricidades del mundo globalizante. Resalta Nestor G. Canclini, que “[...] las identidades de los sujetos se forman ahora en procesos interétnicos e internacionales, entre flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones internacionales”.<sup>12</sup> Veamos este asunto no sólo desde el punto de vista comercial y tecnológico, sino desde el punto de vista del intercambio nacional e internacional. Como gente que se preocupa, se informa y se cuida, los nahuales se sumergen en los diversos acercamientos a su conocimiento que se realiza desde distintas disciplinas científicas, sociales y antropológicas, como la psicología, la etnología, la biología, la meteorología, la astronomía, la arqueología, entre otras, que desde hace décadas han recurrido a ellos mismos o a sus coetáneos (maestros, sabios, informantes, depositarios de tradición, etc.), para indagar en distintas temáticas en torno a la vida comunitaria: religión, mitos, cosmo percepción, sistemas normativos, arquitectura, parentesco, medicina tradicional, entre otros.

El mismo García Canclini agrega que hoy podemos imaginarnos lo que significa ser sujetos no sólo desde la cultura en que se nace, “[...] sino desde una variedad de repertorios

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>12</sup> Vid Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 161.

simbólicos y modelos de comportamiento”.<sup>13</sup> Para él, dichos modelos pueden cruzarse o combinarse a través de la interacción con otras culturas y el conocimiento directo de otras regiones, países y continentes, de nosotros mismos o de nuestros familiares y vecinos. Los viajes ilustran, se dice, y probablemente la mayoría de los pueblos originarios tienen parientes laborando en Estados Unidos, en Canadá y en Europa, casualmente he conocido indígenas colombianos, mexicanos, guatemaltecos y ecuatorianos como trabajadores migrantes, y en todos los contextos interculturales aquí contemplados se nota la internacionalización de algunos miembros de sus organizaciones, tanto en lo laboral, como en lo cultural y hasta en lo político, ya que muchos de ellos, como líderes o como artistas indígenas, han viajado y han representado a sus culturas y a México en variedad de eventos, tanto culturales como altermundistas.

Sobre la internacionalización de la interculturalidad García Canclini aporta lo siguiente:

Más mestizajes étnicos y sincretismos religiosos que en cualquier época, nuevas formas de hibridación entre lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, entre músicas e imágenes de culturas alejadas nos vuelven a todos sujetos interculturales.<sup>14</sup>

Aparentemente, en la lógica de García Canclini el papel del sujeto o su acción parecen más libres, según considera, “[...] sin las restricciones que imponía antes la fidelidad a una sola etnia o nación”.<sup>15</sup> Pero la fidelidad a una sola etnia, a una nacionalidad, a una tradición o a un grupo de nahuales, sí es importante para el nahual, aún en contextos interculturales. No es lo mismo nahua-totonaco, que nahua-mestizo, y conocen las implicaciones de dichos contextos porque los han vivido o sufrido durante siglos. De igual manera la libertad que representa la posibilidad de cualquier trabajador de ocuparse fuera de su país, residir con permiso y conocer otra sociedad y otras culturas, no lo exenta de las injusticias de las leyes laborales locales, de agresiones por discriminación racial, etc., entonces, dicha libertad se asemeja a la libertad condicional de los criminales, porque es una libertad no sólo condicionada por reglas extranjeras, sino por los hábitos y los determinismos no vistos, desconocidos o tolerados por las autoridades. Es decir, finalmente, cualquier tipo de libertad en las sociedades mestizas contemporáneas no

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>15</sup> *Ibid.*

conduce a la felicidad o a la satisfacción de todas las aspiraciones y necesidades de los individuos interculturales y lo único que otorga cierta estabilidad emocional y física es su propia cultura, es sentirse parte de algo. Cuando un nahual como sabio tradicional habla orgullosamente de su cultura, se percibe una conciencia de lo que se hereda y una responsabilidad por continuarlo, el que se sabe con raíces habla de ellas a los sujetos indicados o a un público interesado, defiende su conocimiento, el que no cuenta con un legado no hace el tipo de mención que hace un nahual como depositario de una tradición.

Lo que busco destacar aquí es que el nahual como indígena nahua, totonaco, popoluca o ayuuk, es un ser que preserva hasta donde puede o sabe la integridad humana, ecológica y cultural de sí mismo y de su pueblo. No es un observador indómito de los avatares de la modernidad, con sus luces, sus modos y sus frecuencias, ni es un admirador de licántropos y vampiros, pero dicho modelo civilizatorio en que se han destacado como protagonistas los mestizos es un modelo que por lo general lo ha excluido, lo ha condenado o lo ha destruido, por lo tanto, su atención y su acción han tenido que ser cautelosas, disuasivas o configurativas (han tenido que ser y parecer), y así ha sobrevivido a siglos de agresiones y se han adaptado a múltiples procesos interculturales, pluriculturales y monoculturales. Las andanzas anímicas de los nahuales abundan en la capacidad de éstos para traspasar sus límites somáticos, psicológicos y perceptivos, y a su vez, para transgredir los límites culturales, sociales, políticos y religiosos de la interculturalidad indígena y mexicana.

## CAPÍTULO 5

### EL ROL SOCIOCULTURAL DEL NAHUAL Y EL RITO CURATIVO

En el desarrollo de la presente investigación surgió también el cuestionamiento del rol social o el papel comunitario del nahual. ¿Qué es lo que hace el nahual en su pueblo o con su gente?, ¿sirve de algo, ayuda, le aporta algo a los otros? Esta obra en su conjunto es una exposición de lo que las tradiciones de nahuales aportan a la cultura indígena y mestiza, así como a la cultura nacional, pero en particular refiero ahora la parte que el nahual dedica a los asuntos de la medicina tradicional y la brujería, tomando en cuenta que es un asunto central y que algunos de los integrantes del comité tutorial son especialistas en estos temas, no podía faltar un capítulo que abordará en forma directa algunos tópicos básicos al respecto, sobre todo los que han sido moderadamente tratados en la etnología, y sin abundar en las cuestiones más recurrentes dentro de la antropología mexicana. Con respecto a la complejidad de estas prácticas, hay que reconocer como señalaba Alfredo L. Austin en *Textos de medicina náhuatl*, que: “Pese a que los límites entre la magia, la religión y el empirismo no eran tan claros en los procedimientos terapéuticos, parece haber existido en la época prehispánica una tremenda especialización”.<sup>1</sup> Los médicos tradicionales llevaban el nombre del sistema, del órgano del cuerpo o padecimiento específico que trataban, tal como ahora se divide la medicina moderna, por áreas y especialidades. En el ámbito comunitario parece que se redujeron las especializaciones o se simplificaron, pero todavía persisten algunas ramas: los hierberos, los hueseros, los culebreros, los que curan de empacho, los que recuperan el alma o el *tonal* y los tiemperos, entre otros. También son frecuentes los curanderos que se desenvuelven en varios campos de la medicina tradicional.

15 años después de la obra de Alfredo L. Austin, en concreto en 1986, el INI publicó un ejemplar especial y esperado sobre la Medicina tradicional en donde el etnólogo

---

<sup>1</sup> Alfredo, López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2000, p. 37.

Luis G. Benavides expresó que para hablar de “métodos medicinales indígenas” se tendrían que distinguir dos campos: “el de los saberes botánicos y el de las prácticas rituales”.<sup>2</sup> Al respecto él mismo propuso lo siguiente: “Si se prefieren otros términos, habría que diferenciar entre la herbolaria y lo que, a falta de una palabra menos ambigua, llamaremos magia”.<sup>3</sup> En adelante recurriré a ambos conocimientos porque los nahuales en cuestión suelen valerse de estos campos y otros como el de las entidades anímicas. En el mismo periodo, un padecimiento de la cabeza y la vista (agudas, punzantes y prolongadas cefaleas que afectaron mi visión y mi memoria durante varios años), me condujeron a consultar curanderos y brujos que laboran en la capital y en el estado de Hidalgo, ya que la ciencia médica con todos sus avances (tomografías, encefalogramas y tratamientos) no atinaban y no prosperaba. Desde entonces, tanto en calidad de paciente como por aprendizaje frecuenté a dichos personajes. En el presente realizaré un ejercicio de retrospectiva y agregaré las experiencias que me atañen sobre los nahuales. En cuanto a las fuentes, parto de dicho número 9 del *México Indígena* ya que en él se reúnen importantes trabajos de distintas etnias del país y coincide en tiempo con la enfermedad que padecí en 1986. En el mismo año se realizó un importante Foro sobre Medicina Tradicional en la ENAH y el IMSS realizó importantes investigaciones sobre la herbolaria y reconoció la utilidad de la medicina tradicional.

### **5.1. El nahual y la forma de referirlo**

Dichos personajes son referidos en Milpa Alta, en el Sur de Veracruz y en la Sierra Norte de Puebla, en variados contextos o círculos sociales como nahuales o brujos, entre sus conocidos, amigos, pacientes, familiares y aprendices, prefieren llamarlos por su nombre, con reconocimiento, con respeto y por lo general, anteponiendo el término “don” o “doña”. El antropólogo, el investigador o algún tipo de profesionista interesado preguntarían por el nahual o comúnmente por el brujo, y no parece haber inconveniente para nombrarlos así, incluso entre algunos brujos y nahuales es normal que se les busque con su nombre nahua (nahual), y en el caso de Milpan y el Sur de Veracruz, sugieren ser buscados con un tono de duda sobre el personaje o sobre su existencia, de manera que surge algo especial en la

---

<sup>2</sup> Luis G. Benavides “Medicina indígena: entre la ciencia y la magia”, en *México Indígena*, México, INI, 9, 1986, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*

búsqueda porque el encuentro con un nahual no es como cualquier encuentro cotidiano con un vecino. Pero, independientemente de la denominación, por qué un brujo o una persona que no lo era, se vuelve curandero o médico tradicional, es una cuestión clave.

Hace unos 25 años Andrés Fábregas describió las principales razones o formas para ser elegido como tiempiero o curandero, y casi todas coinciden con las que he registrado: que te caiga un rayo mientras andas en el campo, así recibirás la curación del curandero principal y él será tu maestro; que te sueñes varias veces haciendo el papel de médico, por lo que se debe dar aviso al curandero de la comunidad para que constate el don; otra señal para un futuro curandero es que aparecen periodos de locura o se pierde la razón por espacios cortos de tiempo, y la forma hereditaria, en donde el brujo o curandero elige a varios de sus hijos o sobrinos (niños o niñas) y los prepara desde la niñez.<sup>4</sup>

Tanto para el que va a aprender como para el que busca ayuda, el primer encuentro es crucial, puede ser una aventura, un reto, una buena lección o un choque, algunas personas no regresan jamás, como cualquier alumno abandona una carrera universitaria o un paciente abandona un médico o un hospital. El que se queda o prosigue tiene que asumir las consecuencias. A los médicos tradicionales, a los nahuales y a los brujos tanto en Milpa Alta como en la Sierra de Puebla se les dice: Don Eufemio, Don Filomeno, Don Andrés, Don Porfirio, Don Antonio, Doña Luz, Doña Cheroná. Dado que son personajes conocidos o frecuentados en sus barrios o en su localidad, en tanto “hombres y mujeres de conocimiento o médicos tradicionales”, son amigos de las familias que los conocen o los frecuentan. Es un tipo de relación que no sólo se establece en las comunidades indígenas, sino que es también común entre los mestizos, cuando se trata de la relación estrecha entre médico y paciente, tras meses y a veces años de consultarlo, es visto como un amigo o como de la familia.

¿A qué viene todo esto? A que he percibido al igual que otros colegas antropólogos, que hay un aprecio y un cuidado social hacia tales personajes. Al nahual se le respeta, se le quiere, se le puede temer, pero sobre todo se le protege, las fibras más sutiles de la seguridad comunitaria lo envuelven. Aunque ellos mismos cuentan con mecanismos de

---

<sup>4</sup> Véase Andrés Fábregas Puig, “Medicina tradicional y cultura indígena”, entrevista de Lourdes Herrasti y Andrés Ortiz, en *México indígena*, México, INI, no. 9, 1986, p. 13-14.

protección o disuasivos en caso de requerirlo, la comunidad les otorga un escudo protector ampliamente articulado.

### **5.1.1. La salud, la alimentación, el modo de vida**

Para los nahuales como para la mayoría de los médicos tradicionales y modernos, hay una ruta básica o más o menos sencilla de entender y conservar la salud. La salud es un estado natural del cuerpo y debemos alimentarnos adecuadamente para conservarla. Los nahuas tienen un proverbio vigente que alude al tema: “somos lo que comemos”. Es una forma de decir que nuestro estado físico, apoyado en la alimentación, genera un comportamiento y un estado de ánimo. Un dicho castellano más burdo también refiere este asunto: “panza llena, corazón contento”, aunque no se trata de llenarse y en automático alegrarse, pero se entiende el mensaje. El punto está en que los nahuales y los médicos tradicionales promueven una alimentación sana y equilibrada para mantener o recuperar la salud o conseguir el control óptimo del cuerpo, lo que puede mantener a las personas con buen ánimo o buen carácter. Al respecto, señalaba Andrés Fábregas, que la Medicina tradicional se basa en un mundo cultural que asocia todo el tiempo la enfermedad con algo sobrehumano:

[...] esta es una concepción importante pues implica concebir que el cuerpo humano trabaja a tal perfección, que es imposible imaginarse su descompostura, excepto por causa de un agente externo que viene de un mundo sobrehumano.<sup>5</sup>

Las prácticas nahualistas suelen inclinarse por el exceso durante el ritual, ya que en muchos casos se recurre a sustancias psicotrópicas o plantas de poder que intoxican temporalmente o alteran el cuerpo. Precisamente por eso se insiste en un cuerpo sano, alimentado básicamente de productos de origen natural, para que la persona sea fuerte o estable y pueda transitar o soportar los estados alterados y posteriormente, recuperarse. Y también dichas sustancias se utilizan en contextos rituales y de curación, por lo que los resquicios que deja en términos somáticos son asumidos por cada participante, así como el proceso de desintoxicación. Como advertía también Fernando Benítez a raíz de su experiencia con María Sabina en la mazateca, el consumo y el corte de los enteógenos, así como su uso ritual, han permitido a los especialistas la interacción con las fuerzas sagradas

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

en días propicios, la adquisición de la fuerza necesaria como intermediarios y el ingreso a una atmósfera mística idónea para la invocación de las fuerzas y aliados espirituales que apoyan o vigilan cada sesión.<sup>6</sup>

Los nahuas milpaltecos y serranos, tanto maestros como promotores culturales y curanderos, han argumentado y defendido el régimen alimenticio de los indígenas y su correspondencia con la ausencia de enfermedades gastrointestinales y respiratorias, así como de la piel, los huesos y ciertos tipos de cáncer. Para descalificar la conciencia biológica de los intelectuales nahuas e indígenas en general, se ha dicho que ese tipo de apreciaciones y conocimientos pertenecen a la racionalidad moderna, pero no se repara en que los mismos avances médicos, herbolarios y fisiológicos, muestran una amplia conciencia sobre estos asuntos. Aunque lo hubieran hecho inconscientemente o no contaran con los instrumentos para calcular los porcentajes nutricionales de los alimentos cotidianos, seguramente el resultado físico, anímico, social, económico y sobre todo, cultural de dicha gastronomía les permitió suponer o confiar en su poder nutritivo, en su utilidad, adecuada a las necesidades alimenticias y nutricionales de este tipo de población: maíz, frijol, calabaza, aguacate, cacahuete, nopal, ejote, chayote, yuca, chilacayote, huanzontle, amaranto, quelite, quintonil, epazote, etc.; alimentos de origen precolombino que siguen vigentes y constituyen la dieta principal de indígenas y mestizos en contextos diversos. Antes se complementaría en determinadas ocasiones con carne de aves, de peces y otros animales, pero moderadamente. Ahora se sabe que una dieta excedida en el uso de carnes rojas y más grasosas, de origen europeo o asiático, los malestares, los humores y los padecimientos aumentan y algunos dejan secuelas irreversibles.

Así, parece simple o un tema innecesario, una lección muy básica de cualquier tradición que verse sobre el cuerpo y sus entidades anímicas, pero sabemos que es un asunto central, porque depende de una forma de pensar, de una concepción del cuerpo y de un modo de vida. Aparte de cuidar la salud propia y equilibrar la alimentación, el *tlacapo*

---

<sup>6</sup> Fernando Benítez, *Los hongos alucinantes*, México, Era, 1979, p. 39. Señala que el uso y la colocación de las plantas psicotrópicas por parte de los especialistas rituales se impondría en el lugar y en el orden de los elementos del rito de curación, dejando en segundo plano la palabra y el procedimiento. Es decir, contando con los hongos, el peyote, el *picitel*, el copal, las semillas de la virgen u otros, lógicamente habría un buen resultado. “Cactus y hongos se cortan en el amanecer de los días propicios y se les consume aprovechando el silencio y la oscuridad de la noche. Su manejo exige complicados actos de purificación en que interviene el tabaco, los sahumeros, las velas y alguna vez el fuego”, *ibid.*

(la gente como uno), o “el humano como yo” cuando se lo dice un nahuatlato a otro, tiene que elaborar una gran protección en su hogar: el altar.<sup>7</sup>

### ***5.1.2. El altar: un espejo para la vida del macehual***

Otra lección clave de los nahuales y los brujos es que todas las personas requieren un altar en el hogar, en el trabajo o en el lugar en el que pasen más tiempo. Cuando vive más de una persona en una casa o cuando hay una pareja o una familia con hijos las razones para contar con un altar protector aumentan. El altar es un centro protector de los habitantes o de los empleados, según el caso, y es un escudo ante los daños o ataques tanto de seres vivos como de los espíritus opuestos. Salvo algunas excepciones (altares de muertos y comunitarios; altares de magia negra), el altar se ubica con la espalda hacia el Oriente para que reciba diariamente la luz y sus ofrendadores y mercedores se proyecten en él, y tengan frente a sí la luz, el Sol, que los acompañará todo el día hasta llegar al Poniente.

En los altares que erigen con las formas indígenas es necesario incluir tres fuerzas principales que pueden coincidir con niveles y potencias: 1) tierra: lugar en que habitan los humanos y los demás seres, así como nivel en que germinan los alimentos; 2) agua: líquido vital, mezclador y alimento de la tierra y de las plantas; 3) fuego: calor, poder transformador de las cosas y enlace con las fuerzas. Se integran los elementos como los conocen y en la forma más común de la producción social y el entorno natural: las tierras y arenas de distintos colores formando símbolos, cuentas o personajes, figuras geométricas, etc., recipientes con agua (barro más afectivo), velas encendidas y sahumero con carbones, ocote e incienso. En numerosos casos los altares incluyen las estructuras simbólicas

---

<sup>7</sup> El altar es un depósito individual, familiar o grupal para las ofrendas. En tanto un espacio físico, espiritual, ritual y curativo, cumple la función dual de oponer los elementos malignos (brujerías y padecimientos) frente a los benignos (elementos sagrados, espiritualidad, sustancias sanadoras y objetos protectores). Como receptor de males y dador de curas, el altar está en riesgo constantemente, por lo que debe ser atendido, reforzado y vigilado. Dichos espacios suelen ser objeto de atentados de distintos tipos: son destruidos; son quemados intencionalmente, por las mismas candelas y fuerzas que se integran en él, o por el golpe directo de una brujería o magia contraria; son hurtados o algunos de sus elementos más importantes son extraídos; los enemigos depositan físicamente por medio de emisarios ocultos o personas que se hacen pasar por pacientes: aves o pequeños animales muertos, ofrendas de sangre, alimentos podridos o embrujados, candelas usadas en otros altares o en panteones, entre otros. Todo elemento que entra o sale sin el conocimiento y el consentimiento del propietario del altar puede tener consecuencias lamentables, tanto para él como para su familia y los enfermos que lo frecuentan. En algunos casos hasta conduce y provoca la muerte accidental o por males poco conocidos.

precolombinas: para la tierra y el agua (*Coatlicue*, *Tlaloc* o ambos), para el fuego (*Huehueteotl*).<sup>8</sup>

En cuanto a la manufactura y la distribución espacial de los altares, suelen establecerse por niveles escalonados: inframundo-relieve terrestre-cielos, o se despliegan y se empalman todos los niveles en una mesa, aunque casi siempre se recurre a un centro-posterior o una imagen central que personifica al sol, la luz, el bien, la vida o la fuerza de la creación. En algunos casos también se recurre a las dualidades o parejas creadoras, estando en el nivel superior *Ometeotl* (*ome-tecuhtli/ome-cihuatl*) pareja creadora, la señora de los mantenimientos en medio y hasta abajo la pareja del *Mictlan*. Algunos altares son tan complejos y elaborados que incluyen siete niveles (influencia cristiana) o nueve (influencia precolombina), cada uno con su fuerza, su color y sus elementos.<sup>9</sup> La mayoría de los altares están hechos con peldaños o mesas de madera y en ellos se ocupan objetos y materias naturales. Entre más elementos naturales haya en su estructura y en su contenido más efectivo puede ser su trabajo como escudo, como espejo y como vínculo con las fuerzas.

Todas las personas deben contar con un altar en su hogar elaborado por ellos mismos bajo la guía de un especialista ritual, con sus niveles o zonas, con un centro que

---

<sup>8</sup> Me refiero a los casos concretos de brujos, nahuales y depositarios de tradición que incluí en esta investigación: Cuix López (Malinalco, Edo. de México), María Cherona (Tetelcingo, Morelos), Andrés (Tecomitl), Alfredo Gámez (Ixtapaluca, Edo. de México), Isabel López (Tlayacapan, Morelos), Flavio Cruz (Cosoleacaque, Veracruz). La analogía con el mundo precolombino la establezco con base en la interpretación iconográfica de la arqueología mexicana, en donde la efigie de *Huehueteotl* y de *Tlaloc*, corresponden a reproducciones a escalas menores del “Señor del fuego” o la fuerza natural y cósmica más antigua y el “Licor de la tierra”, o señor de la lluvia. Ambos están presentes en los altares de estas personas. Las reproducciones suelen tomarse de los ejemplos teotihuacanos, toltecas (Tula), olmecas (Tlatilco), o de los mexicas. Es importante destacar que las fuerzas representadas o incluidas en dichos altares con mayor frecuencia son precisamente el fuego y el agua, en menor medida el viento, el rayo, la tierra u otros, aunque se advierte la presencia ineludible de la tierra en los elementos que representan el agua terrestre y la fertilidad. Para ampliar sobre este tema véase Bonifaz Nuño, Rubén, *Cosmogonía antigua mexicana*, México, Coord. de Humanidades-UNAM, 1997, y León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM, 1992.

<sup>9</sup> Hay lecciones particulares de nahuas milpaltecos y mixtecos sobre los peldaños o los niveles de los altares como una homologación de los niveles y componentes del cosmos. Gustavo Márquez, mixteco de Apoala, Oax., menciona los nueve niveles en sus “Diálogos con la tradición”, que presentó durante más de diez años (1992-2002) en boletines o revistas culturales de tirajes reducidos, con danzantes y profesores de las lenguas indígenas, en círculos de danza, ascensos al Iztaccihuatl y talleres de la lengua; todo ello dentro de la Organización cultural *Yaoyotl*. El caso del maestro Andrés de Tecomitl, que presentó un trabajo sobre los niveles sobrepuestos del cosmos en las Lecciones sobre nahual y tonal, desde 1994 hasta 2002. Otro caso mixteco registrado por un grupo de estudiantes de etnohistoria de la ENAH en 1996, en Tilantongo, Oax., en donde una catequista heredera de tradición obsequió a un servidor una reproducción a color del templo principal de la ciudad prehispánica de Tilantongo, que se ubica en la montaña más alta junto al pueblo actual, en donde cada escalón lleva un color que se va intensificando y acoplado como se ve en la sucesión tonal del arcoíris. Ver anexos.

incluya la llamada cruz de *Quetzalcoatl* (símbolo de origen olmeca), las dos escuadras entrecruzadas, los dos travesaños cruzados marcando cuatro estancias o en su defecto, el quince. Al centro y en los cuatro rumbos se coloca una candela. En el altar se pueden colocar ofrendas diariamente o en días especiales, dependiendo del nivel de compromiso y atención con la protección y las fuerzas. El altar en su papel de escudo ayuda a establecer un vínculo con las fuerzas naturales y climáticas y con otros seres. Se saluda y se construye un lazo permanente, sin duda constituye un apoyo y requiere un esfuerzo constante en el tratamiento de males y padecimientos, de manera que el nahual o el brujo pueden ligar su propio altar con el de sus pacientes y aprendices a través de flores, piedras especiales, velas y ofrendas que pasan de un altar a otro, o que portan las personas en sus prendas, en sus bultos o mochilas, en sus vehículos o que guardan en su lugar de trabajo.

No puedo asegurar que la mayoría de los hogares indígenas y mestizos tanto en Milpa Alta como en la Sierra poblana y en el Sur veracruzano cuentan con un altar, pero sí en la mayoría de los que he conocido o visitado desde hace más de 20 años, tanto de curanderos y brujos, como de campesinos, comerciantes, maestros y artesanos. No parece un requisito ser curandero para tener un altar, pero es una costumbre muy arraigada entre indígenas y mestizos y es una recomendación central de nahuales y brujos. Como se dice coloquialmente en gustos se rompen géneros, y en cuanto a sistemas de creencias también. Dicen que la necesidad y la personalidad del nahual y de los pacientes es en donde se va a definir el tipo y el contenido del altar. Según las fuerzas que se quieran mover o convocar y los aspectos que se deseen merecer, es lo que va a determinar la composición del altar y en consecuencia, su efectividad. Hay de altares a altares, los más elaborados, complejos y sensitivos que he visto son los de las mesas de danza conchera y mexicana. En ellos como en los elaborados por indígenas y mestizos, se combinan y se presentan los santos patronos católicos, las vírgenes del agua (del Carmen), la madre de Dios y la de los Remedios, la de la Soledad (Edad del sol para algunos), los númenes prehispánicos, imágenes enmarcadas, floreros, veladoras específicas y candelas para ritos, fotos de difuntos recién partidos, personajes históricos o héroes locales, etc. Lo importante es erigir un altar propio, comunicarse con él y atenderlo frecuentemente.

En muchos contextos culturales religiosos, rituales y festivos hay cuartos dedicados exclusivamente al altar y por lo general se encuentra al centro, justo enfrente de la entrada o

acceso de la habitación primera y suele ser la mayor habitación de la casa. Cuando el altar es externo, suele tener menores dimensiones y se ubica al final de un pasillo o en un extremo dentro de una cripta. Esto en el caso de las personas comunes, cuando se trata del altar de un brujo, de un nahual o de un curandero, el altar se ubica en el cuarto o lugar de curación y está diseñado para proteger al que cura y a sus pacientes. Los altares de curación tienen que apoyar la labor del curandero y atraer o absorber el mal del paciente. El altar y el cuarto de curación hacen el papel de filtro purificador o sanador, a la manera en que lo hace un temazcal. En esto funcionan bien los listones de colores por rumbos y los atados de hierbas curativas. En el altar hay elementos permanentes, elementos que se renuevan y otros que se agotan y hay que volver a presentar. En los altares también se aplica un barrimiento, una sacudida que al menos debe presentarse cada año. Permanece la estructura y los objetos simbólicos, se sustituyen las flores, las ofrendas de alimentos, tabacos y líquidos; se traen nuevas candelas, polvos, atados de hierbas e inciensos.

### ***5.1.3. El ser activo y la seguridad***

Antes guerreros y ahora por qué iba a ser diferente. Como complemento sustancial de lo dicho hasta ahora, arribo a un asunto crucial en la herencia de los nahuales: la sobrevivencia, la seguridad cotidiana. En la antropología contemporánea, algunos colegas catalogan el legado guerrerrista y la práctica de técnicas corporalistas, espirituales y de defensa personal como un neochamanismo o un neonahualismo, pero su ingenuidad o su desinformación los traiciona, porque las mismas fuentes clásicas, así como el arte gráfico, escultórico y mural, dan amplia muestra del conocimiento y de la práctica que los antiguos y sus descendientes tuvieron y tienen (respectivamente) es estos asuntos. Si no hubieran existido el más mínimo instinto y las formaciones de defensa, no hubieran sido necesarios los códigos de guerra, las guerras floridas, los himnos y cantos de guerra, las danzas guerreras como formación física y marcial, los niveles y rangos por tipos de atuendo, así como las tradiciones y estrategias defensivas que les permitieron vencer a los europeos en sus primeras entradas por el actual Golfo de México o en las posteriores batallas en Tlaxcalla y Mexihco. Posteriormente, en las fronteras Sur y Norte de Mesoamérica el proceso de pacificación a sangre y fuego que establecía el virrey en turno duró hasta finales del siglo XVII, así como en los subsecuentes procesos revolucionarios se destacarían y

jugarían un papel trascendental los líderes y las tropas indígenas. Por otro lado, en cuanto a las técnicas espirituales y corporales, los nahuas tanto en Milpa Alta como en la Sierra Norte de Puebla y el Sur de Veracruz, no dejaron de practicar y mostrar su conocimiento al respecto. Como lo expresé en el capítulo introductorio las circunstancias históricas delimitaron los contextos, unos más idóneos que otros para continuar o revivir una tradición, pero en general, los depositarios se las ingeniaron para compartir y difundir los saberes ancestrales entre las personas más sensibles y respetuosas de sus contenidos.

Los nahuales, así como otros especialistas de origen indígena, se actualizan en sus áreas de conocimiento, no son ajenos a lo que pasa con la medicina moderna y otras ciencias afines como la neurología, la psicología, y otras llamadas del hombre, como la filosofía, la lingüística y la arqueología, por poner algunos ejemplos. Todo esto les importa a su manera o de acuerdo a sus propios intereses y por qué no. Si el modelo educativo de tipo occidental se basa para ciertas áreas en su herencia material, social y escrita, no hemos entendido muchos colegas antropólogos, así como profesionistas y científicos de otras disciplinas, por qué los indígenas no pueden recurrir a las fuentes que se han generado con su legado cultural, material y humano. ¿Por qué no les puede servir como referencia propia lo que se ha escrito “científica o profesionalmente” sobre ellos y en muchos casos apoyados por sabios o maestros indígenas del siglo XVI al XXI? ¿Por qué las nuevas fuentes aún producidas en México y también extranjeras o escritas por extranjeros, sustentadas por un legado cultural nacional e interregional no pueden ser sus fuentes? Como mexicanos y originarios doblemente están acreditados. ¿Por qué tanto desprecio y confusión para hacer ese reconocimiento? Cuanta envidia profesional, académica, gubernamental, cultural e histórica. ¿Tan inconscientes seremos de la generación plural del conocimiento cultural e histórico y de su propósito nacional general?

A los nahuales y brujos les importa que la gente sea fuerte, que sean desafiantes ante ellos mismos y sobre todo ante los *coyomej* (mestizos). El indígena tiene que verse y oírse como *macehual*, aunque hable castellano; portar el atuendo, el sombrero y en la medida de lo posible practicar la *nahuatlajtol*. Las mujeres seguir la costumbre, tener buen maíz, portar el huipil, mostrar los colores y las figuras, los seres y las formas. La permanencia de las costumbres y a veces la necedad de la cultura indígena es el nahual que resulta de la oposición entre mundo indígena y mundo mestizo. Es ahí en donde los tatas

milpaltecos hablan de nahualidad, hay un proceso con carácter nahual en el comportamiento cultural y en los fenómenos sociales y políticos que afectan a las mayorías. La nahualidad se manifiesta en la actitud defensiva de los indígenas, en las reivindicaciones, en su fogueo, en sus choques con los opositores y con los mestizos, en la defensa de su palabra, de su arte y de su territorio. No es necesario forzar el análisis antropológico ni estirarlo hasta la cadena científica. Los datos evidentes en un plano superficial indican que muchos nahuales, brujos u hombres de conocimiento forman parte de la organización de la comunidad, son un eslabón, clave, pero saben que hay que cuidarse y cuidar a los suyos. Hay que cuidar a las tradiciones y a las lenguas que permiten la existencia de las tradiciones orales, aprender a defenderse físicamente hablando, así como jurídica y políticamente, ser cada vez más fuertes y capaces, aparecer públicamente cuando sea necesario, alzar la voz o compartir su tradición.

Por la vía neochamanista no son pocas las disciplinas orientales con las que simpatiza el mundo de nahuales y brujos. El budismo, el hinduismo y el tantrismo tienen muchas correspondencias. Desde la filosofía de las lenguas, las palabras con poder y el significado de lo que se dice (semasiología), hasta las prácticas curativas y el rol de los centros anímicos, las sesiones espirituales y los trances extáticos por medio de sustancias psicoactivas. Sistemas y componentes causan impacto y aceptación a nivel mundial, por la necesidad de tener acceso a una formación integral sobre el cuerpo, el alma y la conciencia. No veo por qué seres tan sensibles, inteligentes y corporalistas como los indígenas y sus tradiciones, no iban a conocerlas o a practicarlas, no veo por qué no habría acercamientos en la antigüedad y en la contemporaneidad.

Entre nahuales como entre brujos, entre líderes culturales o exponentes natos de las culturas de México, se ha propagado también un discurso y una conciencia históricos, en donde se ha enfatizado y ha cobrado forma una cultura de la resistencia ante temas fundamentales: la pérdida de la identidad, la conservación de las costumbres, la causa agrarista, el entorno ecológico, etc. A esto se puede agregar el férreo interés de estos personajes porque el indígena y el mexicano salgan adelante, reconozcan los aportes de sus respectivas herencias culturales y que ambos sean capaces, como los antiguos guerreros, de defender lo que es legado común como mexicanos todos, así como en los términos más comunes y mundanos,

tengan el valor y la entereza, para no sucumbir ante los retos y las desgracias que impone una nación racista, clasista, militarista y neoliberal.

Por eso, en algunas tradiciones milpaltecas y serranas, brujos y nahuales comparten el supuesto de que todas las personas pueden desarrollar su nahual. La tradición nahual puede multiplicar las posibilidades vivenciales de un ser humano. Resulta muy valiosa la propuesta de las tradiciones de nahuales en tanto es una forma de interpretar y propagar las concepciones sobre el mundo que circunda a los humanos, como dijera Mircea Eliade con respecto a la utilidad del discurso mítico de las tradiciones arcaicas: “El mito no es, en sí mismo, una garantía de bondad ni de moral. Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al Mundo y a la existencia humana”.<sup>10</sup> Como no lo ha sido el mito ni otro tipo de géneros discursivos, el de los nahuales no es un asunto de bien o mal, blanco o negro, sino de tipos de colores y formas de concebir y seguir la existencia. Mientras adopte todas las enseñanzas mencionadas: salud corporal y emocional, altar protector, proceso curativo, disciplina física, seguridad y protecciones complementarias, todo macehual cuenta con la posibilidad que le da su propia dedicación y le asegura la tradición para ser más longevo. No tenemos por qué entregarnos inocente o irresponsablemente a la nada de la muerte. Con el gusto de la vida, con la certeza de haber llegado al mundo a recorrerlo, a conocerlo, a conocer sus culturas, a interactuar con otros seres y con las fuerzas naturales. Se mantendrá la frente en alto, la actitud de un guerrero que debe vivir lo mejor posible y el mayor tiempo posible, porque solamente se tiene una vida en ésta Tierra (léase planeta) con el mismo cuerpo y en un contexto socio-cultural e histórico único. Así que según los nahuales no estamos para simplezas ni para muertes prematuras en esta vida. Ya que andamos aquí, mucho debemos o tendremos que hacer por y con los nuestros, con y en la cultura que cada cual aprendió y con las que interactuó.

## **5.2. El rito curativo**

Existen distintas formas o tipos de ritos curativos en donde se pone en práctica una serie de pasos más o menos universales o comunes en la mayoría de las regiones interculturales de México, aunque el orden no parece alterar el resultado, regularmente los ritos se conducen a

---

<sup>10</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Colombia, Labor, 1994, p. 153.

través de cuatro etapas: 1) invocación, 2) ofrenda, 3) diagnóstico y tratamiento, y 4) el amuleto o protección especial.

### **5.2.1. La invocación**

Al iniciar un proceso curativo, cuando los actores se encuentran frente a frente suele practicarse una invocación por parte del brujo. También con cierta frecuencia el brujo la hace anticipadamente, al preparar su espacio de curación y cuando va a comenzar una jornada curativa. El nahual o el brujo invocan las fuerzas y sus espíritus aliados, aunque algunos ya están presentes si el templo está abierto en forma permanente como lugar de curación y si el altar está activo, cuenta con los elementos y es iniciado previamente. Después del saludo, invocación de las fuerzas y presentación del paciente (el nahual presenta al visitante ante el altar y los aliados que le auxiliaran), luego vendrá la pregunta del nombre, ciertas características de la persona y la exposición del problema. El paciente tiene que estar atento, no temer y ser lo más claro en el tono de voz y en el discurso.

### **5.2.2. La ofrenda**

La persona que asiste a consulta o que va a pedir algo para sí mismo o para algún familiar tiene que ofrendar. Tiene que llevar algo para el nahual y de preferencia para el altar: flores, candelas, un libro, leña, piel, despensa, plumas u otros objetos útiles. La ofrenda a base de alimentos y bebidas típicos indígenas y mexicanos, a la par de las flores, son los que prevalecen, y también se usan en las ofrendas mortuorias, que como ha señalado P. Johansson también dependen de la intervención de ciertos personajes y ciertos elementos, que se invocaron desde el México precolombino:

Interviene el llamado *Toltecatl*, que trae de *Xonacapaloyan*: quelites, tomate, chile, maíz tierno, ejotes y pulque. Después de tres intentos frustrados por entrar en donde se encuentra *Quetzalcoatl*, al cuarto acceden y le dan los alimentos mencionados.<sup>11</sup>

Como se menciona en la cita que hace éste filólogo, los intentos pueden ser varios, tanto en la acción de ofrendar como en la acción de solicitar ayuda de un médico tradicional. No todas las puertas se abren desde la primera vez que se interactúa con el

---

<sup>11</sup> Patrick Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Secretaría de Cultura, 1998, pp. 112-113.

nahual ni la curación llega con el primer encuentro. Es un asunto central en la religiosidad indígena que para el náhuatl clásico se identificó con la frase: *in xochitl in cuicatl* (flor y canto), la ofrenda. En ciertos contextos, efectivamente el rito se puede abrir con un canto de invocación-curación y se cierra con un canto de sanación, después de las demás etapas mencionadas antes. Como señalaba Mircea Eliade en *Mito y realidad*, los conjuros y los cantos mágicos usados en la medicina fueron una constante en las sociedades arcaicas y no han perdido vigencia en los pueblos originarios. Él lo percibió así: “Se ve que, que en estos cantos mágicos con fin medicinal, el mito del origen de los medicamentos está siempre integrado en el mito cosmogónico”.<sup>12</sup> Era común entre las culturas mediterráneas evocar los instantes míticos en que los dioses o los santos habían vencido a la enfermedad, aunque todavía no fuera el caso de cada paciente.

Con respecto a la forma de pagar o reponer el favor recibido, puede haber personas que no puedan comprar algo, pero algunos elementos pueden obtenerse en el monte o en las huertas propias. No es un pago, es un gesto de equilibrio y agradecimiento con el curandero y una muestra de compromiso con la norma: dar para recibir. No es al final, es el segundo paso después de la presentación de la persona. También es una forma de anticipar el reconocimiento al poder del nahual y un objeto que permite establecer un vínculo personal con el altar curativo comunitario o del barrio. En ese espejo se están mirando fuerzas y enfermos, espíritus y cuerpos.

Cuando el brujo tiene la paciencia y la creatividad suficientes y la salud del paciente así lo demanda, también se pueden improvisar invocaciones y tonadas curativas en donde se integra el nombre de la persona, su mal, el día en que fue a curarse, el lugar y las fuerzas que son solicitadas para su caso. La invocación puede ser continua en tema y su repetición, o presenta secuencias repetitivas de 4 o hasta siete veces todos los elementos. En los cantos se advierten frases en donde se supone una transición del mal o el padecimiento del enfermo, de la gravedad a la solución, es decir, se invoca la salud, la normalidad, la recuperación ficticia del paciente, para que ésta se haga realidad. También los pacientes pueden tomar el lugar de los santos (para varones), o de las vírgenes (para mujeres), o de los númenes. El enfermo tiene que recibir los dones, las fuerzas y las herramientas para poder defenderse de los malos espíritus y tener fuerza para consolidar la curación.

---

<sup>12</sup> Eliade M., *Mito y . . . , op. cit.*, p. 36.

Siguiendo las tradiciones nahuas de curanderos y danzantes, en Iztapalapa, en Iztacalco, en Tlahuac, Milpa Alta, Chalma y otras poblaciones nahuas del Altiplano Central, todavía se practican cantos con las características citadas:

<b>Curanderos concheros</b>	<b>Oración momoxca para despertar el nahual personal</b>	<b>Para encallejar la nube: oración de granicero en Texcoco</b>
Jueves santo en la mañana madrugó la Virgen santa, este es tu templo blanco en sus flores vuelve mi cuerpo. Yo te vi en tu camino, que también es mi destino. No te pares, sigue danzando mientras yo le sigo orando.	Tonatiuh ixpolihqui Tonatiuh miixtsahqui ihuan techcahtehuiqui cen tlayohua. Tihmatl occepa quizás occepa tech tlahuilis ihuan quemán mochantlalis ne Mictlan monequis matimosen- nechicoca matitlalicán ipan toyolo nochi tlen tihtlasohtla.	Viendo por su derecho y por su izquierdo y quitando las cuatro paredes, y un estadal en derecho que tú te digas para verte en la luz bello, en la Cruz Santa que traigo por las cuatro paredes y los cuatro vientos y los cuatro dioses que hay aquí y en el infierno. Vete, vete lejos, como es tu deber, cuando Dios te manda.

### **5.2.3. El procedimiento y el tratamiento**

Volviendo al asunto de la medicina tradicional, vemos que ésta tiene sus campos o sus áreas de conocimiento, en donde se percibe una idiosincrasia apegada a los temas religiosos, porque tener o conservar la salud es un asunto de más y mejor vida o de plano, de muerte, así que en distintos contextos culturales y sociales se vuelve un asunto de poder vivir o morir:

Los diferentes tipos de médicos tradicionales pueden entenderse como especializaciones en tareas concretas, en técnicas, pero no se pueden realizar si no es con el conocimiento del todo cultural. Un hechicero sabe como actuaría el brujo, por dónde va a golpear; a cualquier indígena le puedes preguntar cómo funciona el sistema religioso y te lo explica a la perfección.<sup>13</sup>

También se piensa que la salud es un asunto del alma y una cuestión familiar o grupal, por lo que en su tratamiento deben incluirse los dioses de cada cultura, las fuerzas naturales y consideraciones de tipo social, ya que debe mantenerse el equilibrio comunitario o porque algunos padecimientos se convierten en un problema de salud pública. Tanto en términos sociales como económicos la ausencia o pérdida de personas por enfermedad rompe con el equilibrio familiar y comunitario, sobre todo cuando no hay sustitutos disponibles que realicen las tareas que desempeñaban los enfermos. En muchos

<sup>13</sup> Fábregas Puig A., “La medicina tradicional. . .”, en *México Indígena*, op. cit., p. 12.

casos los enfermos llegan mal o muy débiles a su primera cita, no parece el momento más indicado para sermonear o dar lecciones duras a los pacientes, pero para la mala fortuna de los enfermos el nahual puede resultar un banquetazo desde el principio. Aunque la interacción se vuelva un drama y pueda haber, quejas, llanto o dolores, el nahual va a recurrir a los métodos más comunes como a los más radicales, y tratándose de jóvenes o adultos, la radicalidad será la norma, rara vez la excepción. De ahí que dijera antes que a veces nunca vuelven. El nahual es un experto en enfrentar a las personas con las causas de sus males y sin reparos puede recurrir a uno o varios asomos de la muerte, para luego devolver a cualquiera el ánimo o el gusto por existir.

Desde la antigüedad también se hacían sacrificios virtuales de númenes de las principales fuerzas naturales como *Tlaloc*, *Clalchiuhtlicue*, *Tonatiuh* y *Quetzalcoatl*, o se preparaban alimentos especiales que tomarían el lugar de la sustancia divina o la carne de cada personaje, así como de algunos animales y plantas, que entregarían su fuerza o su espíritu a cambio de la salud de las personas.<sup>14</sup> Como ahora se hace con las “misas de sanación” y con los periodos especiales para curaciones individuales o colectivas, en determinadas veintenas y en ciertos días, las condiciones son propicias para alejar males y curar enfermedades. En las comunidades de los volcanes se usaba la frase *niteocua* (literalmente “como a dios”),<sup>15</sup> cuando ingerían algún alimento curativo. La persona que busca controlar o terminar con algún padecimiento que lo aqueja también tiene que considerar en que hay periodos y días indicados para esto. No está de más comentar que cuando se sacrifican animales innecesariamente se provocan desgracias o infortunios que los culpables no advierten, porque las consecuencias tardan o porque no se es consciente de la relación entre los actos antinaturales y los efectos sociales. Por ejemplo, entre la gente de Tepango (Sierra Norte de Puebla) se cree que: “Si se mata el mazacuate, se viene el aire y se cae la milpa; si se le deja tranquilo, se da bien el maíz y el frijol”.<sup>16</sup> Aparte saben que la serpiente también hace su trabajo para que otros animales no se coman la milpa y se alejen del área que frecuentan los campesinos. Cuando se matan aves, felinos y reptiles sin razón

---

<sup>14</sup> Vid María del Carmen Anzures y Bolaños, “Tlaloc, señor del monte y dueño de los animales”, en Barbro Dahlgren, coord., *Historia de la Religión en Mesoamérica* (II Coloquio), México, UNAM/IIA, 1990, p. 133.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Abraham Avila Soriano, “Mito sobre la serpiente en Tepango de Rogdríguez”, en Barbro D., *Historia de la Religión. . . , op. cit.*, p. 249.

o por deporte, los padecimientos de estos pueden caer sobre los humanos o las cosas con que caza o con las que labora, descomponerse o perderse.

A diferencia de los remedios con medicamentos alópatas, los ritmos y la temporalidad para tratar una enfermedad son distintos. He insistido en la importancia del primer encuentro porque como en cualquier entrevista médica, ambos actores intercambiarán información relevante y el resultado del diagnóstico dependerá del compromiso mutuo. Si el curandero no escucha o no atiende, la persona se verá defraudada y no mejorará, si el paciente ignora, olvida o no respeta lo aconsejado u lo mandado, entonces el problema continuará y crecerá o se enconará. Como todo médico tradicional, cuando el nahual hace de curandero y especialista ritual, en donde se ven involucrados elementos materiales, mágicos y discursivos, suele conducirse por tres etapas dentro del proceso curativo, como dijera Michel Antochiw: “Así, el curandero no sólo desempeña un papel de “médico”, sino también el de mediador y de “aliviador” de las tensiones que pueden surgir en el seno de la sociedad indígena”.<sup>17</sup>

La llamada medicina tradicional depende fundamentalmente de remedios nutricionales, de hierbas, infusiones y de ungüentos. Todos los curanderos recetan té en ayunas diariamente, de un mes a tres meses, pero la mayoría de las personas se los toman a la hora que quieren y no más de una semana, no se entiende que el proceso curativo no es como el de una cápsula o el de un jarabe. Peor aún, influenciada por los hábitos mestizos, la gente suele endulzar los tés porque no se tiene la costumbre de probar y tolerar los sabores amargos, agrios, insípidos y picosos del repertorio herbolario. Al endulzar el té se elimina la propiedad curativa de la planta y se pueden generar resultados inesperados o inconvenientes para la salud. Los médicos tradicionales sugieren acostumar a los humanos desde la niñez para que toleren los sabores y sinsabores y para que sean capaces de curarse cuando no cuenten con el apoyo de un médico. En cuanto al tipo de padecimientos que ha tenido que enfrentar la medicina tradicional, como lo registró el médico Carlos Zolla en 1986, indistintamente padecidos por mestizos e indígenas, aunque con más altos niveles en algunos tipos de población, con base en las costumbres alimenticias y los tipos de trabajo: “[...] el cáncer, mal de ojo, tzípil, diabetes o azúcar,

---

<sup>17</sup> Michel Antochiw, “La medicina indígena”, en *México indígena*, *op. cit.*, p. 9.

alferesía, torzón, daño, mal de chaneques, caída de la mollera, oguío u oguillo, etc”.<sup>18</sup> En un levantamiento de campo hecho a nivel nacional por el médico Carlos Zolla se documentaron 3 mil especies mencionadas por terapeutas rurales y urbanos, de las cuales, por lo menos 200 son utilizadas con mayor frecuencia en la llamada herbolaría indígena y por lo general, como destaca éste médico, “[...] con independencia de las condiciones ecológicas, por haber sido domesticadas y cultivadas en pequeña escala en el ámbito familiar”.<sup>19</sup> Así los curanderos, también han hecho el papel de importadores y productores de recursos curativos, que pueden ser utilizados en otras regiones indígenas y mestizas.

Para los padecimientos pulmonares y de la garganta se sugieren las bebidas naturales a base de cítricos, el limón quemado y la miel de abeja, los jugos de limón y frutas con vitamina C, el aguardiente, el propoleo y el jarabe de ajolote, etc. En cualquier caso se requiere ser consecuente con el tratamiento para apresurar la curación. Algunos padecimientos como dolores de espalda, cabeza, piernas y ojo, se pueden curar con calor, con humo de tabaco, con limpias a base de ramo, chile, huevo, entre otros. Cuando la enfermedad está muy avanzada se recurre al rito del temazcal y también a ritos curativos con plantas psicotrópicas (hongos o peyote). Los procesos curativos tradicionales se aplican con niños y ancianos, los procesos radicales con jóvenes y adultos aparentemente más fuertes o que puede soportar tratamientos duros. El paciente como un aprendiz no va de entrada por salida, tendrá que permanecer en casa del nahual o con algún familiar cercano; la noche inmediata ingresará al temazcal y al menos soportará tres portazos (secuencias dentro) de una hora para poder recuperarse satisfactoriamente. El nahual podrá atender mejor a la persona de cerca y ver el progreso o el fracaso según el caso.

El paciente tiene que ingresar al mundo del nahual con su ritmo, su tiempo, su rutina, su alimentación, sus excesos y sus exigencias. Cuando es difícil establecer el origen del problema, el brujo o el nahual tendrán que recurrir como antaño a un “viaje”, “[...] que realizaba el curandero, por medio de una droga, a regiones celestes y subterráneas, para indicar la precisa causa del padecimiento”.<sup>20</sup> Lo que el nahual hace y exige va a aumentar la capacidad, la fuerza y la resistencia de los macehuales, sean nahuas, totonacos o mestizos. Una vez recuperados, a los que viven en comunidades serranas y rurales los motivará a

---

<sup>18</sup> Carlos Zolla, “Terapeutas, enfermedades y recursos vegetales”, *ibid.*, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>20</sup> López Austin, A., *Textos de medicina. . . , op. cit.*, p. 34.

esforzarse, a que tomen el azadón, a cortar y cargar leña, a preparar el fuego y las piedras calientes para el temazcal, a buscar lugares especiales, a encumbrarse y ofrendar en la montaña, a hacer altares provisionales, a conocer y querer a otras personas, a bailar, a danzar, a participar en las tradiciones comunitarias, a sembrar, cocinar y varias actividades más. Todas ellas tienen que ver con la vida comunitaria y tradicional y permiten revertir relativa o totalmente –según el paciente- el estado corporal o fisiológico sometido por un conjunto de padecimientos, a un estado en donde el cuerpo esté saludable y logre un equilibrio que lo mantenga satisfecho. Para algunas curaciones o en los procesos curativos para dejar los vicios y algunas enfermedades degenerativas se recomiendan las caminatas nocturnas, iniciando a las 9 o a las 10 p.m. y hasta el amanecer, para que la duración supere las 7 horas de merecimiento, de preferencia durante la luna llena y cerrando la curación con un temazcal o ingresando a las aguas termales como las de Tolantongo o el Tepe, en el estado de Hidalgo. En casos extremos como el de los tumores cancerígenos malignos, los huicholes y los tepehuanes recomiendan las caminatas por varios días y noches bajo el influjo del peyote. Aunque no es un padecimiento común entre los indígenas, pero ya es más frecuente entre nahuas, totonacos y mestizos tanto capitalinos como serranos. La medicina institucional da esperanzas aún en estos casos, con la teoría contemporánea del origen mental de las enfermedades, en donde se relaciona cualquier tipo de padecimiento, desde un catarro hasta un cáncer, como un problema psicosomático generado por cada persona a través de su estado de ánimo, su régimen alimenticio y su equilibrio mental.

La psicología moderna también interpreta muchos padecimientos como autogenerados o provocados por las personas. Así que como dicen algunos curanderos y no menos médicos, “la propia persona es parte definitiva en la curación”. Las personas que odian, que desbordan sus envidias, que piensan o desean el mal a los otros, los que actúan mal o los mal intencionados, así como los que temen a la muerte, aborrecen la vida y sus seres, entre otros, son las que están propensas a distintos tipos de padecimientos gástricos, sanguíneos, renales, neuronales, estomacales, nerviosos, de columna y que suelen encontrarse o desarrollarse como algún tipo de cáncer, que es según la ciencia médica la anti-vida o el azote de los componentes orgánicos del humano y de otros seres vivos. Sobre los aspectos que atañen a la condición de cada persona Aguirre Beltrán también subrayó asuntos que tienen relación con lo que se menciona aquí y que son rasgos culturales que se

deben a la atmósfera religiosa, cultural, económica y política enfermiza, impuesta por un modelo de colonización celoso y arrogante:

La cólera, la ira, la braveza, la avaricia y otras emociones irrefrenables derivadas de la condición dominical, se consideran manantiales de todo mal, tanto por el individuo que directamente sufre los desagradables efectos del despótico dominio como por la comunidad que siente en peligro su estabilidad al quedar liberadas emociones o fuerzas anímicas incompatibles con los sentimientos de solidaridad, lealtad y armonía que le dan cohesión.<sup>21</sup>

Aunque no son aspectos que haya registrado en particular en esta investigación, los agüeros y los presagios son aspectos clave de la adivinación dentro del proceso curativo, por lo general el brujo o el curandero los usan o los toman en cuenta, algunas veces sin compartírselos con sus pacientes, es un asunto más complejo que es aprovechado por los aprendices o por otros brujos. Como en el caso de los sueños, Aguirre Beltrán consideraba que los agüeros y presagios: “[...] tienen potencialidad diagnóstica y pronóstica al proveer al curandero de datos sobre fuerzas anímicas que se manifiestan como revelaciones”.<sup>22</sup>

Cuando un paciente llega al final del rito curativo y recibe las últimas recomendaciones o indicaciones, suele recordar parte del diagnóstico en donde el curandero reafirma lo dicho y sintetiza el procedimiento. Algunos ofrecen una última oración por la salud del paciente y le obsequian a éste una protección y si no la tiene le piden traerla para prepararla en su centro curativo y hacerla portable.

#### **5.2.4. El amuleto**

El rito curativo no termina en sí, pero se cierra con la entrega, la búsqueda, la adquisición o el merecimiento de un objeto o un ente protector. La protección que se pone o se da no sólo será de tipo material: un cuarzo, una esencia, plumas, una flor o ciertas flores, un colige metálico con algún símbolo, etc. Puede ser de tipo espiritual, lo que acerca este asunto a la tradición del tonal y del animal compañero. La protección puede sellarse o ir acompañada de un ser protector que puede ser un animal, una fuerza natural o un aliado espiritual temporales. A diferencia del tonal que acompaña a la persona hasta que ésta muera, hay fuerzas que se plantan por periodos de curación o para misiones especiales. El aliado puede ser anterior o actual (de distintas épocas y culturas). Como dejo dicho hace medio siglo

---

<sup>21</sup> Beltrán Aguirre, *Medicina y magia. . .*, op cit., p. 206.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 185.

Aguirre Beltrán, la palabra “amuleto” es de origen español, y era la forma en que nombraban:

[...] a los objetos escudantes, y en la Colonia tienen una gran variedad en cuanto a la sustancia que los integra, a su uso en la prevención general o específica de enfermedades y accidentes, a su aplicación personal, familiar o comunal contra las acechanzas y en lo que concierne a la condición pasiva o activa de que son dotados para proteger y fortalecer.<sup>23</sup>

Con respecto al amuleto material se piensa que su efectividad depende de la carga calendárica de cada persona. Se podrían establecer pronósticos y estructuras defensivas más completas y efectivas si se considerara el día de nacimiento con su signo y su numeral, la veintena y el tipo y número de año, pero como no todos manejan esa información y las personas no saben su carga calendárica, entonces se recurre a sistemas más generales. Para cortar o protegerse de cualquier brujería se sugiere portar el cuarzo blanco (varones), cuarzo rosa y morado (mujeres); llevarlo en la ropa, bolsa, mochila u otro depósito de objetos personales que se use diariamente, que no esté a la vista porque se advierte la protección y suelen perderse con más frecuencia. Tanto brujos como médicos tradicionales y danzantes portan en sus morrales de curación hongos secos, peyote, pipilzintli, toloache u ololiuhqui, y como señalaba Aguirre Beltrán, portar dentro de sus pertenencias algunas de las plantas sagradas o más poderosas del repertorio indígena servía como protección o para rechazar el daño, ya que equivaldría a llevar consigo “[...] un trozo de materia sacra”,<sup>24</sup> colgado del cuello o escondido en la faja, hace el papel de repelente de fuerzas malignas. Dignos competidores de las plantas, hongos y cactus alucinógenos son el estafiate y el tabaco, muy socorridos en la medicina tradicional tanto en el nivel de protección como en el del proceso curativo. Y por último y de igual importancia por su fuerza protectora, curativa y purificadora es el copal, que el mismo Aguirre Beltrán describió así: “Iguales propiedades asignan al copal, cuyo nombre místico *iztacteteo*, -dioses blancos- deriva de la equivalencia existente entre el humo que produce su combustión y las nubes bienhechoras”.<sup>25</sup> Algunos años después de la obra emblemática sobre el tema de Aguirre Beltrán vendría el trabajo de Marcel Mauss sobre los maorí, quien considera que la base subyacente de ese tipo de sociedad, “[...] es la reciprocidad que está asociada a la creencia

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 201 – 202.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>25</sup> *Ibid.*

de que un artículo que es producido e intercambiado, contiene la fuerza vital (hau) de la persona y los objetos de la naturaleza de que el artículo proviene”.<sup>26</sup> Esta observación de M. Mauss rescatada por Taussig nos permite suponer que los objetos manufacturados por algún artesano para el trueque o para su venta, llevan algo del espíritu del humano que los forjó; el caso del amuleto es similar, aunque con el añadido de que lleva la intención de proteger.

Para mantener la estabilidad física y espiritual, así como la energía diaria, se usa la obsidiana negra cargada en el cenit solar, en luna llena o en jornadas y círculos de danza. Para protegerse de todas las enfermedades y de todos los tipos de muerte no hay nada como el jade que puede portarse en muñecas o en cuello. Aunque se recomienda el uso de correas, pulseras o cintas rojas para niños y jóvenes, ya sea de algodón, coral u otras piedras coloradas o rojizas, la mayoría de las pulseras coloridas juegan el papel de protección en tanto cada persona limpie ante su altar su protección y se la coloque sin ayuda de otras personas en cada ocasión que la porte. Se piensa que determinados tipos de amuletos, sobre todo piedras como el cuarzo, el jade y la piedra verde, así como algunas pulseras y collares elaborados con hilos de colores o las que tienen figuras y símbolos vistosos, como las que elaboran nahuas, totonacos, huicholes, purépechas, amuzgos, tarahumaras y otros pueblos originarios, pueden interferir o conducir algunos actos reales, así como la actividad onírica. Por lo tanto, no sólo juegan el papel de protección sino que constituyen un complemento estético, ritual, social, defensivo y una protección y guía en el mundo de los sueños.

En Milpa Alta algunos nahuales consideran que las protecciones y los aliados protectores o complementos espirituales también sirven para atraer, contener o alejar fuerzas sin que nos percatemos de ello, o en un nivel que no es el de la conciencia ni el de la razón. Para percibir y recordar alguna relación o lo que sucede en ese nivel sirven las sustancias psicotrópicas, pero ciertos aspectos no pueden ser captados por los humanos, por lo que su cometido es más bien espiritual o de las entidades anímicas que no gozan de discurso. En el terreno de las sensaciones, los impulsos energéticos y los espíritus, las capacidades humanas todavía están limitadas o están muy cortas, así que el nahual sólo

---

<sup>26</sup> Marcel Mauss en *The Gift*, *apud* Victor Taussig, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1993, p. 49.

intenta mandar cierto tipo de mensajes y establecer ciertas relaciones a través de los colores, las formas y los tipos de amuletos, la mística, la escenografía del rito y la conducción de los sueños.

Por ser del tipo de amuletos más utilizados en las regiones contempladas aquí y dado que comparto la experiencia del antropólogo Aguirre Beltrán, no está de más agregar que la mística ha prevalecido en los amuletos que son elaborados con:

[...] la materia orgánica animal –fragmentos de hueso, piel, cordón umbilical, pares o sangre- en los que se muestra evidente la intención de utilizar la fuerza vital que el pensamiento mágico considera contenida en esa materia.<sup>27</sup>

A su lista podríamos agregar los colmillos, los trozos completos de piel como manteles de mesas de altares o los cuerpos enteros de aves disecadas como protectores de cuartos de curación y como guías en los sueños. Los polvos de huesos para embrujos o hechizos del trance de las personas o para acelerar la muerte. En el México precolombino se utilizó el cuerpo del colibrí y de los humanos, el brazo izquierdo se utilizaba para ciertas brujerías. También, Aguirre Beltrán agrega el dato de las personas y los brujos que solían guardar huesos del cuerpo o cráneos y colocarlos en su altar familiar o usarlos como protección.

Para finalizar, sólo queda decir que no es recomendable cambiar con frecuencia o definitivamente el amuleto. Hay que aguardar hasta que se desgaste o se rompa. Se dejara de usar o portar hasta que la persona considere que ya no requiere la protección, aunque hay que reconocer que en la actualidad, durante la mayor parte de la existencia son necesarios ambas protecciones: las materiales y las espirituales.

### **5.3. El cuerpo humano y sus entidades anímicas**

Lo que pretendo hacer aquí es un cuadro comparativo y una ampliación de los centros anímicos que se han establecido en la antropología contemporánea, para hacer una aportación concreta con base en los hallazgos etnográficos en las regiones interculturales elegidas, en donde se presentan algunas variantes, así como ciertas concepciones que hacen más amplio el complejo anímico. No sólo es el asunto particular del nahual el que amplía el ámbito de las entidades anímicas, sino las mismas culturas indígenas con sus propias

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 204.

concepciones sobre el cuerpo, la salud y la alteración a partir de sus conocimientos sobre las propiedades de la flora local, las plantas curativas y psicotrópicas, y el ritual.

**Cuadro comparativo de las entidades, partes y flujos anímicos**

<i>De la cosmovisión<sup>28</sup></i>	<i>De la nahualidad<sup>29</sup></i>	<i>Del libro egipcio de los muertos: el hombre total<sup>30</sup></i>
<i>Eltapachtli</i> – Hígado	<i>Iman</i> - ánima, ombligo posterior	<i>Khat</i> /Cuerpo natural
<i>Ehecatl</i> o <i>ihiyotl</i> - soplo o espíritu, aliento de vida	<i>Eltapachtli</i> – hígado/valentía/ánimo	<i>Sahu</i> /Cuerpo espiritual
<i>Nahual</i> – fuerza natural o animal en que se transforma	<i>Eztli</i> – sangre/alma	Un corazón
<i>Tonal</i> – animal compañero	<i>Ihiyotl</i> – aliento de vida	<i>Ka</i> / Un doble
<i>Yolia</i> – ánima o alma	<i>In yolotl in ixtli</i> - corazón y rostro, la personalidad	<i>Ba</i> /Un alma
	<i>Cuayolotli</i> – cerebro. <i>Cuatextli</i> – seso, entendimiento	<i>Khaibit</i> /Una sombra
	<i>Nahualli</i> – espíritu y animal personal	<i>Khu</i> /Una envoltura etérea intangible o espíritu
	<i>Omimeh</i> – sistema óseo	<i>Sekhem</i> /Una forma o poder
	<i>Xictli</i> – centro, fuente de energía, voluntad	<i>Ren</i> /Un nombre
	<i>Tonalli</i> – cuerpo y serpiente, temperatura	
	<i>Yollotl</i> – corazón, la vitalidad	

Como dice Wallis Budge sobre “el hombre total” de los egipcios y sus partes, físicas y anímicas: “[...] todos ellos estaban indisolublemente unidos, y el bienestar de cualquiera de ellos influía en el bienestar de todos los demás”.<sup>31</sup> En muchas culturas indígenas se considera el corazón como un órgano clave o sostén principal de las entidades anímicas, incluso algunas denominaciones se derivan de su raíz o la comparten: *yolia* (alma), *yollotl* (corazón), *yoliztli* (vida o vitalidad). Aunque en el mundo precolombino no se contaba con los avances científicos de la actualidad, entre los pueblos originarios siempre se le ha

<sup>28</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA/UNAM, 1990, 334 p.

<sup>29</sup> Entidades que se manejan en la nahualidad y las que puedo agregar a partir de una propuesta propia con base en los conocimientos médicos institucionales y tradicionales.

<sup>30</sup> Wallis Budge, *El libro egipcio de los muertos. El papiro de Ani*, India, Sirio, 1895, 603 p.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 78.

reconocido una inteligencia o una intervención en aspectos racionales y emocionales. Lo cual corresponde con las interpretaciones de los científicos quienes han descubierto que el corazón funciona sensorial y sensitivamente como otro cerebro. Se puede agregar, como ha propuesto el historiador Roberto Martínez, que: “[...] la sombra como el calor y el corazón, (y tal vez el aliento) son susceptibles de condicionar el destino de la persona y los tres se encuentran distribuidos por el cuerpo”.<sup>32</sup> Está ligado también con todo el aparato circulatorio e impulsa sostenidamente el líquido vital (eztli) por todo el cuerpo. La sangre también es portadora de un alma u otra alma para algunos pueblos. Es tan importante la función de la sangre porque traslada oxígeno y alimento a las células por medio del sistema vascular, asimismo, su composición refleja la normalidad o las alteraciones funcionales de los órganos.

El ánima es referida como *iman* por los nahuales milpaltecos y la ubican en la parte posterior de la espalda baja, justo detrás del ombligo. Según éstos, es una señal de vida y suele activarse o aumentar su participación durante el sueño. El eltapachtli o hígado también suele ser identificado como entidad anímica, y no hay por qué dudarlo aún como herencia precolombina, ya que en él se ubica el ánimo en general o la valentía, ya que posee múltiples funciones cruciales para el desempeño de los organismos vertebrados, no sólo de los humanos. Entre sus principales funciones podemos destacar: síntesis y secreción de la bilis, el glucógeno y ciertas proteínas, almacenamiento de vitamina B<sub>12</sub> y de hierro y la eliminación de metabolitos tóxicos. Sin duda, tanto en el proceso alimenticio cotidiano como en el proceso de asimilación de sustancias psicotrópicas el hígado adquiere un papel central y también suele ser uno de los que más reciente los efectos o adquiere daños.

Aunque es muy raro que se le mencione como entidad anímica, el cerebro o *cuayolotli* es una entidad crucial en el desempeño natural, social y ritual de los humanos, sobre todo, porque comparte el espacio con la mayoría de los sentidos, porque procesa y coordina toda la motricidad del cuerpo, porque la información del campo visual se concentra en él y la ubicación física de éste también, lo que se enfatiza en las lecciones de los nahuales milpaltecos el cual es nombrado el águila vidente, no sólo por ubicarse en la parte superior del cuerpo y porque desde ahí se mira el entorno, sino por todas las funciones

---

<sup>32</sup> Roberto Martínez, “El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, IIH/UNAM, 2007, p. 20.

complementarias y más desarrolladas del ser humano y que cobran importancia en las tareas del tonal (cuerpo social y natural común) y del nahual: los centros de la memoria, de la percepción y del lenguaje. Al cerebro llegan las impresiones recogidas por los nervios sensitivos y sensoriales. Es una entidad que también va a resentir el uso de las sustancias psicotrópicas, las cuales suelen alterar en forma permanente ciertas regiones del sistema nervioso superior. Con él va de la mano el sistema nervioso que se conduce por todo el cuerpo a través de nervios, ganglios y centros nerviosos, de ahí que presente el cuadro de arriba como entidades, partes y flujos, ya que no todos se encuentran en el estado gaseoso (*ihiyotl*) o líquido (*eztli*), sino también en el estado de circuitos orgánicos y energéticos que se mueven o intervienen en todo el cuerpo.

Aparte, como lo ha argumentado el psicólogo Simón Brailowsky en cuanto a la herencia biogénética del cerebro, la mayoría de las sustancias psicoactivas de la naturaleza o de las comunidades bióticas en donde han coexistido los antropoides con otros seres y todo el repertorio de la diversidad de la flora, se encuentran archivadas en el cerebro, por lo que su asimilación no es del todo desconocida para el cerebro, el cual procesa e identifica a la vez, lo que va a condicionar el comportamiento o va a regular el conjunto de alteraciones y percepciones que resultan de la invasión casual de sustancias potentes como la mezcalina o la psilocibina, contenida en hongos y peyote. Las sustancias psicoactivas generan estados que impactan y alteran los principales órganos receptores de acuerdo a la forma de consumo, si es inhalado o ingerido, pero se puede agregar en general como señalan los nahuales, que el cuerpo en su totalidad va a sentir el efecto y sus resultados serán psicosomáticos, es decir, influirá en el cuerpo, en la mente, en el hígado, en el sistema nervioso y por supuesto, en lo que captan o perciben los sentidos.

Aunque tampoco ha sido considerado una entidad o un centro anímico, el ombligo es mencionado por los nahuales milpaltecos como de mayor importancia que la mayoría y también es referido por varios pueblos originarios como una parte especial. El *xictli* es núcleo principal para los nahuales porque ahí se encontraba conectado el ducto por el que nos desarrollamos en el cuerpo de nuestra madre y es por el que respiramos hasta que nacemos. Los milpaltecos dicen que *yollotl* o vitalidad se ubica físicamente en el ombligo y no en el corazón, o no es el principal o el único lugar el corazón. Aunque su valor y función precisamente es anímica y espiritual, porque se ubica en el centro del cuerpo, en términos

fisiológicos es nuestro equilibrio y es el lugar en donde se concentra la mayor fuerza corporal y de vida: la voluntad del ser. Para que cada tonal encuentre su equilibrio y su nahual se tiene que cerrar-curar el ombligo, mediante un ritual especial, lo veremos a detalle en el capítulo 6. La mayoría de las personas que se dedican a las disciplinas físicas, artísticas y deportivas que dependen de un mayor equilibrio, desgaste, velocidad, coraje y resistencia reconocen en el abdomen, el principal centro de poder corporal y dedican un alto porcentaje de sus rutinas a fortalecer dicha región. Desde las carreras de fondo, el boxeo, los deportes extremos, hasta las danzas y bailes más complejos, requieren una dedicación en el área central del cuerpo. Cuando hablan de la mujer, los nahuales incluyen un centro anímico más al *xictli* y a su contraparte el *iman*, le agregan el *imantli*, porque son ellas las portadoras del aparato reproductor humano y su órgano requiere algo más que un conjunto de tejidos y partes funcionales; requiere un centro anímico, que está constituido por tres círculos de energía que se nombran en conjunto: *temachxictiliztli*.

Con respecto a la entidad *nahualli*, no coincido con Roberto Martínez en que todas las entidades anímicas pueden “ubicarse en el corazón y en todo el cuerpo”, aunque sí en que “[...] todas ellas pueden servir como vinculo con el *nahualli*”.<sup>33</sup> Como he registrado con los nahuales milpaltecos y serranos, el nahual en tanto espíritu o fuerza consciente se hace presente en todo el cuerpo y por lo general se carga a la izquierda o se le ubica ahí porque en esa parte del cuerpo se desempeñan las entidades que no dependen del desempeño físico de los demás órganos o que mantienen cierta autonomía, como es la respiración (*ihiyotl*) y la sangre (*eztli*). Aunque también parece un asunto de tipo bio-energético y un asunto del ser total que consideraron los egipcios con todas sus partes, ya que lo que trato de destacar aquí es que las alteraciones anímicas conseguidas a través de la vigilia, el rito curativo y la aplicación de sustancias psicotrópicas, no dividen al cuerpo o se concentran en algún centro anímico. Dependiendo del tipo de sustancia y de la cantidad, los efectos pueden concentrarse en ciertas partes u órganos del cuerpo, más sin embargo, son la mayoría de entidades, unas más otras menos, las que se ven involucradas, lo que nos permite suponer que la alteración será más total que parcial, sobre todo si los practicantes se mantienen de pie, dirigen o participan activamente en un rito grupal, en una peregrinación, en un proceso de iniciación o en una acción inesperada que implique cambios bruscos, confrontación o

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

desintoxicación. De cualquier forma el punto está en que la mayor parte de las funciones del cuerpo están activas, no las ponemos a descansar o las detenemos aunque las ignoremos, por lo que los resultados pueden ser sorprendidos y llegan a producir malestar, vómito, náuseas, diarrea, paranoia, carcajadas, desmayos, demencia, violencia, aislamiento, etc., de ahí que se diga que se requiere un guía o al menos una fuerte conciencia del propio ser y una recapitulación constante o memoria de sí mismo. Los casos extremos dado el poder acumulado, la pasión desbordada y la tentación de ser parte de la realidad exterior, son, entre otros: el autosacrificio o el suicidio. Algunos personajes se arrojan al fuego, otros se arrojan en las cascadas y otros a los precipicios, o se ahogan en los cuerpos profundos de agua, o agreden a otros hasta matarlos o son ultimados primero si no logran coordinar sus esfuerzos y sus movimientos. Anécdotas de este tipo abundan entre los huicholes, los mazatecos, los matlatzincas, los nahuas y los tarahumaras, tratándose de las personas tanto mestizas como indígenas que se exceden en el consumo de hongos, *ololiuhqui* o peyote.

Con respecto a una de las entidades más recurrentes desde el México precolombino como los es el *ihiyotl* (aliento de vida), también nombrado *ehecatl* (viento o soplo), es importante comentar que su condición no sólo se supedita al aire que entra y sale del cuerpo, o que permanece en él para asegurar nuestra existencia por medio de la obtención constante del oxígeno que nos proporciona el ambiente. El *ihiyotl* tiene cabida en el cuerpo humano principalmente a través de un proceso conocido como respiración, que en nuestro caso es de tipo pulmonar y depende de dos órganos nombrados de igual manera, pero por ser casi idénticos y encontrarse de cada lado al interior del pecho, se nombran pulmón izquierdo y pulmón derecho, una dualidad que no es ninguna casualidad y que la veremos particularmente en el capítulo etnográfico de Milpa Alta. Los nahuales milpaltecos le asignan el nombre de colibrí izquierdo y derecho, respectivamente, y tanto en su forma como en su color se habla de ellos como un par de bellas aves que reciben el aire y lo procesan, lo alteran y lo devuelven, para seguir el mismo procedimiento de por vida, así como el corazón y la sangre, circulando dentro de su propio sistema y dentro de la sangre mientras la persona viva. Por otra parte, es curioso que dicho concepto también se haya utilizado como primer nombre del creador mesoamericano por excelencia: *Ehecatl Quetzalcoatl* (“El viento regenerador” o su participación en calidad de “Aliento del gemelo precioso”), y que también se haya considerado una de las manifestaciones de la principal

fuerza creadora del cosmos y de todo lo que hay en el mundo natural: *In yoalli in ehecatl* (viento y noche), interpretado comúnmente como intangible e invisible. La clave de la entidad *ihiyotl* está en que es un elemento del que dependemos para vivir como la mayoría de las especies de la flora y fauna, incluida la acuática y, en que es una forma de mantenernos interconectados con el ambiente exterior, al grado de que cualquier modificación negativa que pueda afectar la respiración puede ser advertida por el sentido del olfato y estimular nuestro instinto de sobrevivencia.

Por último, debo decir que una de las conclusiones de Roberto Martínez en su interesante artículo sobre las entidades anímicas mesoamericanas es que éstas pueden clasificarse en cuatro ramas principales: “[...] almas-corazón, almas-aliento, almas-sombra y almas-calóricas”.<sup>34</sup> Dos asuntos son fundamentales en la cuestión del cuerpo humano y sus entidades anímicas, los cuales no son tratados con frecuencia en la etnología, aunque sí en la medicina tradicional y se ha vuelto por mucho uno de sus campos terapéuticos: el primero, es de la temperatura del cuerpo y el segundo, el del sistema óseo. Roberto Martínez menciona las “almas calóricas”, no así la estructura ósea y la médula que se encuentran en la columna vertebral y que están interconectadas con todas las funciones y áreas del cuerpo, desde la cabeza hasta los pies. El asunto de la temperatura es el más controvertido porque constituye una entidad invisible y sólo perceptible para los otros mediante el tacto. El asunto de la temperatura también tiene amplia relación con los tipos de curación, en donde se conciben las enfermedades de acuerdo a su origen, ya sea frío o caliente, a partir del cual se determina el tratamiento, enfriando o calentando al cuerpo, con bebidas o alimentos calientes, o con baños y ungüentos fríos según el caso. Cualquier variación a la baja o a la alta nos pone en peligro de muerte. Si la temperatura baja, es decir, si nos enfriamos podemos congelarnos o paralizarnos y morir; si nos calentamos se atrofia nuestro sistema nervioso, nuestro cerebro, las meninges y podemos sufrir daños irreversibles, o llegar al estado de coma o a la muerte. Parece una de las formas más increíbles, absurdas o simplonas de fallecer, pero en zonas de alta marginación suele ser una forma de muerte común entre la población infantil. En cuanto al sistema óseo, es una de las áreas de mayor dedicación entre los médicos tradicionales, abundan los hueseros. Les roban cámara y acción a los ortopedistas y quiroprácticos, tanto en el ámbito urbano como

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 22.

en el rural y en el serrano. Aunque no es considerado una entidad anímica, debería ponerse a discusión su importancia y su papel, en el entendido de que constituye el eje del neuroesqueleto de todos los animales vertebrados. Está situado en la línea media dorsal del cuerpo y formado por decenas de vértebras que protegen (conducto raquídeo) la región del sistema nervioso central, desde el orificio occipital hasta la segunda vértebra lumbar.

Por su disposición en el cuerpo humano y su contenido, el esqueleto en general y la columna vertebral en particular, no pueden ser desdeñados ni en la antropología cultural y médica ni en las tradiciones de nahuales. Dicho armazón juega un papel crucial porque con base en él se conserva una estructura y la mayoría de las posibilidades psicosomáticas del cuerpo. Como lo planteé en el asunto del transformismo, el esqueleto humano por su dureza y su complejidad constituye el principal reto o la mayor oposición para ejercer el nahual animal o el nahual fuerza, porque en muchos casos la interpretación y la suposición se acentúan en la muerte, o sea, que sólo dicha opción es plausible si partimos de la entidad menos maleable del cuerpo.<sup>35</sup> Pero si reparamos en que los especialistas rituales y de las entidades anímicas hallaron desde tiempos remotos las técnicas suficientes para alterar el cuerpo desde su raíz o en su totalidad, se obtiene como resultado hombres o mujeres ave, reptil, felino o cánido, etc. Es una de las más altas motivaciones de los nahuales, como lo es de los chamanes siberianos y amazónicos. También podemos apoyarnos en la teoría de la

---

<sup>35</sup> No he encontrado estudios que hablen del papel de los huesos como materia humana de la muerte o como componente físico que representa nuestro pase o boleto a la muerte. Al respecto dialogué con uno de los pocos especialistas con que cuenta el país sobre el tema, que aunque no es mexicano, es uno de los colegas más sobresalientes o sabios en esto y ha combinado su formación con el estudio de los muertos actuales y terminales, haciendo su trabajo de campo en los hospitales, viendo cómo se comporta la muerte de cada enfermo y aprendiendo sobre de la sintomatología de la muerte, entre pacientes que avanzan hacia ella y tanatólogos que los apoyan para comprender y aceptar su propia muerte. Para el muy testarudo y perceptivo Patrick Johansson el esqueleto o su resumen (el cráneo) “no sólo es el principal símbolo de muerte entre los antiguos mexicanos”, aunque se pueda inferir de la imagen de lo que queda del cuerpo cuando la materia se descompone o cuando los huesos se descarnan. Nuestro esqueleto “es la materia de la muerte”, es él el que nos lleva de regreso, “sobre los huesos tuvo que sangrar su miembro *Quetzalcoatl*”, ofrendarles su líquido vital para revivirlos, aunque como ya lo señalé antes, los huesos pertenecían a los humanos de otra era, pero el punto a profundizar estriba en que el esqueleto es el que lleva impreso el mal cuando nuestra muerte es por enfermedad o de origen congénito. En términos naturales y temporales de por sí lo es, porque es lo que queda y es de lo único que podemos valernos en términos clínicos cuando no hay pelo, dientes u otros restos. El rango de duración de los humanos es de 100 años, menos o más de acuerdo al tipo de vida, a la calidad de la alimentación, así como al proceso de salud-enfermedad, pero en general ese es el rango aceptado. Sea más o menos, según P. Johansson, nuestra duración ya está escrita en nuestro sistema óseo, tanto nuestra especie como cada individuo en cada época. Si queremos incidir en nuestra longevidad tendremos que negociar con nuestro esqueleto, o con nuestro modo de muerte. Quizás por eso los nahuales dicen que se conoce al nahual para aprehender la muerte individual, para descifrar ciertos aspectos o formas que va tomando nuestra muerte mientras vivimos, de manera que cada merecido pueda anticiparse y conseguir más etapas de vida. Entrevista con motivo del ejercicio de Historia Oral del SUA/Historia, de la FFyL/UNAM, en el IHH-2001.

adaptación natural o en un pseudo-transformismo, en donde algunas partes del humano sufren menores modificaciones, mientras las menos complejas y superficiales se deforman o permiten una mayor transformación. Esto en el sentido que se concibe desde la fenomenología, explícita en la narrativa indígena sobre nahuales, que refiere a personajes de aspecto grotesco, tosco o deforme, que aparecen solos o en grupos, de noche, y son vistos por muchos testigos o también permanecen ocultos. Así, lo que me propongo señalar, es que por mínima o mayor que pueda ser la capacidad transfigurativa del humano por la vía de su nahual, no lo podría conseguir al margen de su estructura ósea, de sus sistemas y órganos involucrados o afectados, así como de sus principales entidades anímicas: el *yollotl*, el *xictli* y el *ihiyotl*. Algo tendría que pasar y en algún nivel se tendrían que deformar para ser algo distinto a lo que se es como humano, así sea ave o animal terrestre, fuego o rayo, animal pequeño o grande, con más o menos peso, implicaría un movimiento cuántico físico, celular, neuronal y espiritual fuera de lo normal. Aunque para los que lo han aprendido y lo practican, vivir con o en su nahual no es más que una forma más de merecer en ésta vida.

## CAPITULO 6

### EL CONTEXTO INTERCULTURAL DE MILPA ALTA, D.F.

#### “LA DOBLE VIDA DE JUNTO”

En este primer capítulo etnográfico expondré las principales raíces u orígenes del modo de vida y del conocimiento de los nahuales, así como algunos ejemplos concretos de su pensamiento y su forma de enseñar la nahualidad<sup>1</sup> en Milpa Alta. Son tres obras principales las que me permitieron reconstruir el contexto cultural nahua-mestizo, en donde se manifiestan tanto en la memoria escrita como en la tradición oral una identidad autóctona y un conocimiento ancestral que caracteriza la continuidad de la cultura nahua, a través de ciertas reivindicaciones que son cruciales en la mayoría de los contextos históricos: el territorio original, el recuerdo de los antepasados, la defensa de las costumbres, la oralidad y el pensamiento en náhuatl. Estos elementos han sido fundamentales para que las prácticas nahualistas surcaran los tiempos de la conquista, la colonia, la modernidad y llegaran hasta nuestros días. Aunque en dichas fuentes que en breve utilizaré no se habla de nahualidad, sí nos permiten deducir un contexto intercultural de conservación en donde los sabios, los nahuales y el pueblo podían heredar, enterarse, ser testigos o incluso aprender, distintas tradiciones, tanto aquellas que reunían las distintas concepciones religiosas, como las que trataran de las entidades anímicas, del uso de psicotrópicos, de la relación con las fuerzas naturales y con las entidades y animales del monte.

En los tres casos llegan a ser de vital importancia, aunque con distintas fuentes y en distintas décadas del siglo XX, los documentos históricos que se han conservado por los propios nahuas de Milpa Alta, ya que la escritura como lo ha señalado Martin Lienhard: “sentida primero como un trauma, se usa ahora, quizás algo eufóricamente, como un arma contra los opresores, como un medio para hablarles de igual a igual”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En este capítulo utilizaré con frecuencia esta categoría que tiene vigencia entre los nahuas y los nahuales milpaltecos, que refiere en general la tradición de dichos personajes y en particular el quehacer o las prácticas rituales y anímicas de algunos nahuales.

<sup>2</sup> Martin Lienhard, *La voz y su huella*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 2003, p. 89.

## 6.1. Fuentes y oralidad acerca de los nahuas de Milpa Alta

El primer texto que voy a tratar es de índole histórico-geográfico, para ubicar físicamente a los nahuas milpaltecos y concentrarnos en su entorno ecológico. En la monografía que realizó Alfonso Reyes Hernández en 1970, por encargo del Departamento del Distrito Federal, de entrada nos recuerda que Milpa Alta fue llamada anteriormente “La Provincia de México”,<sup>3</sup> ya que conservó su tipo campesino y montañés. Este autor señala que desde 1429 se le llamó *Malacachtepec Momochco* (lugar rodeado de cerros). Por tradición oral y en título paleográfico de propiedad comunal desde 1529 se le conoció también como Milpas de Xochimilco, Milpan, La Asunción Milpa Alta y como actualmente se denomina en castellano: Milpa Alta.

En 1929 contaba ya con once cuadras de largo y siete de ancho, lo cual puede consultarse en un documento que conserva el historiador local Francisco Chavira Olivos.<sup>4</sup> Milpa Alta con sus nueve pueblos originarios y sus cuatro agregados, se encuentra en la serranía del Ajusco y ocupa el 18 % del territorio del Distrito Federal, dato importantísimo, tomando en cuenta que es vecina de otras delegaciones rurales con importantes reservas de bosques, montañas o lagos como Tlahuac, Xochimilco y Tlalpan.

Los primeros pobladores de la región fueron familias chichimecas que se establecen cerca del manantial de Acopilco. Desde 1117 llegan migraciones de la “gente roja”, que se dedicaba a recorrer el territorio y a vivir de la cacería. Los primeros pobladores de las tierras momochcas no son considerados bárbaros, incultos o gente ociosa, se les considera dentro de otro modelo civilizatorio, incluso “poseedores de saberes ancestrales con mucho valor y sentido dentro de la nahualidad”.<sup>5</sup> Según la *Crónica Mexicayotl*, 133 años después, aproximadamente hacia 1250, el líder chichimeca *Xolotl* que se había establecido al Norte de la Cuenca de *Anahuac*, en *Tenayocan*, permite la dispersión de sus pueblos alrededor de los lagos, por lo que llegan grupos más numerosos al territorio de Milpa Alta. Dichas tribus frenan su marcha al llegar a la serranía oriental de Milpan ya conocida como *Tecpantecamecatl*, y son nombradas generalizadamente chichimecas por su forma peculiar de vivir y supongo también, por ser reconocidos como descendientes de *Xolotl*. Entre

---

<sup>3</sup> Alfonso Reyes Hernández, *Milpa Alta. Monografía*, México, Departamento del Distrito Federal, 1970, 147 p.: 15.

<sup>4</sup> *Apud ibid.*

<sup>5</sup> Nahual Andrés, Tecomitl, Milpa Alta (Comunicación personal: 1999).

Amecameca y el Ajusco abundó la fauna (hasta 1970 constata Alfonso Reyes: “ocelotes, tigrillos, venados, coyotes y víboras de cascabel”)<sup>6</sup> y junto a las riberas y en los lagos de Chalco y Xochimilco abundaron también las aves y los peces, así que toda la región sin duda era idónea para subsistir. Se fabricarían las primeras casas con materiales perecederos y en los mismos años iniciaría la agricultura, lo que realmente justificaría el histórico nombre de Milpa Alta.

Como destaca el mismo Alfonso Reyes, en la parte sureste de Milpa Alta abundaban todavía: “los bosques mixtos poblados de cedros, madroños, oyameles, ocotes y encinos”,<sup>7</sup> lo que hace suponer un lugar repleto de bosques en tiempos precolombinos. Con respecto a los lugares especiales y los caminos, el mismo autor menciona que el *Teuhtli* (volcán extinto al pie de Milpan), “[. . .] fue escogido por los xochimilca y los habitantes de *Malacachtepetl* como centro ceremonial”.<sup>8</sup> Los jefes guerreros mexica designados en la zona para resguardar la frontera de la Triple Federación, fueron: primero *Hueyitlahuilanque*, y luego su sucesor *Hueyitlahuilli*, ambos personajes preservados por tradición oral. Así mismo, el viejo camino de *Texcoli-Moyotepec*, que comunica las planicies de *Atocpan* y las del Norte del *Teuhtli*, fue la principal vía para acceder a los puertos del Lago de Xochimilco. Hasta aquí dejaremos la parte histórico-geográfica y más adelante retomaré el aporte que esto tiene para la vida de los nahuales, tanto en su originalidad natural como en su permanencia cultural.

El siguiente texto pertenece a Iván Gomezcesar Hernández, quien en “La palabra de los antiguos [. . .]”,<sup>9</sup> coincide en que los pobladores originales de la región descienden de una migración chichimeca, los cuales fundaron los pueblos actuales. Desde aquellos años, entre 1150 y 1250 d.C., quedaría delimitado el territorio que llevaría el nombre de *Malacachtepec Momozco*. Por lo menos 150 años después (1400) serían sometidos e incorporados a la Federación de Anáhuac bajo el mando de *Hueyitlahuilanque*. Como dato extra al estudio monográfico de Alfonso Reyes, encontramos que el sucesor de aquel

---

<sup>6</sup> Reyes H., Alfonso, Milpa Alta. . ., *op. cit.*, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>9</sup> Iván Gomezcesar Hernández, “La palabra de los antiguos. Territorio y Memoria histórica en Milpa Alta”, pp. 55-83, en *XXII Jornadas Históricas de Occidente, Cambios de Siglo, cambios de signo*, Michoacán, CERM-Lázaro Cárdenas A.C., 2002, 236 p.

mexica (sin coincidir en tiempo, es decir, faltaría algún sustituto o el primer mexica impuesto sería de 1450 d.C.), fue *Hueyitlahuilli*, cuando la caída de México-Tenochtitlan, quien se sometió a los españoles con la única y crucial condición “[...] de que fuera respetado el territorio original”.<sup>10</sup>

En 1528, los franciscanos y los enviados de la Corona bautizan a los principales de los nueve pueblos, los cuales son refundados y reconocidos por las autoridades coloniales. Gomezcézar resalta que cuando pregunta a la gente sobre las noticias en torno a la historia antigua, la respuesta común es que se trata de “tradicción oral”.<sup>11</sup> Ciertos personajes, tanto cronistas e historiadores locales como interesados, comienzan a definir las características centrales de la historia fundacional de Milpa Alta, hay una labor historizante en estos pueblos. Muestra un carácter de obra colectiva y continua. Destaca Gomezcézar que: “La elaboración y la difusión recaen en líderes e intelectuales profundamente comprometidos con su entorno comunitario”.<sup>12</sup>

A partir de aquí juegan un papel fundamental los Títulos primordiales, en donde se destacan dos aspectos que permean la identidad y la conciencia histórica de los milpaltecos: la delimitación precisa del territorio y el mandato de defenderlo. Lo que se expresó en estos documentos históricos también se constató como tradición oral, cuando en 1991, doña Estéfana Miranda (San Lorenzo Tlacoyucan), con 104 años de edad, le narró a Gomezcézar que los antiguos habían dejado dicho que esas tierras eran suyas, que las defendieran y que eran de los nueve pueblos, con los cuales ya se había conformado una Confederación de los 9 pueblos originarios.<sup>13</sup>

### *6.1.1. Encontronazos y sinsabores ante los mestizos*

En el proceso histórico de la Revolución de 1910 a 1917 Milpa Alta fue golpeada porque de por sí se había destacado como defensora de sus tierras, lo que la acercaría a los zapatistas, quienes eligen uno de sus pueblos (San Pablo *Oztotepec*) para formalizar el Plan de Ayala, lo que los volvería incómodos para las administraciones federales. Así, para no ser la

---

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 56.

<sup>11</sup>*Ibidem.*

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 62.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 65.

excepción, sus pueblos fueron arrasados y quemados, su población huyó para Morelos y se dice que sólo un 40% de sus habitantes indígenas volvieron a Milpa Alta.

Más tarde, hacia los años 70 del siglo XX, se fundó la Papelera de “Peña Pobre”, lo que constituyó por más de una década una seria amenaza para su territorio y sus bosques, los cuales, junto con los de Tlalpan y Xochimilco, fueron devastados por miles de hectáreas, lo que los condujo a organizarse involucrando a más de mil milpaltenses armados con machetes, cuchillos, palos, piedras y retrocargas. Derrotaron a los talamontes y a los inversionistas eco-turísticos e inmobiliarios subsecuentes, lo que ocasionó el cierre definitivo de la papelera y el freno en el despojo de tierras comunales. Desde entonces y como siempre, los milpaltenses dejaron la lección de que los bosques de sus tierras se defienden y se conservan.

Se juzgó la pérdida de la identidad o el abandono de las costumbres nahuas, por la preferencia de los rasgos culturales y los productos de origen mestizo, pero lo que verdaderamente estaba alejando a los nahuas milpaltecos de su cultura era la pobreza, la educación hispanizante y la imposición de la cultura oficial. No obstante los problemas para mantenerse por medio de la agricultura, desde los setentas creció el milagro del nopal, lo que permitió a los milpaltecos continuar su modo de vida campesino, conservar sus tierras y apuntalar su cultura nahua. Por formar parte de la capital del país y haber mejorado las vías de comunicación, muchos milpaltecos se habrían asimilado al modo de vida o a las ocupaciones típicas de los mestizos, pero, aunque se vistieran como ellos, no dejarían de practicar, hablar y enseñar su cultura, tal y como lo expuso desde 1957 Rudolf Van Zantwijk, porque aún trabajando en la capital, al volver a sus pueblos, los milpaltenses seguirían hablando la costumbre y lo harían en náhuatl.

En “Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en el municipio de Milpa Alta”,<sup>14</sup> Rudolf V. Zantwijk hace algunas sugerencias muy inteligentes y provechosas para el caso que se presenta aquí. Primero refiere el estudio de Oscar Lewis sobre Tepoztlán y rescata el concepto del “tercer rostro”,<sup>15</sup> para lo cual es necesario conocer las dos lenguas que se hablan en los pueblos milpaltecos: el náhuatl y el castellano. Para el caso milpalteco

---

<sup>14</sup> Rudolf Van Zantwijk, “Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en el municipio de Milpa Alta, D.F.”, en *América Indígena*, vol. XVIII, no.2, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1958, pp. 90-160.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 119.

describe el rostro como enmascarado u oculto, porque percibe a la mayoría de la población como avergonzada de casi todos los aspectos autóctonos de su cultura, pero es lo que percibe el antropólogo que viene de fuera y lo interpreta como vergüenza, pero probablemente es cautela o está oculto como él mismo lo mencionó, o según mi punto de vista es algo que se guarda para quien lo entienda y lo respete, y por lo regular el probable escucha será el miembro de la comunidad o el relevo de la palabra en la tradición. Sin embargo, no se percibe una malicia en el juicio del autor, sino una simple falta de tacto en el trabajo etnográfico.

Siguiendo a Rudolf Zantwijk, encontramos que para saber el porcentaje de nahuahablantes se remite a las estadísticas del INI y encuentra que para “1940 el 64.34 %” utiliza ambas lenguas y para 1950 disminuye drásticamente al “27.29 %”, lo que deja ver, según lo que atestigua Rudolf Zantwijk, que los censos no estaban bien hechos y que gran parte de las personas no eran incluidas o no se sabía distinguir entre campesinos nahuas y campesinos mestizos, (a miles de indígenas nunca les ha interesado colaborar o responder con ese tipo de ejercicios estadísticos gubernamentales), los cuales vestían muy parecido, pero lo que vale la pena resaltar aquí es que Rudolf Zantwijk notó, en el tiempo que realizó su estudio y que intentó hablar en náhuatl con los milpaltenses, que por lo menos el “70 %” de la población era nahua-hablante. Una vez que se percató de que sí había una conservación importante de la lengua, intuyó otro tipo de supervivencias y pensó en que ya se había acercado al “tercer rostro” de Lewis, así que se propuso registrar el siguiente aspecto: “la actitud de quienes conservan tradiciones de la antigua cultura náhuatl”.<sup>16</sup> Es muy curioso que haya hablado de actitud, porque también a los nahuales milpaltecos les gusta hablar de esto.

Observa el autor que la opinión “oficial” mestiza identifica el uso del náhuatl con retraso cultural, analfabetismo y pobreza, pero una vez que se ven establecidos los contactos en esta lengua, sus posibilidades afloran y se puede escuchar la memoria de la cultura mexicana, xochimilca o incluso, chichimeca. Y desde este punto Rudolf Zantwijk se va a concentrar en la literatura náhuatl, hablada y escrita, y fue definitivo en esta empresa el hecho de que encontró en uno de los pueblos un grupo activo de jóvenes que practicaban la lengua náhuatl y en éste contexto le surgió el siguiente cuestionamiento: “¿cuál es el

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 120.

significado y el carácter de ese rostro autóctono?”<sup>17</sup> Él les reconoció a esos nahuatlaca una conciencia histórica. Entrevistó nahuas que le mencionaron al guerrero *Hueyitlahuilanqui*, a la gobernanta *Xóchitl* (heroína local) y a otros personajes de la historia como: *Nezahualcoyotl*, *Moteczuzoma Xocoyotzin*, *Cuauhtémoc* y *Zapata*. También escuchó versiones de la conquista, la cual les parecía más cercana, algo más reciente. En esto cree encontrar ciertos problemas de adaptación mental derivados del episodio de la conquista de los mexicas y los demás señoríos que pertenecían a la Federación. Tomando en cuenta que el discurso histórico ha dependido por completo de la tradición oral, Rudolf encuentra explicaciones muy defectuosas o incompletas de la historia, tanto local como de México. Pero como él mismo hace evidente, lo importante es lo que la población tiene por verdad y por qué, y menos el verdadero desarrollo de la historia, que a mi parecer puede ser más político o economicista, sin ofrecer mucho sobre las circunstancias culturales de los nahuas milpaltenses.

Por último, Rudolf Zantwijk recurrió a la poesía náhuatl que todavía se recreaba en Milpa Alta, fragmentos o párrafos que hablan sobre la muerte como algo inevitable para todos, los cuales se han escuchado en pueblos nahuas de Tlaxcala, Texcoco y el Sur de Veracruz; así mismo, conoce a varias personas que recuerdan el himno de *Huitzilopochtli*<sup>18</sup> y a otras que repiten una poesía que encuentra citada en la *Llave del náhuatl*,<sup>19</sup> de Ángel M. Garibay, la cual reproduzco a continuación:

Náhuatl	Castellano
<b>Ipanzenteltepetontli, campa xochitlmohuilana,</b>	Encima de un cerrito, por donde se arrastran las flores,

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>18</sup> *Himno de Huitzilopochtli: Huitzilopochtli*, el joven guerrero, el que obra arriba, va andando su camino. No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas: porque yo soy el que ha hecho salir al sol. El portentoso, el que habita en región de nubes: ¡uno es tu pie! El habitador de la fría región de alas: ¡se abrió tu mano! -Junto al muro de la región de ardores, se dieron plumas. El sol se difunde, se dio grito de guerra... ¡Ea, ea, oh, oh! Mi dios se llama Defensor de hombres. Oh, ya prosigue, va muy ataviado de papel, el que habita en región de ardores, en el polvo; en el polvo se resuelve en giros. -Los de *Amanita* son nuestros enemigos... ¡Ven a unirme a mí! Con combates se hace la guerra: ¡Ven a unirme a mí! Los de *Pipiltlan* son nuestros enemigos: ¡Ven a unirme a mí! Con combates se hace la guerra: ¡Ven a unirme a mí! Miguel León-Portilla, “La religión de los mexicas” pp. 85-124, en María del Carmen Valverde y Mercedes, de la Garza, comps., *Teoría e historia de las religiones, México*, FFyL/UNAM, 1998, pp. 103-104.

<sup>19</sup> Ángel María Garibay, *Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 2001, p. 206.

**oyeyazemahuizticzihuatontli,  
tlentoyolloquitilana.**

estuvo una mujercita maravillosa,  
que nuestro corazón atrae.<sup>20</sup>

### 6.1.2. *Hablan los nahuales milpaltecos a finales del siglo XX y principios del XXI*

Una vez visto en las fuentes mencionadas anteriormente parte del devenir de algunas de las raíces nahuas más relevantes para la concientización social, cultural e histórica, y la manera en que han prevalecido y son reconocidas como aspectos preponderantes de la identidad local, sólo queda decir, que dichas raíces sostienen y refuerzan en distintas etapas, los obstáculos y los grandes conflictos que estos pueblos han tenido que enfrentar para conservar su cultura. La identidad histórica prevaleció, en tanto el pueblo comprendió la importancia de conservar un legado cultural común en un territorio reconocido como propio, junto al interés de sus integrantes de forjar una historia fundacional con base en documentos y en la oralidad nahua, el cual junto con sus recursos naturales había que defender. La identidad cultural y lingüística persistió, en tanto los nahuas milpaltecos conservaron su lengua y la siguieron practicando, hasta convertirla a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI en el principal mecanismo de defensa de la tradición, porque como tantas veces lo han expresado, la palabra es la portadora de los saberes y las costumbres antiguos.<sup>21</sup> La identidad personal y social pervivió, en tanto los nahuas como otros indígenas se siguen sintiendo nahuas, se identifican con esa cultura y con el modo de vida campesino, aunque no porten el atuendo de manta o toda la vestimenta sea indígena, pero sí se siguen utilizando prendas, zapatos, sombreros, huipiles, camisas y tocados al estilo indígena de *Malacachtepec Momoxco*, algunos cotidianamente y otros esporádicamente.

Precisamente de la identificación, del arraigo local de la cultura náhuatl, se desprende un legado que ellos mismos nombran en castellano nahualidad y que como mencioné en la introducción fray Alonso de Molina presenta en náhuatl como *nahuallotl*, pero en su lengua los propios momozcas dicen: *nahuallacayotl* (nahualidad). Los aspectos que se presentaron en éste apartado son las razones y las pruebas históricas por las que diferentes tradiciones no estudiadas o apenas advertidas en los relatos de la tradición oral,

<sup>20</sup> Zantwijk R., “Supervivencias intelectuales. . .”, *op cit.*, p. 125.

<sup>21</sup> Vid Eugenio, Bermejillo y Gustavo, Esteva, comp., *Documentos de un trabajo compartido. Proyecto: Fortalecimiento de las relaciones entre los pueblos indios de México*, México, Opción S.C. y Hojarasca, 1997, 213 p.

en el imaginario colectivo o en el lenguaje popular, pueden ser observadas y profundizadas, como el de la vida y el saber de los nahuales. Una vida en el campo y en la montaña, una lengua milenaria, una conciencia de lucha y de defensa de las raíces culturales, una fuerte identidad ecológica, entre otros, son factores que favorecen la permanencia y el desarrollo de tradiciones como la nahualidad. Para este caso utilizaré no sólo la narrativa tradicional que ya ha sido recopilada en varios textos y los propios registros de tradición oral realizados en decenas de entrevistas, sino los materiales didácticos que los maestros nahuales han preparado para sus alumnos nahuas y mestizos, que al no compartir la forma de edición ni la forma de estructurar los contenidos por parte de los profesionales mestizos, han preferido realizar sus propias obras escritas en formatos más rústicos o humildes, pero no por eso menos valiosos.

Lo más importante a destacar con respecto a los elementos que se han desarrollado a lo largo de este apartado es que los nahuales –como se ha mostrado- dependen de un entorno comunitario campesino, montañés, con bosques y grandes volcanes cercanos, en los cuales pueden recrear su conocimiento y sus técnicas de naturalización de lo humano. Nada más oportuno que el propio espacio natural con que cuentan los momoxcas, un lugar más seguro, más discreto, para encontrar o conocer cada cual su nahual y dejarlo ser, tanto en el caso de los animales terrestres y aves locales, como en el de las fuerzas naturales en su faceta de tiempos. En los bosques y en los montes momoxcas abundan los parajes, las cuevas y los puntos más cargados para la transformación o para la experimentación del nahual con otras fuerzas.

La mayoría de los testimonios y fuentes primarias que voy a tratar aquí son de los años noventa y principios del siglo XXI, en que algunos brujos y nahuales abrieron su conocimiento a grupos selectos, verdaderamente interesados y respetuosos de este conocimiento, en el contexto interregional del neo-zapatismo, en donde los milpaltecos participaron activamente siendo sede para la estructuración definitiva del CNI en 1996, sede de los delegados del EZLN (San Pablo, *Oztotepec*, 1999), sede en la Marcha por la Dignidad y el Color de la Tierra (2001), etc., y así han continuado en la lucha centenaria

por la tierra, los recursos naturales de la nación, los derechos indígenas y las demás raíces del indígena y de los mestizos que reconocen y valoran igual herencia.<sup>22</sup>

En esos años se comenzó a hablar de otra manera y también a mostrar parte de lo que se había guardado, porque algunos comenzamos a preguntar sobre la nahualidad y ellos (los nahuales) decidieron expresarse ante la juventud que estaba presenciando y generando cambios profundos en las relaciones culturales, sociales y políticas. Así, en los textos de los maestros nahuales encontré cuentos sobre nahuales que son enseñanzas correspondientes a etapas concretas en la formación de la nahualidad. Métodos para conocer y despertar al nahual por medio de elaboración de máscaras, para la preparación de los sueños, para el control de las entidades anímicas, para la relación pedagógica entre humanos y animales con recursos mitológicos, etc. Pasemos ahora al conocimiento natural, corporal, social y extrasensorial de los nahuales de Milpa Alta.

## 6.2. La vida de junto

La vida de los nahuales de Milpa Alta, su nahualidad, también es nombrada por éstos “la vida de junto”<sup>23</sup> (el binomio léxico *in tloque in nahuaque*, “cerca y junto”,<sup>24</sup> tiene sentido aquí porque cualquier manifestación de humanidad también lo es de los cimientos de la vida y de las fuerzas que la crearon o *teomeh*). Dicha vida de junto consta de un doble paso ya que en la cosmopercepción de los nahuales milpaltecos todo es doble, así, el nahual viene a ser nuestro doble, un complemento del ser racional. Nuestro nahual sólo se manifiesta en un estado de conciencia superior el cual es llamado: sueños. Para conocer al nahual en esta categoría plural, sueños, es necesario acostarse en posiciones que asemejen las posturas fetales, es decir, cuando el humano está en gestación, aunque preferentemente en la etapa final o la más cercana al parto. Las posturas que adopta el ser humano dentro del vientre de la madre cuando está a punto de nacer, son posturas energéticas<sup>25</sup> especiales que marcan dos fases de existencia entre el *centli-tonal* y el *ome-nahual*. Estos dos niveles son

---

<sup>22</sup> Vid Hugo Lemus de la Mora, *Los gestos de la rebeldía. La percepción indígena del zapatismo: 1994 – 2001*, México, FFyL/UNAM, 2003, 227 p., (Tesis de Licenciatura).

<sup>23</sup> *Lección 1 (Tlamachtilli cente)*, textos inéditos de los nahuales de Milpa Alta coordinados por el nahual Andrés (1999-2000).

<sup>24</sup> Este binomio léxico se menciona en los testimonios recabados por Rudolf V. Zantwijk; cuando pregunta a un *tamatini* ¿quiénes eran los *teteo*?, le responden: “*Tloque nahuaque, Ipalnemoani*, que vive en todas partes, en la tierra y en el universo [...]”, en *Supervivencias intelectuales de la cultura. . . , op. cit.*, p. 123.

<sup>25</sup> Por energético entiéndase la energía corporal o la fuerza física que el cuerpo requiere para actuar en contextos que exigen un mayor rendimiento o un rendimiento sostenido durante largas jornadas.

considerados: “[. . .] dos formas distintas de percibir y entender la realidad y ambos quedan sellados de acuerdo a la cantidad de sangre que recibe el niño en el alumbramiento”.<sup>26</sup>

Cuando el niño nace no es posible ver su cuerpo a detalle puesto que viene bañado en sangre y líquido amniótico, sobre todo la cabeza que sale primero. Dicha sangre no es cualquier cosa, los nahuales, parteras y médicos tradicionales, saben que proporciona al recién nacido una capacidad especial de manejar su entorno visto en su totalidad de color rojo (*chichiltic*). Desde entonces o desde que cada ser nace, el color rojo o púrpura estará íntimamente relacionado con el sueño, en donde la neblina que se atraviesa para llegar a este mundo es rojiza. Una vez atravesada esta neblina, todo lo que se ve es rojo en sus distintas tonalidades.

Para iniciar el doble paso a la vida del nahual es necesario preparar el sueño o moldearlo. Sueño en náhuatl se dice *temictli* y dormir se dice *cochiztli*. La niebla que se cruza para llegar al lugar de los sueños se dice *ayahuitzin* y se cruza intentándolo dos veces, o sea, en un paso doble, que podría interpretarse como uno por el tonal (lado racional) y otro, por el nahual. Es un paso en un movimiento especial o diferente a lo normal, que se hace en un estado alterno de conciencia. Una de las técnicas que propone el nahual Andrés para asimilar el concepto del paso doble consiste en la elaboración y uso de la máscara, la cual se dice: *ontexayacatl*. Una vez que se despierta en los sueños se percibe la realidad como energía. Aquí el tonal cobra mucha importancia, de ahí que el tener un tonal en buenas condiciones sea una condición necesaria para iniciar el ensueño, que es una conducción de los sueños. En esta lógica nahualista, cuando se habla de *temictli* el color rojo va implícito, es un sueño rojo (*chichiltemictli*), para el cual: “el nahual tiene que destapar o liberar la primera fuente de energía llamada *cetiliztli* o voluntad”.<sup>27</sup> Y valga el contrasentido, para dicho destape hace falta una curación que los antiguos nahuas milpaltecos llamaron “coser el ombligo”<sup>28</sup> o remendar la pequeña concavidad que existe en el estómago y por la cual se escapa nuestra voluntad, es decir, primero hay que cerrar o tapar para luego abrir y apoyar la acción de la voluntad como conductora de sueños.

El doble paso a la vida contigua mencionado antes se refiere también -según los nahuales milpaltenses que siguieron la línea de don Pedro, a un conocimiento particular

---

<sup>26</sup> Lección 1, *op. cit.*, p. 2.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

desarrollado por los nahuales que es nombrado: *quetzaltzin*. Dicho conocimiento es obra de los *Cualcuauhtlahtiatzitzin*, quienes formaron lo que hoy se conoce como la primera escuela de soñadores. El nombre se deriva de *cuauhtla* (águilas de lo más alto) e *itta*, que corresponde al verbo “ver”. La lectura que la nahualidad hace de esto es: “las águilas videntes”. No sólo las que ven desde lo más alto como posibilidad que aporta la condición de ave, sino aquella que en los términos nahuales puede ver lo que otros no ven, tanto en el exterior como en el interior de los seres. Los nahuales han resaltado que el conocimiento *quetzaltzin* es el estudio de las formas de la cabeza, pero se especializa en las formas del rostro. Dichas formas son cruciales para determinar las características de nuestro nahual-animal. La principal técnica en este sentido consiste en trazar líneas de energía que pasan por cada una de las partes del rostro. Cuando hablan de líneas de energía se pone énfasis en las marcas que presenta un rostro, las cuales se van acentuando con la experiencia de vida y lo van caracterizando o estructurando. Es una forma de reconocer la fuerza que van adquiriendo las marcas o líneas de la cara y lo energético también se manifiesta en los gestos que produce y en la impresión que causa en los demás.

Dice el nahual Andrés que para los antiguos nahuales de Milpa Alta, todos los rostros cuentan con líneas de energía y formas que pasan por cada una de sus partes. Los humanos se van familiarizando con los rostros concretos de sus coetáneos y con los cambios que éstos van presentando conforme pasan los años. Sin duda, los cambios que el cuerpo y la piel van presentando son un marcador natural de tiempo, que va a reproducirse por medio de la elaboración de máscaras. Cada una de ellas los va a remitir a distintos tipos de recuerdos, dependiendo de las características que en cada cual se expresen. Las máscaras se establecen aquí con el objeto de ir reconociendo el animal-individual y las formas correspondientes de dirigir los sueños, pero no he encontrado relación alguna o un uso en otros contextos culturales, llámense danzas o ritos, aunque no descarto alguna oportunidad de registro en este sentido. Véase por ejemplo la correspondencia de máscaras de colores con tipos de danza para el caso Noroeste del vecino país del Norte, en la *Vía de las máscaras*, de Claude Levi-Strauss.<sup>29</sup>

El conocimiento *quetzaltzin* propone la elaboración de nueve diferentes tipos de máscaras para rememorar, remontarse y volver en igual número de niveles. Es decir, cada

---

<sup>29</sup> Claude Levi-Strauss, *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI, 1997, 211 p.

una de ellas se vuelve un instrumento de la memoria espiritual y somática, en el que va aumentando la complejidad y la capacidad del nahual. Lo importante es continuar con su elaboración individual, sin interrumpir la numeración y por ende los niveles.

### ***Quetzaltzin con máscaras***<sup>30</sup>

Niveles	Nombre en náhuatl	Interpretación
<b>Primero</b>	<i>Innetlapoltiliz</i>	“Para prepararse o amasarse”
<b>Segundo</b>	<i>Oquinnotz</i>	“Lo llamé, lo nombré; lo unté, lo embadurné”
<b>Tercero</b>	<i>Pepechtzin</i>	“La base que protege”
<b>Cuarto</b>	<i>Mexitzitzin</i>	“Hacerse luna; cara de mastuerzo”
<b>Quinto</b>	<i>Huehuentzin</i>	“De viejito o antigua”
<b>Sexto</b>	<i>Mamatiaque</i>	“Que brota o echa hojas”
<b>Séptimo</b>	<i>Nahual</i>	“Nuestro doble: animal, fuerza u otro”
<b>Octavo</b>	<i>Opochtzin</i>	“Del lado izquierdo”
<b>Noveno</b>	<i>Amaqueme</i>	“De los que visten con papel”

#### *6.2.1. Las máscaras y sus nombres activos*

La elaboración de la primera máscara supone el conocimiento previo sobre el nombre mágico y sus atribuciones, algo así como el activador verbal de la máscara en relación con el memorizador que la va a elaborar. La primera que vemos en el cuadro anterior es *Innetlapoltiliz*, a la cual le corresponde el nombre mágico *chichimecacuauhlecoatl* (máscara que sirve para juntar el águila y la serpiente como lo propusieron los antiguos habitantes de la tierra de los misterios, quienes hablaban con el espíritu de las plantas psicotrópicas y con el corazón de las piedras). Según los nahuales milpaltenses tanto el nivel como el nombre mágico de la máscara fueron aportaciones de una tradición cultural del sueño y la memoria conocida como los “labradores de cabezas”.<sup>31</sup> Es interesante esta parte y aprovecharé para relacionarla con un aspecto concreto que aporta la tradición oral

<sup>30</sup> Para las traducciones de las raíces de los conceptos y de los verbos véanse: Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, op. cit.; Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, op. cit.

<sup>31</sup> Lección 1, Nahual Andrés. . ., op. cit., p.1.

tononaca de la Sierra Norte de Puebla en alusión a sus vecinos nahuas, a quienes los consideran adoradores de cabezas de serpiente, ya que en tiempos precolombinos estos últimos tallaban cabezas de piedra con forma de serpiente y eran incrustadas en las esquinas, en los muros o en los taludes junto a las escalinatas. Aunque no sólo se esculpían cabezas, también cuerpos enteros alargados o enrollados como puede verse en la sala mexicana del MNA. Pero lo importante a destacar aquí es la pertinencia del tallado de serpientes de piedra y el nombre que todavía prevalece en tononaco para los nahuas como: “adoradores de serpientes de piedra”.<sup>32</sup>

El objeto de recapitular, es decir, soñar y recordar, hacer algo distinto o cambiar algo en sueños, a través de una máscara, es conseguir que ésta se endurezca para labrarla y crear una obra de arte. Los métodos de labranza que continúan los nahuas milpaltenses es el de los hombres-ave y mujeres-tecolote, que son grupos destacados de nahuales desde la antigüedad en la cultura tlahuica de Morelos, de la cual los nahuales momoxcas asimilaron importantes lecciones.

### **6.3. El doble paso a la vida contigua**

El águila vidente. Este conocimiento corresponde a la segunda lección de nahualidad y trata de destapar un centro de energía (*chicahuameyalli*) que ayuda a las personas a tener un estado de conciencia acrecentado de manera natural, sin necesidad de recurrir a las plantas psicotrópicas. Este lugar se destapa a través de los sueños y de ejercicios dirigidos del nahual. Señalaba el profesor Andrés, que para la realización de estos ejercicios “[. . .] es necesario elaborar máscaras para ejercitar el intento de aumentar nuestra percepción”.<sup>33</sup> Este aumento se vale de al menos tres ejercicios que ayudan a las personas a canalizar toda la energía para ver las formas de la energía del águila vidente (el cerebro).

El primer ejercicio es el *ocuillinahualcohuatzin*.<sup>34</sup> Este ejercicio se basa en el gran nahual, el cual es una condición de la energía en reposo que aún no toma la condición de fuerza, por lo mismo el gran nahual no es una fuerza como tal, se le llama así porque los antiguos, en especial los *Ohualcuauhtlahtiatzintzin* descubrieron que era un canal

---

<sup>32</sup> Comunicación personal con Jaime Nicolás (Tononaco de San Andrés *Tzicuilan, Cuetzalan*), 2010.

<sup>33</sup> *Lección 2 (Tlamachtilli ome)*, Los nahuales de Milpa Alta, 1999-2000, p. 1.

<sup>34</sup> *Ocuillinahualcohuatzin: ocuilli-nahual-cohuatl* (gusano-nahual-serpiente), una forma creativa del nahual serpiente.

inteligente de percepción, lo que hacía pensar a los humanos en un mundo fuera de su alcance. Por esto, los sabios de la antigüedad descubrieron una serie de caminos, unos en forma de líneas, otros en forma de espiral y otros con unas formas difíciles de describir, que ayudaban a concentrar la atención en el gran nahual. Entendiendo esto, y viendo las maravillas que podían atestiguar en este y otro mundo, los antepasados decidieron retomar este conocimiento y relatarlo a través de relatos especiales a los que llamaron: “cuentos para el nahual”.<sup>35</sup>

El segundo ejercicio se describe como el retorno a la vida de junto, que consiste en un doble paso especial que llega a un nivel de memorización llamado *innetlapoltiliz*, el cual corresponde a la contextualización de la primera máscara *Quetzaltzin*. Aquí el practicante debe despedirse del mundo que conoce en la vida cotidiana, es una forma de decirle adiós al mundo de todos los días. Consiste en elaborar dos máscaras: la primera se llama “*Tonaxayacatzin* (máscara del tonal)”,<sup>36</sup> y la segunda, “*nahualxayacatzin* (máscara del nahual)”.<sup>37</sup> Esta forma de recuerdo intenso no es un ejercicio de memoria del nahual, sino una rememoración que el tonal realiza con herramientas del nahual. Así, de esta manera esta etapa es una en la que el profesor, el instructor del curso o bien el nahual que está a cargo del grupo, tiene que sentar a todos sus alumnos y comentar con ellos las características de este conocimiento. Lo primero que harán es disciplinarse, esto es dejar de ingerir plantas psicotrópicas o cualquier tipo de sustancia que altere aunque sea un poco su percepción. Esta condición era mucho pedir para algunos iniciados y sus maestros, porque ingiriendo dichas plantas el éxtasis se conseguía más rápido, pero una vez superada, el tonal inicia un camino distinto, lo que es condición necesaria para poder prepararse como hombre o mujer de tradición y preparar el ser para despertar en los sueños.

¿Por qué se tiene que usar una máscara?

Según el nahual, para que los humanos se desprendan de toda su energía personal o lo que los haga sentirse ellos mismos; segundo, porque es la técnica que los antiguos descubrieron para internarse en el mundo onírico, que ellos llamaron de seis maneras: 1) *Mictli-tlan* (lugar de los sueños); 2) *Cochiz-tzinco* (lugar para dormir y del descanso); 3) *Chicahuamictla-yan* (lugar donde tomamos fuerza de nuestro gemelo); 4) *Colli-mictli-nahual-campa*

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

(lugar viejo en tiempo a donde a veces nos lleva el nahual); 5) *Matocuenmanacan* (ensurquémonos); 6) *Chichimemictlantzitzihuan* (nuestros venerados sueños en color rojo).

El tercer ejercicio es el de nuestro gran niño gemelo. Topil quiere decir: nuestro niño gemelo; cuando toma la partícula reverencial *tzin* la palabra es propiamente una palabra compuesta, *topil-tzin* (nuestro gran niño nahual). Los antiguos creían que el nahual era como un niño sabio que tenía ciertos conocimientos que nos permitirían vivir mejor. A este hecho las antiguas águilas videntes llamaron: *matocuenmanacan* (vamos a ensurcarnos o ensurquémonos o bien, insiste el nahual Andrés: “[. . .] iniciemos la sagrada caída del maíz a su venerado espacio vital el cual inicia su sabia germinación de vida y sueño”),<sup>38</sup> lo que es equiparable a la acción de sembrar.

### 6.3.1. La curación del ombligo

Se llama “conocimiento del ombligo”, en náhuatl se dice *teocuitlachicozcatl*, que quiere decir “collar de flores de oro”. Esta curación sólo la puede hacer el nahual, por lo que los nahuas suelen visitarlo en su casa para curarse. Hay que cerrar este hoyo por donde escapa toda nuestra energía, a él se debe que todo intento de cambio sea infructuoso. Una vez cerrado este hueco todo empieza a cobrar sentido y podemos pasar al siguiente punto que se llama: “la manera de preparar los sueños”.

Para sellar la enseñanza anterior algunos nahuales proponen dos ejercicios básicos: a) las conformaciones de las facciones nahual-animal-protector = *ixpantenco*, *ixtepanco*; b) las conformaciones de las facciones nahual-actitud = *ontexayacatl*. A estos ejercicios les corresponde por igual una máscara: la máscara antifaz con nariz y la máscara antifaz sin nariz. Tomando en cuenta que las máscaras fueron utilizadas en algunos rituales, danzas y ahora, en alguna fiesta o carnaval de cada barrio, es importante comentar que se advierte una cultura de la representación escénica, una teatralidad, que va a cuidar y a ocupar ciertos detalles con respecto a las partes que componen una máscara. De acuerdo a las características de la máscara y su uso ritual o festivo, el portador debe mostrar una actitud, un tipo de personalidad, asimismo, los testigos o espectadores, pueden tener una percepción y una interacción particular con él, algo que espera motivar el conocimiento *quetzaltzin*.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 2.

#### 6.4. La preparación de los sueños

En el año de 1759 el nahual Gustavo *Cocoxtli Huitzilihuitl*, en una ceremonia que se efectuó en el *Ehecatpetl* (cerro del viento), poblado de *Tecomitl*, recibió el bastón de mando de la tradición *pixahua*, heredando un conocimiento milenario el cual transmitió a lo largo de su vida. Dentro de sus enseñanzas desarrolló el tema de la “preparación de los sueños”.<sup>39</sup> Pero antes de entrar en las partes y en los detalles que el nahual Gustavo Cocoxtli legó con respecto a los sueños, abundemos en asuntos cruciales del sueño para lo cual me apoyaré en el psicólogo Simón Brailowski, quien lo considera uno de los aspectos más importantes de la vida, en tanto la tercera parte de ella nos encontramos durmiendo y soñando. “[. . .] el círculo de la vida y de la muerte se cierra cada día en un espacio temporal caprichoso: ambos fenómenos existen tanto durante el sueño como durante la vigilia”.<sup>40</sup> Este autor nos recuerda que los humanos nos encontramos naturalmente en un acto de indefensión cuando dormimos y también durante el acto sexual, y ambas cuestiones son vitales, necesarias. Si no durmiéramos, dice Simón Brailowski no podríamos hacer nada de lo que hacemos despiertos, así, la actividad onírica que es la participación consciente, aunque no siempre interferente en los sueños, depende de un estado físico en el que el cuerpo permanece en reposo y como él mismo destaca, “la inmovilidad, la adopción de posturas y mantener los ojos cerrados”, son aspectos que determinan un tipo de sueño, incluso la duración es clave en lo que el nahual milpalteco Gustavo Cocoxtli llamó: la preparación de los sueños.

Simón Brailowski señala que el principal responsable en la conducción y caracterización de los sueños es precisamente el cerebro, ya que en la primera hora y media de sueño las células cerebrales se mantienen en un proceso de lentificación o sincronización, que es la suma de voltajes por la activación de miles de unidades, pero al pasar este primer lapso de sueño la actividad cambia por completo, como sucede en un estado de vigilia: “relajación muscular, irregularidades respiratorias y cardíacas, salvas de movimientos oculares rápidos”.<sup>41</sup> La primera fase o de sincronización la llama “sueño de ondas lentas” y a la segunda “fase de MOR”. Este ciclo se repite de 3 a 5 veces durante una

---

<sup>39</sup> *Lección 3, (Tlamachtilli yei)*, Los nahuales de Milpa Alta, 1999-2000, p. 1, (Las enseñanzas del nahual Gustavo Cocoxtli Huitzilihuitl).

<sup>40</sup> Simón Brailowski, “La función del sueño”, pp. 27-33, en *Nematihuani*, Revista de Psicología de la FES-Zaragoza, México, no. 6, 1998, p. 27.

<sup>41</sup> *Ibid.*

noche y lo más importante dice S. Brailowski, es que muestra una prueba de que “[...] el sueño no es un proceso homogéneo, sino que está constituido por diversos procesos cuya generación se encuentra a cargo de estructuras cerebrales diferentes”.<sup>42</sup>

De alguna forma lo que los nahuales dijeron con respecto a las posiciones y al acontecer de los sueños tiene mucha correspondencia con lo que plantea la psicología, porque las posturas importan, así como la región cerebral que interviene con base en la duración del sueño y la repetición de la fase de MOR. Y también nos ubicaría en lo que los psicólogos se han preguntado a partir de la idea de la utilidad del sueño ante la interrogante de: “¿Para qué sirve el sueño?”.<sup>43</sup> El autor presenta al menos diez teorías que se han dedicado a responder esto y las que percibo más acordes a lo que se plantea en la nahualidad son las teorías: de la restauración, de la protección y de la estimulación endógena. La primera teoría elegida refiere la actividad onírica como un elemento de recuperación omnipresente, en donde el sueño tiene que jugar el papel de filtrador del cansancio, para que el cuerpo recupere un estado físico y mental aceptable para el individuo. Se ha descubierto, recuerda Simón Brailowski (Grupo de Oswald, Edimburgo): “que el sueño de ondas lentas favorece la activación de procesos energéticos y de síntesis de proteínas”.<sup>44</sup> La segunda teoría (de Pavlov) sugiere que el sueño puede prevenir al cuerpo del agotamiento, en lugar de servir de remedio, por lo que está completamente relacionado con procesos de inhibición interna. Y la última (Berger, Roffwarg, Hobson), que considera al sueño una estimulación interna que participa en la maduración cerebral y que también desempeña un papel de adaptación que permite responder con mayor agilidad ante posibles agresiones.

Si le reconocemos al sueño como propone Simón Brailowski “una función”<sup>45</sup> dentro del organismo en general, caemos en la cuenta de que los sueños son útiles física y mentalmente hablando, y que lo que los nahuales han propuesto con respecto a la preparación de los sueños es una forma de responder a aquella pregunta del paradigma del sueño, pero con el agregado de que los nahuales milpaltecos sabiamente proponen no sólo aprovechar los sueños, sino dirigirlos o intervenir en ellos, es decir, sí sirven y se pueden

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 29. En este texto Simón Brailowski aporta algunas definiciones de función. Una es: b) Actividad adaptativa del organismo dirigida al cumplimiento de una tarea, tanto fisiológica como psicológica.

utilizar de una forma en donde tanto el tonal como el nahual se vean favorecidos, tanto en los asuntos normales como en los más irregulares, que requieran obviamente la protección de la persona, la maduración y la recreación de los instintos.

#### 6.4.1. La preparación de los sueños en la memoria del nahual y sus facetas

1. La memoria del nahual. Se le llama así a la energía que existe fuera de nuestro cuerpo. A todo esto se le conoció como la memoria del nahual. Dicha energía que está en el mundo se concentra en determinadas regiones físicas, en los estudios culturales e históricos actuales se les ha llamado zonas arqueológicas. Los antiguos *chichimecatzintzin*, al desarrollar su videncia platicaron con el corazón de la tierra, en donde vive su nahual. Y ahí se percataron de una memoria energética en determinadas zonas a las que llamaron zonas con fuerza.
2. El sueño del nahual. El sueño que se realiza en los lugares con poder tiene la finalidad de conectarse con el núcleo de energía antes referido que se nombra la memoria del nahual. Para esto es necesario prepararse a través de ejercicios para desarrollar el: desnate de nuestro gemelo; que consiste en desarrollar una energía dual que nos permite dividirla y acrecentar nuestra percepción al 100 %.
3. El nahual del recuerdo. Los antiguos *colihuaqueque* tuvieron que establecer el lugar energético para ejercitar la preparación del sueño y lograron grandes avances. A estos distintos lugares les llamaron *colli-hua-can* (lugar donde los viejos guardan al nahual en cajas de piedra).<sup>46</sup> Así se habla de Colhuacan-Xochimilco, Colhuacan-Tlahuac, Colhuacan-Momozco y Colhuacan-Tecomitl, entre otros.
4. El nahual de piedra. Al conducir los sueños en cajas rectangulares de piedra iniciaron un proceso de petrificación del nahual. A este lo llamaron el nahual de piedra dura, el cual se logra petrificar a través de un ejercicio de sueño contemplado (meditación), que consiste en endurecer los órganos internos terminando por el corazón, para luego volver de piedra o endurecer al nahual.

---

<sup>46</sup> Las cajas de piedra pueden verse en los museos en distintos tamaños y con distintos relieves, también existen algunas *in situ*, en donde fueron encontradas en las zonas arqueológicas. Históricamente se conoce Colhuacan-Xochimilco e incluso el pueblo Colhua, en el siguiente borrador agregaré la relación posible entre los hallazgos arqueológicos, las correspondencias lingüísticas y las versiones de los nahuales.

5. El corazón de piedra. Se habla de “60,000” años atrás como fecha de arranque de los primeros personajes que iniciaron la preparación de los sueños. Estos fueron los *Meztliyapantzitzin*, ellos crearon un primer bosquejo de preparación de los sueños, que hasta hoy es útil, pero la excesiva cantidad de técnicas y rituales, hoy hacen muy difícil su práctica.
6. Los tlaloques o cazadores de la lluvia. Hubo quienes utilizaron la lluvia para ejecutar sus sesiones de sueños, a éstos se les llamó tlaloques. Los únicos que se enfocaron en esta rama fueron los *coatlichatzitzin* (buscadores de la serpiente de agua). Ellos esculpieron figuras en piedra, pero su mejor hazaña fue elaborar muestrarios de figuras para esculpir, sólo visibles en sueños.
7. Las cuatro formas de pasar desapercibido de *Tlaloltzin* e *Ipanxoe*. Se trata de tomar la vara de mando en los sueños y nahuarse en animal; luego hay que llevarse al tonal al mundo de los sueños; como tercer paso hay que quedarse allá y realizar grandes hazañas para recuperar fuerza corporal; el cuarto es acrecentar la conciencia en grados desmedidos o muy extremistas.

#### 6.4.2. El sueño a través de las aves especiales: los *huitziltzilin*

1. Los dos pájaros sagrados. Los antiguos hombres-pájaro y mujeres-tecolote crearon un conocimiento que hoy conocemos como el modelo *mahui*. Es el conocimiento óptimo del funcionamiento de los pulmones; a estos órganos se les llamó los pájaros sagrados o los colibríes preciosos; ellos decían que la respiración era el resultado del equilibrio del vuelo de estos pájaros, para lo cual desarrollaron numerosas técnicas de respiración. Hay que reparar aquí en que los pulmones son importantes entidades anímicas para la preparación de los sueños, dependiendo el costado o el lado del cuerpo que se utilice, lo cual depende de nuestra posición y la única forma de concebir las diferencias sería que recordemos un poco si soñamos distinto o qué es lo que soñamos de cada lado que nos recostamos.
2. El colibrí derecho. Inhalar era la función del colibrí derecho, a través de la cual podía suspenderse en el aire. A esta suspensión se le conocía como *huitzil-aman*. Las posiciones al acostarse sobre el lado derecho tienen la intención de que el colibrí derecho inicie un vuelo que al suspenderse en el aire mantenga nuestra percepción en un estado de conciencia

acrecentada, lo cual metafóricamente estaría diciendo que la presión sobre nuestro pulmón derecho va a motivar un tipo de actividad onírica distinto a otros.

3. El colibrí izquierdo. Exhalar era su función, la cual era conocida con el nombre de *huitzil-opoch*; la posición del sueño sobre el pulmón izquierdo fija esta percepción a nuestra libre voluntad y nos permite buscar el *mecatlohtlicaltl* (entrada a la primera cueva del sueño), en la cual se busca ejercitar antes de entrar a la siguiente.

4. La relación con el gran nahual. El conocimiento se va agregando de cueva en cueva hasta llegar a veinte, que es el total de la configuración energética del gran nahual. Cuando un ser humano ha entrado a las 20 cuevas (*cempoalli-oztomeh*), se le llama *Mictlan-teuhtli* (señor del lugar de la quietud). Ahí su fisiología se ve alterada y puede desaparecer y aparecer a voluntad.

5. La unión del nahual-animal y el nahual-actitud. Nuestro animal protector puede mutar ocho veces en un periodo de 104 años, o sea, dos atados o ciclos completos de años. Estas mutaciones se realizan en las primeras ocho cuevas. El procedimiento consiste en técnicas de respiración con un movimiento de las manos en el abdomen subiendo hasta la barbilla de la cara haciendo a la vez exhalaciones. Esto se hace antes de dormir y durante el sueño se pone barro blanco en el ombligo.

6. Preparando la actitud nahual. La actitud del nahual es el resultado de la integridad que se logra al salir librado de situaciones difíciles. Se le llama así porque una vez que alguien logra establecer esta relación con su nahual puede controlar aspectos negativos del carácter como: el enojo, el berrinche, la tristeza, la melancolía, el coraje, la irritación, etc.

7. La partícula *mahui*. Son sonidos de la luz, es decir, sonidos que la luz emite en forma de color, cada color lleva una tonalidad de energía: existen tres mecatates de energía que se ramifican a su vez. El primero tiene tres colores, el segundo cinco y el tercero uno.

1° Verde Azul Amarillo	2° Rojo Blanco Gris Morado Rosa	3° Negro
---------------------------------	--	-------------

## 6.5. La entrega del conocimiento: el ocelote emplumado

En las quintas lecciones encontramos este relato mítico que nos remonta a los tiempos precolombinos, el cual fue rescatado íntegro por el nahual Andrés.

Todo inició en un cerro en donde existen configuraciones labradas. Antiguamente los ocelotes eran los únicos que habitaban las cuevas de los cerros. Sólo ellos conocían la existencia de los secretos que la oscuridad guardaba en torno al propio cerro. Un día entraron dos personas en una cueva, un hombre y una mujer muy curiosos. Así se internaron en la profundidad de la cueva y cuando toparon con el fondo encontraron un ocelote durmiendo plácidamente. Éste les contó la historia de cómo las aves lograron tener plumas, la cual era muy larga y requería de una atención distinta a la que las personas tienen normalmente. El ocelote les convidó hongos para soñar (*xolotemictli*) y enseguida comenzó su relato: un buen día existieron animales cuyo peso corporal no pasaba de los 350 gramos. Estos animales de pico largo tenían que escalar largas distancias por los cerros, encima de los árboles; todo esto lo hacían para conseguir unos pequeños granos que al molerse soltaban un polvo muy nutritivo que los ayudaba a vivir. Pero existían también otros animales que se los comían a ellos, estos cumplían la función de tiranos y así eran llamados. Estos los tiraban desde arriba cuando los pájaros ya iban a conseguir su alimento. Estos animales se dedicaban a tirar a los pájaros que con muchas penas lograban llegar hasta la cima, porque esa injusta tarea les fue asignada por el nahual, y era una actitud despiadada. A esta actitud de no tener compasión de nada ni de nadie se llamó: tiranía y a aquellos se les llamó: méndigos tiranos.<sup>47</sup>

Otra leyenda que según los nahuales momoxcas se ensambla con la anterior es una de origen toltecatl en donde dichos animales tiranos solían encontrarse personas a las que les aplicaban el mismo trato. Pero se agregan aspectos que hacen pensar que este relato es la obvia continuación de aquél:

Cuando el hombre y la mujer salieron de la cueva tenían un conocimiento superior, el ocelote les había dado una gran lección. Esta pareja de personas nos enseñaron que los *xolome* (hongos) deben comerse en pares y en cantidades que determina la fuerza de nuestro tonal, fuerza que va del uno al trece y en el nahual, del uno al cincuenta y dos. Esta enseñanza dio origen a un conocimiento muy especial: encontraron que dentro de nuestra vida diaria hay gente cuya tarea es mostrar una actitud despiadada, luego descubrieron

---

<sup>47</sup> Lección 4 (*Tlamachtilli nahui*), Los nahuales de Milpa Alta, 1999-2000, p. 1.

varias ramificaciones de este tipo de personas y lo más importante, se dieron cuenta, al encontrarse con un tirano, que las personas debían mostrar una habilidad impecable no sólo para evitarlo, sino para captar las partículas de luz llamadas *mahui* y que era la manera de energizarse a través de la provocación de conflictos.<sup>48</sup>

Lo que no se menciona en las lecciones, pero podría inferirse o interpretarse fuera del mito es que se tratase de un brujo cuevero que se cubría parte de su cuerpo con piel de ocelote, el cual era visitado por las personas de los pueblos cercanos o los que sabían su ubicación, para resolver problemas cotidianos, para recibir consejos o para conocer remedios. Otro aspecto que es necesario subrayar es que la energía del tonal tiene 13 partes mientras que la del nahual consta de 39. Según los nahuales esta distribución de la energía entre el tonal y el nahual corresponde al consumo de fuerza física y mental que se utiliza en cada caso, aunque también la emocional y la del alma podrían absorber fuerza, pero el punto está en el lado que dirige el consumo, sea del tonal o del nahual. La forma más común de gastar la energía del *tonalli* (trabajo, actitud normal, aprender sólo mediante un modelo discursivo, etc.) es la de las actividades racionales de los humanos, y la forma de utilizar la fuerza del *nahualli* es la de las actividades naturales o más instintivas del humano (vida sexual, actividades físicas agotadoras, usar el animal-protector, preparar y manejar los sueños, alterar los centros anímicos, combatir, etc.). Sin duda, son las actividades del nahual las que demandan un gasto mayor de energía corporal, mental y emotiva, por lo que se le atribuye una escala tres veces mayor a la del tonal. Pero cómo se llegó a esta determinación es algo que todavía es una incógnita en cuanto a su sentido dentro de la nahuallidad, aunque no está muy lejos de la matemática y del cómputo temporal de los nahuas precolombinos, que se basó en las trecenas, marcó ciclos de 52 años y con las divisiones entre 4 y 2 se establecieron distintas combinaciones numéricas.

#### *6.5.1. Cómo se emplumó el ocelote: una imagen mítica*

Cuenta el ocelote que los animalejos que todos los días eran derribados, lograron reunirse en un consejo de ancianos y decidieron aprender a volar para no ser alcanzados por nadie.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

LA ENTREGA DEL CONOCIMIENTO POR PARTE DEL SABIO  
“OCELOTE EMPLUMADO”

**Traducción interpretativa**

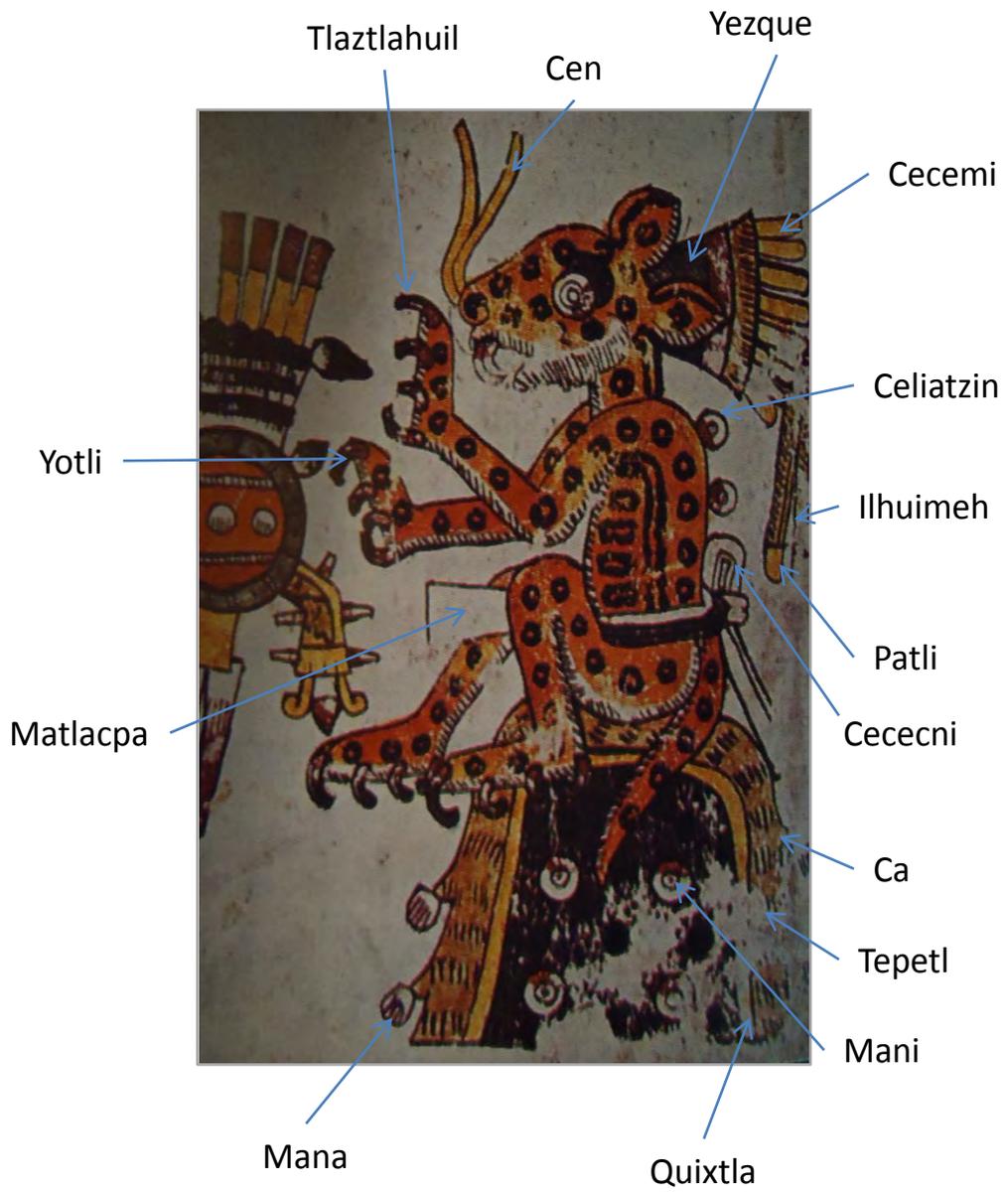
- Partes del glifo *tepetl* (8, 9, 10, 11, 12).
- Partes del cuerpo y del atuendo del ocelote (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 13, 14,15).

Voces nahuas                      Traducción

Voces nahuas	Traducción
1. <i>Cen</i>	Van juntas y están enteras.
2. <i>Yezque</i>	Lo que será, la proyección.
3. <i>Poa</i>	Orgullo, respeto, grado. Lo que cada quien sabe y cuenta de sí mismo.
4. <i>Celiatzin</i>	Maduraciones, brotes, vidas.
5. <i>Ilhui</i>	Imaginación, fuerza de voluntad, habilidad. Recompensas o insignias. <i>Ihuitl</i> o <i>yuitl</i> (plumón o pluma).
6. <i>Patli</i>	Ungüento, sustancia curativa.
7. <i>Cececni</i>	Cinta que separa el cuerpo en dos, con nudo en la espalda.
8. <i>Ca</i> ^	Lo que está, la forma o el contorno del <i>tepetl</i> (la superficie).
9. <i>Tepetl</i> ^	Cerro, lugar en que habita el <i>ocelotl</i> .
10. <i>Mani</i> ^	Lo que está aquí sobre nosotros. La fuerza del día y la noche.
11. <i>Quixtia</i> ^	Acueducto natural, lugar por donde fluye o se retira el agua del cerro.
12. <i>Mana</i> ^	El agua que se junta o que fluye. <i>Atl nicmana</i> (agorar o pronosticar usando el agua).
13. <i>Matlacpa</i>	Los múltiples atuendos, manta para varón. Sinónimo de diez o forma de contar diez objetos o partes.
14. <i>Yotli</i>	Cosas para marcar el camino o rasgar la tierra, las garras. <i>Yoyotli</i> (cascabel de madera). <i>Matzoloni</i> (garra).
15. <i>Tlaxtlahuil</i>	Prenda, piel.

Su necesidad de volar les hizo desarrollar las alas, pero el vuelo no fue bien dirigido hasta que aprendieron a preparar sus sueños. Aprendieron a preparar sus sueños ya que en el intento de volar desarrollaron alas lisas. Así vivieron cientos de años hasta que un día una de las aves entró a la cueva del cerro y le preguntó al ocelote qué podía hacer para dirigir su vuelo.

El ocelote le relató lo siguiente: lo primero que debes hacer es comerte un *peyotl*, al terminar de ingerir el ave se quedo dormida. En su sueño que duró seis días el ocelote



apareció y con la resina de un árbol llamado cazahuate le enseñó a dirigir su vuelo. Le dijo: volar es igual a soñar, en nuestro sueño el nahual vuela, aunque no sin preparación. Le indicó que cortara las hojas del árbol y las pusiera a hervir en agua de lluvia; luego esperar a que hubiera luna llena y bañarse la cabeza con esa agua; con lo que quedara de agua se haría una mezcla que junto con los pelos de la piel del ocelote se enterrarían durante 20 días, al desenterrarlos los pelos quedarían como una pluma teñida del color de la tintura de las hojas del cazahuate. Así se hace una pluma, asentó el ocelote, y harás tantas como requieran tus alas para dirigir el vuelo; a cada pluma le pondrían una punta de maguey para que la avecilla se las encajará. Cuando el ave regresó del sueño fue a buscar el árbol y realizó la tarea; desde entonces pudo dirigir su vuelo y alcanzó grandes alturas.

Después el ocelote le explicó que de no haber sido por el maldito tirano ellas nunca habrían intentado volar ni mucho menos la necesidad de dirigir su vuelo con plumas. El ocelote ofrendó su piel para que las aves volaran, el árbol sus hojas y la tierra su conocimiento y su poder de transformación: es por eso que las aves tienen un gran amor a la tierra, a los árboles y al gran conocimiento del ocelote, a quien cada 52 días le traen una ofrenda de las mejores y más bellas plumas para colocárselas en su cabeza. A estas plumas se les llamó: *cecemi*. Así termina uno de los cuentos sobre nahuales. Un conocimiento complementario sobre las lecciones del Ocelote emplumado se presenta en la imagen anterior del códice y su traducción del náhuatl, la cual es utilizada por el maestro Andrés (*Tecomitl*, Milpan) para ilustrar las partes del saber y del atuendo del nahual ocelote. Aunque la imagen no es *momoxca*, sirvió a los nahuales locales para representar gráficamente lo que se conoce sobre dicho personaje.

## **6.6. El salto de la serpiente**

Conforme el tiempo pasa, la gente envejece; empiezan a disminuir sus comandos energéticos dadores de la vida y de la muerte; comienza a gastar la energía de sus órganos *tzilinke* (riñones, vaso, hígado, pulmones, corazón, páncreas, glándulas y su cerebro), este último llamado por los antiguos habitantes de Milpa Alta, el águila vidente. El nahual Filomeno Amador afirmaba que la mayor pérdida de energía que sufre el hombre y la mujer es a través del acto sexual; decía, “que para el hombre la eyaculación era la vía por donde escapaba el total de su energía, mientras que en la mujer era por medio de la menstruación

y el acto sexual”.<sup>49</sup> Si se sumaran todos los periodos menstruales que tiene la mujer en su vida nos daría un número muy elevado tanto en tiempo como en sustancia vital, o sea, sangre.

Es durante la menstruación que la mujer alcanza su máximo poder espiritual, ya que según la visión antigua, la mujer se teñía de rojo para poder platicar con el viento. Ese periodo lo puede aprovechar la mujer para hacer respiraciones *mahuilli*<sup>50</sup> y conservar o restaurar su energía, y también fortalecer el *teolli* (entidad dadora de la fuerza de la sangre). Esto le permite vivir más tiempo y con buena salud.

La energía sexual puede ser energía para el sueño. Todos nacemos con este tipo de energía que le permite al cuerpo efectuar todas sus funciones. Por esto es importante la conservación de la energía y su transformación como materia prima para los sueños. Hay un tema típico de la tradición que habla al respecto: *nahualitopehualanco*. Los miembros de este grupo de preparadores del sueño (120), llamaron a esta parte del conocimiento: “la nutrición de la energía”<sup>51</sup> (transformación de la energía sexual en fuerza para los sueños). Consiste en almacenar en todos los tejidos vivientes, en los riñones, intestinos, hígado, pulmones y corazón, una energía que se encuentra en el líquido seminal y en el óvulo, por lo tanto, los ovarios y el espermatozoides del hombre se convertirán en el primer punto de nutrición energética del tonal, su circulación es lenta, vital y necesaria para poder preparar los sueños y poder despertar en ellos, no solamente para atestiguar actos de poder, sino para vivir una vida tan completa como se vive aquí.

Según don Filomeno, “el poder extra que se obtiene al canalizar la fuerza del espermatozoides y del óvulo, es un poder reciclable por medio de la energía del sol”.<sup>52</sup> Solamente el sol puede hacer esta transformación, de ahí la necesidad de conocer sus ciclos exactos y calcular los tiempos en que se detiene en determinado lugar, así como la fuerza con que

---

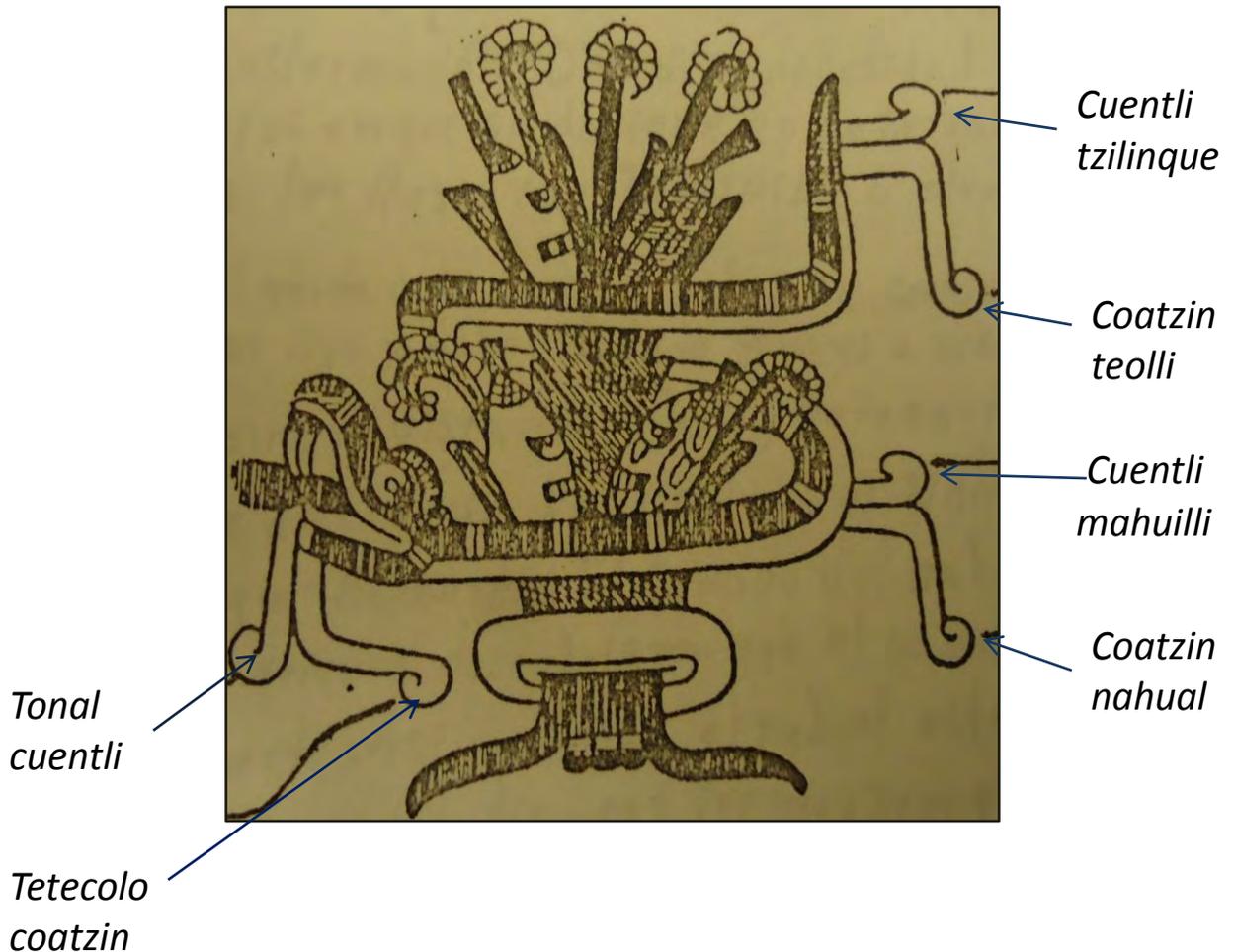
<sup>49</sup> *Lección 5 (Tlamachtilli macuilli)*, Los nahuales de Milpa Alta, 1999-2000, p. 1.

<sup>50</sup> Por lo general, las traducciones de los diccionarios no nos auxilian tratándose del verbo *mahui* o con la palabra *mahuilli* que ni siquiera aparece, pero podemos intentar algo con *mahui*, que en R. Siméon se traduce como “temer o tener miedo”. Pero los nahuales milpaltecos la usan en otro sentido, que para el caso más cercano a la traducción de los filólogos podría ser la de “controlar el miedo o la ansiedad”. Aunque en varios conceptos que continúan en las listas de vocabularios, *mahui* se usa como raíz que enfatiza o acentúa las acciones y también como honorífico, como: *mauizmati* (apreciar a alguien); *mauiztemoa* (buscar algo con atención); *mauizonequi* (querer los honores); *mauizotica* (con gloria, con honor), etc. *Diccionario de la lengua. . .*, *op. cit.*, pp. 264 y 265.

<sup>51</sup> *Lección 5, op. cit.*, p.1.

<sup>52</sup> *Ibid.*

# El salto de la serpiente



Del cuerpo de la serpiente salen tres lenguas bífidas, con un parte más corta y una más larga. Una sale de sus fauces, otra de la primer curva del cuerpo y la última, de la cola. Dichas lenguas son semejantes al símbolo gráfico de la palabra. Cada parte corresponde según las lecciones de nahuales a los órganos del cuerpo, a los órganos sexuales y a ciertos puntos energéticos.

caen sus rayos a los cuales les llamaron *teocintli* (elemento transformador de energía). Para que la energía sexual unida a la solar se convierta en poder para los sueños son necesarias dos condiciones: estar vivo y haber mutado ocho veces el *nahualli*.

La primera condición parece muy fácil, pero en realidad es algo muy complejo. Para los antiguos la fuente de energía principal fue el nahual, éste era dueño de un camino en forma de serpiente al que llamaron: el camino del nahual (*cohtlinahualtzinco*); fueron los *tecuanmiztontlacacame* quienes descubrieron que el nahual puede sufrir daños en ciertas ocasiones, al grado de ocasionar su muerte. Así, mientras el nahual esté enfermo o clínicamente muerto, el cuerpo puede seguir con vida por poco tiempo, aunque esté muy sano su cuerpo. Por esta razón los antiguos determinaron que la primera condición era tener vivo y en excelentes condiciones al nahual.

La segunda condición trata de efectuar una transformación a través de ejercicios de respiración combinados con una curación del ombligo elaborada con barro blanco. Al paso de algún tiempo el nahual logra las ocho mutaciones y está listo para transformar la energía sexual en fuerza extra para conducirse en sus sueños. El nahual explicaba que el desgaste emocional era el primer punto a controlar en el camino del nahual; consideraba que este desgaste “[...] involucra demasiada energía que es producto de la actividad de nuestros órganos sexuales”.<sup>53</sup> A esta conducta de desgaste contraponía otra de inversión, la cual consistía en invertir creativamente toda la fuente generadora de energía en una actitud a la que él llamaba: “actitud nahual”.<sup>54</sup> La actitud consistía en convertir la energía emocional en risa y buen humor en vez de ocuparla en actividad sexual.

Si las emociones nos consumen la fuerza vital (*cetiliztli*) y nos roban la energía sexual, entonces, las emociones son las responsables de una pérdida considerable de energía que como se expresaba arriba, en el tonal va del 1 – 13 y en el nahual, del 1 – 52. Ante esto don Filomeno recomendaba dedicarse a una actividad física que requiriera la aplicación de toda nuestra atención generadora de energía sexual, para con ella construir y alimentar a nuestro animal protector o *nahualli*. También recomendaba caminar, explorar los montes para fortalecer el cuerpo y para practicar la cacería.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>54</sup> *Ibid.*

### 6.7. *Cuerpo y recuerdo*

Los nahuales dicen que somos una pirámide biológica, los centros de fuerza son nuestros órganos y el poder corporal radica en la buena condición de ellos y su buen funcionamiento. En las “onceavas lecciones” sobre nahuales, el maestro Andrés (*Tecomitl*, Milpa Alta) expone el ejercicio del gusano que consiste en endurecer el ombligo, porque es la región de la voluntad y elemento generador de vida. El ombligo siempre ha sido un tema central en todas las tradiciones nahualistas. Andrés la nombra la Unidad 1 del conocimiento nahual. Todas las cosas que hacen los humanos tienen relación directa con el ombligo. El ombligo conecta a los seres con el *tonal* (la parte derecha y racional del cuerpo) del tiempo, es el que nos hace sentir vivos y nos provee de fuerza, que se despiden en forma de colores, de donde emanan los tres mecates de energía especial, en forma de partículas *mahui*. Con esta misma raíz, pero agregando una *a* (*mahuia*), es interpretado como tener miedo, sentir temor ante lo desconocido e infranqueable.

El ejercicio del gusano consiste en meter las partes de luz de color por el caracol del ombligo y distribuir las por los 18 centros anímicos que tenemos en el cuerpo energético. Unos se desenvuelven en el tonal y otros en el nahual, ambos llamados casas y situados también en cada lado de la cabeza. Dicen que cuando el “gran nahual” (*Nahualpilli*) nos creó, utilizó el polvo de las estrellas, nos unió con masa de maíz y usó palabras mágicas para darnos vida. “Somos productos de la magia, somos la magia andando, justo es que le dediquemos buena parte de nuestra vida”.<sup>55</sup>

<i>Tonal calli</i>	<i>Nahual calli</i>
1. Atl (agua)	10. Xoco
2. Xipe (carne abierta)	11. Ochpa
3. Zoz	12. Teo (raíz de piedra)
4. Hueytoz	13. Ilhu
5. Ixca (cordón)	14. Quecho
6. Tzalco (sueño dirigido)	15. Quetz (habla)
7. Tecui (ver)	16. Temoal
8. Hueytec (sentir)	17. Tzi
9. Xoch (voluntad)	18. Izca (razón)

Nota. Los dieciocho componentes sirven para el tonal y para el nahual.

<sup>55</sup> Nahual Lorenzo, del pueblo de Tecoxpa. *Tlamachtilli 11*, maestro Andrés, *Tecomitl*, 1999, p. 1.

Otro nahual milpalteco dice que cuando los *yeyelli*<sup>56</sup> nos hicieron, (lo que no sólo los hace donadores de huesos como en los relatos recopilados por los frailes en el siglo XVI, sino partícipes, a través de sus conocimientos sobre el cuerpo humano y las sustancias de la tierra y de la vida): “[...] nos pusieron todos los órganos *tzilique* de oro, fue la primera vez que intentaron hacernos, después probaron con el maíz y luego con la carne de víbora; en todos los intentos la magia iba por delante”.<sup>57</sup>

Los antepasados tlahuicas nombraron al cuerpo serpiente, es decir, el *tonal*, y al espíritu lo llamaron águila, que es el nahual. Sabían que estos dos animales tan venerados, estudiados y estructuras centrales en la simbología nahua, eran videntes y necesitaban recuperar parte de la energía invertida en sus anteriores manifestaciones. Descubrieron que podía recuperarse parte de la energía vivida recordando lo vivido por tipos de recuerdo y por recuerdos tonales o nahuales. Mencionaré a continuación los tipos de recuerdo que involucran más a la serpiente o al cuerpo: la primera forma de recuerdo se nombra en nahua *innetla pololtiliz* (se platica todo lo vivido o todo lo que pueda recordarse); la segunda se nombra *oquinnotz* (el platicador tiene que recordar algún sentimiento que lo caracteriza desde su niñez hasta el presente); la tercera es *pepechtzin* (consiste en relacionar a una persona o personas con ese sentimiento y hablar y hablar hasta agotar el tema); la cuarta y más difícil implica preparaciones físicas que se dividen en dos series:

<i>1ª Serie</i>	<i>2ª Serie</i>
Ejercicios: <i>Cualcua</i> <i>Cuauhtli</i> <i>Tlahti</i> <i>Tzitz</i> <i>Chichi</i>	Ejercicios: <i>Tzitz</i> <i>Popoloxtli</i>

En lo que se refiere al águila vidente o al espíritu, el nivel que trata sobre los recuerdos en donde tiene injerencia la nahualidad corresponde ya el quinto, nombrado *Huehuentzin*, que consistía en charlas y relatos de madrugada, que como lo alude su

<sup>56</sup> El *yeyeli* es un ser mítico, creador de los humanos y habitante permanente del nivel de abajo, es decir, es un ser energético que permanece bajo tierra, en cuevas, grutas y capas de distintos niveles. A veces se habla de los *yeyelton* como seres sobrenaturales, abominables, indescriptibles, y a veces, como el conjunto de seres orgánicos y miembros de la fauna local que viven bajo tierra: insectos, roedores, tuzas, gusanos, serpientes y otros. De cualquier forma no se debe pasar por alto que en dicho contexto conviven animales y seres de distintas especies, con distinta longevidad y con distintos hábitos alimenticios.

<sup>57</sup> Nahual Esteban, *ibid.*

nombre en nahua, es el tipo más antiguo y podía durar hasta un año el proceso, ya que se exigía recordar el aspecto sexual de nuestra vida. Se tenía que recordar y desechar o dejar la importancia del sexo, detener o poner en espera el apetito sexual y utilizar esa energía y ese tiempo para el sueño dirigido. El sexto nivel corresponde a los recuerdos duales y se nombró *mamatlaque*, los cuales se recreaban en un temazcal y se centraba en los recuerdos de los familiares y de amigos. El séptimo nivel es el del *nahual* y es la forma en que cada ser humano se la ha jugado en la vida: consiste en contar detalladamente los momentos más difíciles, los más complicados y los más peligrosos, incluso los casos en que la propia vida estuvo en riesgo o recibió golpes de muerte. El octavo nivel se llama *opochtzin* y se ejemplificó como una rana en huida, que da saltos de un lugar a otro. Consistía en recordar brincando de un tema a otro, de un sentimiento a otro, de una época a otra, en total desorden. Pasar en lapsos cortos de tiempo por distintas etapas de la vida con sus intensidades. Esto con el fin de mover la atención y lograr otra percepción, como ver desde afuera nuestro recuerdo, encontrar otros elementos útiles y reflexionar al respecto.

Hasta aquí dejo la cuestión de los recuerdos y los sueños ya que no es el lugar para un Tratado sobre el tema, no sin antes comentar que es una de las grandes aportaciones de los nahuales de Milpa Alta. Continuaré con los aportes sobre los lugares y los caminos de los nahuales.

### **6.7. Relatos del nahual y del *zholopitli***

Porfirio Salgado, alias el “Chachacha”, dice que los nahuales son muy canijos, que antes había más y en todas partes se hablaba de ellos. Conforme disminuyó la fauna local y el modo de vida campesino y montañés, disminuyó la cantidad de nahuales. Incluso se hablaba de barrios o calles de puros nahuales. A los nahuales les gustaba competir entre ellos, retarse, ponerse pruebas y poner pruebas a sus vecinos, a los aprendices y a sus hijos. Algunos nahuales se hicieron muy populares desde el tiempo de la revolución. A la Doña, conocida así en *Tecomitl*, le tocó conocer un nahual felino que vivió en los tiempos en que los zapatistas frecuentaban la zona. Ese nahual asaltaba las carretas de los ricos y de los comerciantes que pasaban por el camino ancho hacia Morelos y Guerrero. Aparte de ser “bien parecido”, recuerda la Doña, ese nahual repartía entre los más necesitados y con los distintos pueblos de Milpan, lo que hurtaba, así que más de una le hacía ojitos, porque

querían que las llevara con él, era una especie de “bandolero”. La tradición oral de Tlahuac, junto a los canales y chinampas, menciona un personaje similar conocido como “Charro negro”, que en veces es humano y a veces animal, por lo general serpiente de agua, y a veces es sirena o llorona. Suele seducir, embrujar o encantar a las mujeres, que son raptadas por él o ella. En ocasiones aparece, como su nombre lo dice, vestido de charro negro, canta y dedica poesías a las mujeres, va armado, con su caballo negro y toma lo que quiere (dinero, mujeres, pertenencias, etc.).<sup>58</sup>

Volviendo al nahual que recuerda a la Doña en *Tecomitl*, a aquel le reconocían dotes físicas extraordinarias, por lo que siempre se salía con la suya y jamás consiguieron su captura las autoridades capitalinas. Ese nahual era visto como un héroe local, valiente, justiciero, que compartía las ganancias de su trabajo ilegal y también era temido por sus brujerías, por ser nahual.

Porfirio Salgado, originario de San Agustín, hoy en día habitante de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, dice que en los años sesentas conoció a la esposa de un señor que llegaba siempre de madrugada a su casa, porque se reunía a beber todas las noches con sus amigos sembradores. Entre tanta ausencia el *zholopitli* (nahual y diablo), preñó a la mujer de aquel bebedor. Al paso del tiempo se supo que era niña y cuando nació la identificaron como hija del *zholopitli*, porque tenía cuernos y cola. Desde su nacimiento fue vista con espanto por la madre que estaba sola con la partera y le gritó a su esposo: “papá, papá, venga a ver a la niña, es una diablita”. El padre se percató de la forma, de su movimiento, de su fuerza y de su madurez anormal, por lo que pidió que la cuidaran y sujetaran mientras él iba por el cura. La mujer y la partera le tuvieron miedo y no la sujetaron. La diablita se levantó y gateó hasta la lumbrada para calentarse. El padre vino y excomulgó a los padres y a la hija, lo dejaron con la diablita y al parecer ahí mismo la mató. Años después se construyó una escuela primaria y en el baño de las niñas se aparecía la diablita, pero de mayor edad, de diez u once años. Hicieron varias misas en la escuela para “expulsarla o desaparecerla”. Pregunta don Porfirio: “¿Qué era, una diablita o un *zholopitli*?”.<sup>59</sup>

Con respecto al calor solar y la forma de nombrar al gran astro, a partir del conocimiento de Porfirio Salgado se puede establecer lo siguiente: Los nahuas de Milpa

---

<sup>58</sup> Miguel A. Rodríguez Palma, comunicólogo, originario del embarcadero de *Tlahuac*, (Comunicación personal: 2005).

<sup>59</sup> Porfirio Salgado (Entrevista: Santa Ana *Tlacotenco*, Milpa Alta, 5-02-2012).

Alta describen el sol a partir del calor, ni *tonatiuh* ni *tonal* son nombres o formas de referir a dicho ser supremo, ya que en distintas tradiciones es referido con frases más largas y más complejas (metafóricas). En los *huehuetlahtolli* aparece la palabra: *cuauhlehuamitl* (águila de las flechas de fuego). El calor o el vapor que produce y que es visible es lo que nombran *tonal* o *tonalli*, así entre los nahuas milpaltecos las personas que venden tamales y los que compran todavía dicen cuando destapan el bote: *totonqui tonal*, el vapor está caliente o quema.

## CAPITULO 7

### EL CONTEXTO INTERCULTURAL DE CUETZALAN

#### EL NAHUAL ENTRE LOS MACEHUALMEJ

Existen actualmente importantes obras y registro de tradición oral entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, aunque este capítulo contendrá principalmente datos etnográficos, lo iniciaré incluyendo aspectos históricos que son cruciales en una región que tiene cientos de años de etnohistoria, al menos con menciones decisivas desde el siglo XV en que los nahuas migraron en forma constante hacia el *Totonacapan*, antiguo cinturón montañoso en cuyo extremo occidental se ubica *Cuetzalan*. Desde tiempos precolombinos, la zona ya se caracterizaba por una intensa actividad intercultural que no sólo se reduce a nahuas y totonacos, coexistieron con otros pueblos originarios como los *ñahñuh* y los tepehuas, y más tarde se agregarían los mestizos.

En *Les oíamos contar a nuestros abuelos*,<sup>1</sup> los nahuas cuentan que sus antepasados migraron por problemas políticos y económicos ante los grupos gobernantes del Altiplano central, así, los diversos pueblos nahuas de los alrededores de la Cuenca de Anahuac y algunos pueblos de los valles de Puebla-Tlaxcala marcharían desde el siglo XV hacia el *Totonacapan* y se detendrían en una de las regiones más prometedoras del Centro-Golfo, por su abundancia de agua (ríos, manantiales, cascadas y grandes posas). Por la fertilidad de la tierra, por las constantes lluvias, así como por la cantidad de flora y fauna que presenta, la zona es descrita como un verdadero *Tlalocan*, no sólo concebido en la cosmopercepción local como el paraíso subterráneo que recibe o en donde moran cierto tipo de muertos, sino un paraíso terrenal externo, que cubre una vasta región en donde se fueron ubicando los nahuas, abusando del pacifismo totonaco o de la baja belicosidad de

---

<sup>1</sup>*Tejuantikintenkakiliayaj in toueyitajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos...*, *op cit.* En toda la zona también son abundantes las cuevas, grandes bóvedas y sistemas de grutas que han sido integradas en ritos y celebraciones como lugares mágicos o puntos para recrear la tradición de nahuales.

sus habitantes originales. También se ha considerado la región como tributaria de la Triple Federación en el siglo XV, por pertenecer a la provincia de *Tlatlahquitepec*.<sup>2</sup>

Con el impulso étnico, social, cultural y turístico que han tenido los totonacos en los últimos años, a raíz del rescate que ha promovido el gobierno veracruzano y con el fenómeno cultural de los festivales y encuentros de la *Cumbre Tajín*, la interculturalidad ha adquirido un matiz que no se veía en el siglo pasado, aunado a esto, la arqueología ha evidenciado la ocupación original o anterior totonaca de la región, no sólo con el sitio de *Yohualichan* (de notable similitud arquitectónica y artística con el *Tajin*), a escasos kilómetros de *Cuetzalan*, sino con una serie de hallazgos arqueológicos totonacos de los últimos años en varias Juntas Auxiliares del municipio, que reforzaran la hipótesis del desplazamiento totonaco por parte de los nahuas. Pero esto no lo planteo para resaltar los contrastes o los roces entre culturas, sino para dilucidar un pluralismo cultural que se plantea como herencia general, de los habitantes de diversas culturas y no como la imposición de rasgos o de costumbres. Tan abiertos y asimilables se han vuelto los patrones de cultura entre nahuas y totonacos, que desde hace varias décadas y con mayor intensidad en la primera del siglo XXI, los nahuas fueron adoptando la tradición de los voladores y la defienden como propia o también nahua, aunque públicamente aceptan que la estudiaron y la aprendieron con los totonacos, de *Papantla*, del *Tajin* y de otros pueblos. En la mayoría de pueblos que conforman el municipio de *Cuetzalan* como en sus alrededores, totonacos y nahuas practican la danza de los voladores en las plazas, junto a las Iglesias, ya que ubican los palos en los atrios.

Tanto la asimilación de rasgos culturales, la recuperación de tradiciones, así como la interacción de brujos, curanderos y nahuales, en ritos, danzas y festividades que se desenvuelven o adquieren sus elementos en entornos naturales especiales, hacen de este contexto una zona idónea para la recreación y el estudio de aquellos aspectos que son relevantes para los nahuales en contextos interculturales. La identidad se reconstruye o se recupera en las relaciones interétnicas, las creaciones culturales exclusivas de cada cultura han servido para ampliar o complementar la identidad, frente a las imposiciones y las

---

<sup>2</sup>Vid Alessandro Lupo, “6. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, pp. 335-389, en Broda, Johanna y Félix B. Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad. . . , op. cit.*, p. 340.

descalificaciones de los *coyomej* (mestizos), así como ante la hegemonía de su agenda cultural municipal.

### 7.1. Cultura y tradición oral

Nahuas y totonacos han conservado su lengua en la región, tanto en comunidades nahuas como totonacas, la lengua ha prevalecido y también en donde co-habitan los miembros de ambas culturas hay bilingüismo, aunque prevalece el nahua y por lo general son los totonacos los que se esfuerzan por aprender y hablar la *nahuatlajtoli* con los nahuas, los que no lo saben utilizan el castellano para comunicarse. Aun así, no todo tiene que someterse a la acción de la palabra y los conocimientos también se manifiestan en modelos no discursivos, en cuanto a la coacción y la restricción, el lingüista Claude Hagege advierte que: “[...] las lenguas difieren no por lo que pueden o no expresar, sino por aquello que obligan o no a decir”.<sup>3</sup> Si bien hay múltiples restricciones (culturales, políticas, jurídicas, religiosas, etc.) en el uso de la lengua, los hablantes recurren a numerosas estrategias para evitarlas. Pury-Toumi reconoce que aunque “[...] todo se puede decir, no todo se puede traducir con exactitud”.<sup>4</sup> Es cierto que puede haber dificultades en la comunicación intercultural o multicultural, pero los interlocutores han recurrido a distintos códigos para entender mejor los mensajes.

En términos sociales los nahuas son más propensos a la vida del nahual porque sus actividades económicas y políticas son más ríspidas o se caracterizan por la rivalidad entre los mismos nahuas o entre estos y los acaparadores mestizos, así que los personajes malvados y transformistas como el *nahual*, el *ocuili* y el *amo cuali*, sirven para causar temor o mantener a distancia a indígenas y mestizos, ya que éstos conservan el poder político-económico en la región, los contrapesos nahuas y totonacos se despliegan en lo cultural, en lo lingüístico y en la generación de líderes ocultos o religiosos, que escapan al control de la autoridad municipal y que no son del todo comprensibles para los sacerdotes católicos.

La lengua es clave en cuanto legado indígena portador de un saber tradicional, según se constata en la obra de Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito*:

---

<sup>3</sup>Apud Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Conaculta, 1997, p. 195.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 196.

Se distingue de otras modalidades de expresión, como son los colores para la imagen o los sonidos para la música, por el hecho de que no es una materia informe antes de su utilización por el hablante, sino que se encuentra ya llena de toda la herencia cultural propia de los pueblos que la hablan.<sup>5</sup>

Por otra parte, sin abandonar el aspecto de la memoria histórica, María E. Aramoni destaca tres rasgos culturales para comprender la continuidad del pensamiento nahua: a nivel mítico, la importancia de las fuerzas naturales y los númenes precolombinos que se integraron en la religión católica; la intervención de la magia y del ritual para equilibrar la relación entre lo natural y lo humano, ante la adversidad y la enfermedad; el papel ordenador o reparador del curandero-hechicero, que cuenta con un conocimiento práctico-terapéutico.<sup>6</sup> Nahuas y totonacos, ambos integrantes de las comunidades de *Cuetzalan* participan en fiestas, danzas y ritos, y también numerosos mestizos tanto locales como visitantes se integran en tales eventos. De alguna forma las condiciones y las relaciones interétnicas han prevalecido y las alianzas matrimoniales también manifiestan esta pluralidad, no es una constante pero tampoco es una excepción los matrimonios entre nahuas y totonacos, o entre nahuas y mestizos y totonacos y mestizas. Desde hace más de una década la cultura oral nahua, totonaca y tepehua, y la comunicación en castellano son intensas, no sólo por la labor de varias organizaciones que tienen una programación cultural fuerte en la región, sino por el papel educativo, informativo y difusionista que han tenido Radio *Cuetzalan* y Radio *Teziuhltlan*, voces de la Sierra.

Otro fenómeno que ha sido clave en la conservación de los rasgos culturales nahuas y totonacos, así como para la continuación de la práctica de sus respectivas lenguas, ha sido el proceso identitario, como un complejo histórico sociocultural en donde se ponen a prueba sus estructuras de origen (raíces), frente a la confusión y el desconocimiento que genera la cultura mestiza. Ellos se han definido como “gente de costumbre” frente a la “gente de razón” o que piensa de otra manera (mestizos y extranjeros). Y esto lo deducen de la pertenencia a distintas culturas. La identidad de los indígenas serranos también se complementa con una identidad biótica o territorial, que María Aramoni registra en un pasaje que denomina como lo hacen los nahuas: *Totenkuoujyouan* (“nuestras

---

<sup>5</sup> Johansson, Patrick, *La palabra, la imagen y...*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>6</sup> Véase Aramoni, María E., *Talokan tata...*, *op. cit.*, p. 28.

raíces”).<sup>7</sup>Según nos recuerda, para los indígenas de esta región la tierra es un ser viviente, que se vale de un principio de fertilidad que se presenta ante los humanos dentro de una estructura dual (femenina y masculina), que tiene un *yolot* en el subsuelo y que sostiene a los humanos en *taltikpak*. Los campesinos, los brujos y los nahuales saben que el que pide permiso, el que avisa, el que manifiesta sus actos, el que ofrenda y el que trata con respeto a la tierra abre un canal que lo puede mantener a salvo de inclemencias y accidentes. Mediante la comunicación ritual se establecen puentes, se conocen y se esperan determinadas respuestas de acuerdo a los elementos discursivos que se practican.

### **7.1.1. Etnogénesis de nahuas, totonacos y otros homínidos<sup>8</sup>**

Nahuas y totonacos refieren a sus antepasados en esta región como pueblos que se asentaron para vivir de la agricultura y los recuerdan como los nombraron sus abuelos: gentiles. Hay que destacar que algunos los nombran xintiles (nahuatlismo), que podría derivarse del nahua *cintli* (mazorca de maíz seco), que en plural o en alusión a los sembradores de maíz pudo ser *cintliltin* (en castellano gentiles). Pero este concepto también fue traído por los españoles y con él se referían a los más antiguos habitantes de cualquier parte. Tanto en la antropología mexicana como sudamericana, se ha llamado etnogénesis “[...] al desarrollo de nuevas configuraciones sociales, de base étnica, que incluyen a diversos grupos partícipes de una misma tradición cultural”.<sup>9</sup> En Molina y en Siméon encontramos varias palabras que denotan un uso con otras implicaciones culturales que no se limitan al origen y a la antigüedad: costumbre gentilicia (*tlateotocanimequinemitia*); gentilidad (*tlateotoquiliztli*); con gentileza o gentilmente (*chipahuacayotl*), que se forma de la palabra *chipahuaca* (limpieza, pureza). Todas estas composiciones gramaticales aluden a

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 140 y 141.

<sup>8</sup> Menciono aquí “otros homínidos”, no por sacar del tipo a los gentiles, sino en alusión a los pasajes en que son descritos como gigantes, suponiendo que por la antigüedad de los mismos, pertenezcan a un género anterior al *Homo sapiens*, pero dentro del mismo grupo de homínidos. Al hablar de otros, no intento decir que los referidos no lo sean, sólo advierto que las tradiciones orales indígenas muestran variaciones que podrían corresponder a diferentes géneros homo o a un antecesor regional o multiregional del actual.

<sup>9</sup> Bartolomé, Miguel A., *Procesos interculturales. . .*, *op. cit.*, p. 193. Se ha calificado de etnogénesis al surgimiento de grupos étnicos que se consideraban extinguidos, totalmente mestizados o definitivamente aculturados y que de pronto reaparecen en la escena social demandando su reconocimiento como tales y luchando por la obtención de derechos o de recursos.

la bondad de las personas, a una educación o un comportamiento solidario con los otros, así como a la pureza o mayor refinamiento de los antepasados.<sup>10</sup>

Entre los nahuas de Cuetzalan es citado en varias comunidades el mito mágico de *Sentiopil* (Hijo del maíz),<sup>11</sup> que según el relato vino o nació del colibrí. A este primer hombre hijo del maíz lo casaron con la hija de una anciana. Comían carne cruda e incluso comían carne humana. Por esta razón les decían: “*tsitsimimej*”.<sup>12</sup> El chupamirto hizo su hijo como bola de sangre, no con forma humana. Lo enterró junto a un manantial y a su lado creció un maíz rojo (*tsicat*).<sup>13</sup> Los ancianos que criaron a *Sentiopil* tuvieron curiosidad y fueron a ver la planta roja. Tenía fruto y era como bola de sangre. Planta de sangre dio fruto de sangre. Eso no les gustó y luego lo arrojaron al manantial. Ahí quedó el maíz dando vueltas. Los ancianos volvieron al manantial y encontraron en el agua a un niño llorón. Se lo llevaron a su chante y lo criaron. Era *Sentiopil* y creció, pero no les gustaba a los viejos *tsitsimimej*. Tenía ciertas facultades extrañas, como *Topiltzin Quetzalcoatl*, era un niño genio y podía tocar instrumentos musicales y danzar con destreza.

Los criadores de *Sentiopil* se aburrían pronto y como los afligía el extraño origen del niño, sólo pensaban en comérselo, así que le prepararon un temazcal para asarlo, con el pretexto de que se diera un baño. Pero este hombre era especial, hijo de un Dios. Cuando entró en el horno no iba sólo, se cargó dos tortugas. Ellas hicieron un charco en donde el niño se protegió, para no chamuscarse. Cuando las ancianas abrieron *Sentiopil* salió vivo. Entonces el niño les cambió la jugada, les preparó un temazcal a las ancianas y a todos los presentes, ahí los metió y los quemó. Recogió las cenizas en una hoyo grande y la tapó. *Sentiopil* dejó vivos a dos niños *tsitsimimej* y a dos perros, a quienes les solicitó el cuerpo del padre que lo crió. Ellos se lo habían comido y los perros se comieron los huesos. *Sentiopil* mandó traer los restos y decidió reconstruir el esqueleto de su padre. Lo hizo

---

<sup>10</sup> Véase Molina, Alonso de, *Vocabulario. . . , op. cit.* En los antiguos pueblos celtas y algunos ibéricos, grupo de familias patriarcales (clanes) con ascendencia común y organizados socialmente. Poseían divinidades y leyes propias y sus individuos estaban unidos por vínculos de protección y ayuda. En Roma, gentil se le nombraba a los miembros de un mismo linaje. En la biblia refiere a la persona no judía. En la iglesia primitiva se decía gentiles a los cristianos no circuncidados para distinguirlos de los cristianos judíos. En los escritos eclesiásticos de la Edad Media es la forma de designar a los no creyentes.

<sup>11</sup> *Les oíamos contar a nuestros abuelos, op. cit., p. 40.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> En el náhuatl clásico esta palabra sirve para identificar a la hormiga ponzoñosa, la hormiga roja, pero en este caso refiere únicamente al maíz rojo. Para hormigas de varios tipos y sus nombres en náhuatl véase Molina, fray Alonso, *Vocabulario de la lengua. . . , op. cit., p. 209.*

completo como un humano. Fue a ver a la señora con la que vivió y le dijo que traería el esqueleto de su padre, le pidió que no volteara a verlo hasta que lo colocara junto al fogón, pero la madrastra no obedeció y al mirarlo entrar el esqueleto se desbarató. *Sentiopil* se molestó y abandonó a la mujer. Él quería recuperar a su padre. Ahora se iba a sembrar en “Siete valles, siete laderas y siete cañadas”.<sup>14</sup> Trabajó mucho y le pidió tortillas a su madrastra, pero no podía cargar el itacate.

*Sentiopil* ponía a trabajar a todos los animales que les gustaba comer maíz y tenía muchos ayudantes que comían poco. Sembraban, cortaban árboles y hacían leña. Cuando terminó guardó la cosecha en *Cuescomatepec*. Con ese maíz se quedó y ya no sembró más. Guardó a los niños *tsitsimimej* en *Xochicalteno*. A los perros los guardó en *Tecuanatepec*, de ellos tomó nombre el lugar. *Sentiopil* se sentía sólo y quería hacer su pueblo. En donde agarrara una culebra y pudiera amarrarla, la fundaría. Lo intentó varias veces en la Sierra pero se le escapaba el animal, entonces la atrapó en México y allí hizo su fundación.

*Sentiopil* jugó el papel del héroe local indígena y logró sobrevivir el paso de los siglos. Se ocultó en donde la culebra, se escondió debajo de la tierra. Luego vinieron los *coyomej* (mestizos), y como no lo respetaban como fundador del pueblo, hizo un hoyo para que brotara el agua y se inundara el pueblo. *Sentiopil* los confrontó y les dijo que ellos llegaron cuando las casas ya estaban de pie, pero ellos sólo buscaban su comodidad y adueñarse de la tierra y de las cosas.<sup>15</sup>

Volviendo a la idea de los sembradores de maíz, en algunos textos y artículos antropológicos de los 70's y 80's, los antiguos mexicanos sobre todo del centro del país fueron descritos como los “hombres de maíz”, por haber sido el principal cultivo entre los mesoamericanos sedentarizados y por haber sido referido mitológicamente como el principal elemento de la constitución física humana y el principal alimento; aunado a esto, dicho maíz fue fecundado y pudo ser comestible gracias a la lluvia que cayó de la primer tinaja de los aposentos del *Tlalocan*.<sup>16</sup> Tanto entre los mayas como entre los nahuas (por mencionar dos de las culturas con mayor respaldo literario), que los humanos estuvieran hechos de maíz o de una sustancia basada o inspirada en éste, no era ninguna novedad, eso

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>15</sup> *Vid Capítulo I. Nuestras raíces*, en donde se encuentra el relato de “Centiopil, el hijo del maíz” y “Cuando apareció el maíz”, pp. 39-54.

<sup>16</sup> *Vid* Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1971, p. 39.

ya lo asentaban las fuentes históricas desde el tiempo teotihuacano. Aunque el último de los hombres, según vemos en la integración de las eras cósmicas o en los mitos de las edades, fue conformado con los huesos de la primera humanidad y la sangre del miembro de *Quetzalcoatl*, un elemento seco (el polvo –tierra) y uno líquido (la sangre del hombre-numen). En la selección que hace W. Krickeberg se encuentra un párrafo en donde se menciona que cuando *Quetzalcoatl* desciende por los huesos que están en poder de *Mictlantecuhtli*, éste los entrega y luego se arrepiente, envía a unos bichos a advertirle a la Serpiente emplumada que los devuelva, pero éste envía a su nahual para fingir la devolución, mientras él se aleja. Siempre que *Quetzalcoatl* lo intentaba sufría una desgracia en donde los huesos extraídos terminaban por romperse o maltratarse. Tras varios intentos, juntó los restos y los cargó hasta *Tamoanchan*, en donde *Quilaztli* los molió y los depositó en una vasija preciosa, sobre ésta *Quetzalcoatl* sangró su miembro, al igual que los dioses ofrendaron su sangre. Así se crearon los humanos, pero faltaba el maíz para alimentarlos, el cual las hormigas presentaron pero sin confiar el origen, por lo que una vez más *Quetzalcoatl* y *Nanahuatl* (nahual y mago) tuvieron que intervenir, el primero volviéndose hormiga negra, acompañó a la otra hormiga para conocer el lugar de los mantenimientos, el segundo (el buboso) partió el cerro de las subsistencias con un rayo. Pero dicen que antes de eso, *Quetzalcoatl* quiso llevarse a costas el maíz y como no pudo, *Oxomoco* y *Cipactonal* le echaron la suerte con granos de maíz y que ambos le auguraron la intervención definitiva de *Nanahuatl* para resolver el caso y hurtar los cultivos que serían necesarios en la alimentación de los humanos: todos los maíces (negro, blanco y amarillo), la chíá, los bledos, el huautli, el frijol y otros alimentos.<sup>17</sup>

Entonces ¿quiénes eran los gentiles? Sería sólo un denominador común para los habitantes de las primeras formaciones estatales que domesticaron el maíz y otros cultivos (referencia general para los olmecas). Así mismo, se refiere a unos gigantes como anteriores a los gentiles, los cuales no son mencionados sólo en las fuentes coloniales mexicanas, también en Sudamérica fueron vistos y registrados. Fray Diego Durán dice:

No niego, ni puedo negar, que haya habido gigantes en esta tierra, pues como testigo de vista, lo puedo afirmar, pues los conocí en algunos lugares de ella, de disforme estatura. Y porque creo que habrá quien de esto se acuerde en México, en la procesión del Corpus vi

---

<sup>17</sup>*Ibid.*, pp. 25 y 26.

sacar un indio de estos gigantes, vestido de tafetán amarillo, con una partesana al hombro y una celada en la cabeza, que sobre todos sobrepujaba una vara de medir.<sup>18</sup>

Menciona el mismo Durán que dichos gigantes fueron hallados por tlaxcaltecas, cholultecas y huejotzincas en las tierras que ellos ocuparon, con los cuales tuvieron que guerrear hasta vencerlos o matarlos y echarlos de esas tierras. Les parecían muy burdos o mugrosos y les impresionaba que se comieran los animales crudos. En el capítulo de la “Nueva Creación”, Ángel M. Garibay también los menciona siguiendo al padre Olmos como “los hombres del primer mundo”,<sup>19</sup> que eran “gigantes en grandor”, o sea, de mayor estatura. En el mismo apartado se menciona que sus huesos serían utilizados para la formación de los hombres de la segunda era, pero al huir *Ehecatl* con el hueso de una vara de largo obsequiado por el señor del inframundo, tropezó y lo rompió, quedando trozos más pequeños, con los que se haría la segunda humanidad, la cual salió de menor estatura. Y afirman que estos humanos fueron nutridos con pan molido (de maíz), que les dio *Xolotl*, y que fueron creados en una cueva de *Tamoanchan*, en *Cuauhnahuac* (ahora Cuernavaca). Destaca Durán que para vencer a los gigantes los engañaron, invitándolos a comer y fingiendo amistad, para luego despojarlos de sus armas (que las tenían en muchos tipos y formas), emboscarlos y asesinarlos. De esta forma son exterminados los gigantes que habitaban esta parte de Mesoamérica, ya a partir de ahí los migrantes nahuas se instalaron en esas tierras y el único objeto o astro al que rendían culto era el sol o su luz y protección (calor de vida). Pero como vemos en los relatos mencionados por Andrés de Olmos y otros misioneros, los nahuas del siglo XVI todavía convivían con algunos gigantes.

El último relato que incluiré sobre gigantes lo encontré en Walter Krickeberg y pertenece a los Guaimíes de Panamá, quienes los ubicaron en la región del Darién (costa de Tolú). Menciona que estos gigantes se decían descendientes de su ancestro varón Mechion y de la mujer Maneca. Que según la giganta tenía una sola teta en donde juntaba lo de dos y que con esta amamantaba con fuerza y abundancia a sus hijos, los cuales le salían más valientes. Según el relator que refiere Krickeberg, los gigantes eran mencionados en las tradiciones y sus restos óseos abundaban en la región. Dice que sus cuerpos tenían tres veces el tamaño de los actuales, y de esa misma envergadura era su alimentación, su fuerza

---

<sup>18</sup>Durán, Diego, *Historia de las indias*. . . , *op. cit.*, p. 18.

<sup>19</sup> Garibay, Ángel, A., *Teogonía e historia*. . . , *op. cit.*, p. 106.

y sus costumbres ruines. Los señalaban así porque eran muy promiscuos o libidinosos, aunque seguramente era por cuestiones biológicas más que por el deseo carnal, ya que él mismo argumenta que mostraban odio hacia sus mujeres con las cuales sólo interactuaban para procrear y que a la mayoría de hijas nacidas las ahogaban o las sacrificaban. Finaliza esta parte sobre los gigantes con un castigo que es similar a la función del *Tlalocan* entre los nahuas, ya que una lluvia de rayos los exterminó.<sup>20</sup> El final de este relato coincide con el mito nahua del sol de fuego en donde los seres sucumbieron ante las fuerzas celestes que los quemaron, aunque el mito cosmogónico que incluye a los gigantes es el segundo (signo 4 *ocelotl*), mientras que el que habla de la lluvia de fuego sobre los moradores es el tercero (signo 4 *quiahuitl*). Pero como lo había advertido anteriormente, al parecer homínidos más grandes coexistieron con distintos pueblos y culturas originarios de América en distintas épocas.

Tanto en Puebla como Veracruz, en contextos prehistóricos y arqueológicos diversos especialistas han comentado de hallazgos de huesos gigantes y de esqueletos gigantes, los cuales por su antigüedad es difícil liberar, limpiar y conservar expuestos, porque la mayoría son muy frágiles y se encuentran en pésimas condiciones, lo que provoca su degradación o desintegración acelerada.

## **7.2. El *nahual*, el *ocuilli* y el *amo cuali***

En una sociedad tan profundamente religiosa y católica como la que se desenvuelve interculturalmente en la Sierra Norte de Puebla y, en concreto, en el municipio de *Cuetzalan*, el asunto del *nahual* suele tratarse como en otras regiones en donde persisten los nahuas, como un ser ambivalente, pero visto preponderantemente con el ojo de la religión de europeos y mestizos, más cargado hacia el mal que hacia el bien. Situando la cosmovisión de los indígenas de la región como resultado de un sincretismo peculiar entre las tradiciones autóctonas y el sistema de creencias de los colonizadores, el etnólogo Alessandro Lupo destaca lo siguiente:

[...] la religión oficialmente profesada es la católica, en raros casos la protestante, los seres sobrenaturales representados en las imágenes sagradas son los del imaginario cristiano, e

---

<sup>20</sup> Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de... op. cit.*, p. 147.

incluso las celebraciones litúrgicas públicas y los valores que regulan la moral parecen ser sustancialmente ortodoxos.<sup>21</sup>

Esto plantea Lupo como un panorama general de lo que a simple vista se puede captar de la realidad cultural y religiosa de los nahuas y demás etnias que coexisten en la región, pero como él mismo advierte, esa es la cara pública y oficial de la religiosidad indígena, más no es el rostro ni la costumbre que se observa cuando se estudian los contextos comunitarios y naturales menos públicos, rituales o especiales.

Por otro lado, es importante mencionar que las contradicciones que generan los choques entre los grupos de poder mestizo y las comunidades indígenas por el control económico y político de los municipios serranos, también trastocan las expresiones artísticas y rituales, así como las concepciones sobre el entorno natural y sus seres. Mientras el *amo cualli* (diablo) y el Dios (católico) no se perciben como opuestos entre los mestizos, entre los indígenas son radicalmente fuerzas opuestas. Como decía Michael Taussig “[...] la brujería es el maleficio, el mal realizado, o es dramática y simplemente, la cosa hecha. No se la considera como destino o como un accidente de Dios”.<sup>22</sup> El concepto de contradicción nos ayuda a superar la oposición entre el dios y el diablo, o entre Jesucristo y el *amo cualli*, y no tiene sentido ubicarlos como la luz y la oscuridad respectivamente, porque uno y otros planos son complementarios, necesarios y cotidianos.

El divorcio del cielo y el infierno es equivalente a la supresión de las energías de la vida por reglamentaciones sin vida, y refleja con precisión la diferencia entre la Iglesia y la religión popular.<sup>23</sup>

A este respecto el escritor W. Blake expresaba que sin contrarios no habría progresión o avance: “La atracción y la repulsión, la Razón y la Energía, el Amor y el Odio, son necesarios para la existencia humana”.<sup>24</sup> Es en la dialéctica de los contrarios, sea el *amo cualli* y dios, en donde se pueden ocultar pero también manifestar las diferencias y las oposiciones al discurso religioso de los católicos mestizos. Porque detrás del discurso de la dominación hay un afán de imponer respeto infundiendo temor.

---

<sup>21</sup> Lupo, Alessandro, “6. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, pp. 335-389, en Broda, Johanna y Félix B. Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad*. . . , *op. cit.*, p. 336.

<sup>22</sup> Michael Taussig, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1993, p. 151.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>24</sup> William Blake, (1954: 301), *apud ibid.*

Un cambio en el modo de producción es también un cambio en el modo de percepción. La organización de la percepción del sentido humano está determinada por circunstancias tanto históricas como naturales.<sup>25</sup>

Siguiendo a M. Taussig, hay que reparar en que el antiguo fetichismo de la religión es reemplazado por el fetichismo de las mercancías. Por lo general, el comerciante indígena se debate entre el modelo del autoconsumo, la cooperativa limitada y el modelo capitalista de los usureros y los patrones *coyomej*. Quién puede desplazarlos si detentan la verdad (religiosa y política) y el dinero. Ellos han determinado qué son el mal y el bien y hasta de qué color son vistos.

Los personajes centrales en torno a las tradiciones de nahuales suelen calificarse o tratarse como un asunto más del catolicismo indígena y no como una parte importante de lo que los indígenas siguen pensando, sabiendo y creyendo de los nahuales, los mazacamej y los cornudos. Como lo destaca A. Lupo, retomaré lo que mencioné en la introducción sobre el naturalismo, que en tanto sincretismo, utiliza a los santos como las distintas manifestaciones de las fuerzas: san Antonio *tixochitzin*, san Antonio *ticohuatzin*, san Antonio *timeyotzin* (san Antonio flor de fuego, san Antonio serpiente de fuego, san Antonio rayo de fuego), que a su vez refieren la llama, el rayo y el reflejo de la llama.<sup>26</sup>

Empecemos aclarando que el nahual no es el malo por excelencia, en eso los nahuas cuentan con un personaje que se equipara al diablo mestizo o que se deriva de éste, pero que toma una connotación indígena destacable, porque el nombre no refiere clara o particularmente maldad, sino la “no bondad”, que en términos lingüísticos podría ser análogo, pero en términos filosóficos no. El “*amo cualli*”, el no bueno o malo, es referido por los nahuas con cautela porque como cualquier humano cuenta con el voto de confianza de todos los hijos de Dios, porque no es difícil que parezca bueno, fenomenológicamente posible, pero si el personaje en cuestión es nahua o *macehualmej*, ¿cuál sería la diferencia entre un “no bueno mestizo” y éste?, o el diablo es para los mestizos y el “*amo cualli*” para los indígenas, es decir, hay niveles y tipos de maldad y de bondad.

Establecer la diferencia en términos históricos no nos complica la existencia, incluso más o menos los mismos católicos ponen la medida si utilizamos los diez

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 350.

mandamientos como tabla del comportamiento moral y social de los humanos, tanto desde la llegada de los cristianos (s. XVI) como en el establecimiento de españoles y mestizos en la región (s. XVIII); los que llevan la delantera en asesinatos, robos y despojos de tierras, abusos y violaciones, imposiciones y discriminación, son precisamente los herederos de la cultura hispana y católica oficial. Entonces el “*amo cualli*” de los nahuas puede ser tanto su malo como el malo en términos indígenas, para nada en términos hispánicos. Por otro lado, A. Lupo rescata otra frase con que suele nombrarse al no bueno, que es *tein amo cualtiya*,<sup>27</sup> que literalmente es: “el que no sirve”. Aquí se advierte un pragmatismo con respecto a la percepción del mal, el no bueno es visto como un ser banal o inútil. Antes tradujo el término *cualli* como lo que se come o muerde, que en la nahualidad de Milpa Alta y en la tradición de los tecuanis de la Montaña de Guerrero, es también una forma de aludir a lo que se puede comer en términos espirituales o emotivos, o sea, a que la fuerza, la voluntad, la conciencia y el espíritu de las personas pueden comerse o extraerse.

Por otro lado, visto desde el chamanismo, el que algunos humanos puedan ser comidos por los grandes felinos y otros animales que puedan incluirse en la categoría “tecuanime”, puede resultar en muchos casos o concebirse como un intercambio recíproco entre éstos y aquéllos. ¿Quién les otorgó a los humanos la exclusividad en la cadena alimenticia o en la cacería? Los nahuas de la Sierra no cuestionan la supremacía del humano como cazador y como consumidor, pero sí se refiere de vez en cuando su vulnerabilidad ante los ataques de algunos animales: serpientes venenosas, felinos, insectos ponzoñosos, etcétera. También es común que persista un temor al *tecuaní* como un devorador de personas, de niños y de otros animales. Ciertas montañas y algunas rutas es mejor evitarlas, si los indígenas se aventuran o se alejan para cazar o montar no andan solos y van armados. En cuanto al intercambio de presas entre humanos y animales veamos lo que dice Roberte Hamayon:

La lógica del intercambio entre los humanos y los animales quiere que los humanos mueran, a mismo título que la presa que ellos consumen. La exposición del cuerpo humano muerto se analiza como un contra-don a los espíritus animales. La idea común de que la bella muerte, para el cazador, es entregarse al bosque, se interpreta también como una prueba de lealtad humana.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>28</sup> Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, IHH-UNAM, 2011, p. 57.

Una tradición que refiere que los humanos también tendrán que ofrendar parte de sí, algunos herederos o algunos de los miembros de su comunidad es por supuesto la de los nahuales. Como parte que son de la naturaleza los *macehualmej* no están exentos de ese intercambio, finalmente ni en términos culturales y comunitarios están aislados como para suponer un trato distinto en las leyes del entorno natural. Como una fórmula del existencialismo, los humanos y más aun los nahuales tienen que ofrendar para pedir y perder o entregar para exigir. Los nahuas de *Huejutla* (antes Huexotla) le cantan a Jesucristo que “le van a pedir” (en tono exigente), después de lo que hicieron y ofrendaron antes de dormir, pero si no cumplió le cantan y le bailan para que cumpla ya. Según Roberte Hamayon, el tipo de intercambio mencionado es una herencia del pensamiento simbólico de los pueblos cazadores, pero en términos rituales los humanos de la mayoría de culturas que sufrían los embates de los otros seres de la tierra, tenían que inventar formas para retrasar los pagos o para disminuir la pérdida de vidas humanas.<sup>29</sup> Es precisamente el ritual el que tiene que incluir autosacrificios y fingimientos de sacrificios ante las otras fuerzas, para que las fuerzas extractivas o mortíferas se desvíen o se conformen con menos. Sin atribuirle mentalidad y memoria a las fuerzas naturales, la mayoría de sabios indígenas aconsejan mostrar una actitud de respeto hacia la naturaleza, ofrendarle y dedicarle tiempo (rito, palabra, elementos: fuego, tabaco, incienso, agua, etc.), para que ésta no sienta que la ignoramos o nos olvidamos de ella. Las faltas u olvidos en que incurren los humanos se perciben en un ambiente social, cultural o ecológico que se vuelve hostil ante su presencia. ¿Cómo engañar a lo otro, a los otros y a sí mismo?

Sobre el *amo cualli*, la filóloga Sybille de Pury-Toumi destacó algunos aspectos a finales de los noventa, tres años antes de que se editara *Cosmovisión, ritual e identidad*. . . , ahí son señaladas otras palabras relacionadas o anticipadas al análisis lingüístico que elabora la autora. Primero introduce el análisis del concepto *cualli* (bueno) y en tanto es usado entre los cuezaltecos para calificar a los indígenas, Pury-Toumi lo traduce también como humano.<sup>30</sup> Así pues, podríamos interpretar el *amo cualli* como un ser no-humano que puede hacer o hace cosas inhumanas o que ponen en entredicho la razón, el espíritu y los principios de los *macehualmej*. También agrega que el diablo comparte un nombre o una

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>30</sup> De Pury-Toumi, Sybille, *De palabras y maravillas*. . . , *op. cit.*, p. 118.

referencia con el *tecuaní* (el que come gente), cuando lo nahuas lo mencionan impersonalmente o discretamente como “*in oc ce*: el otro”.<sup>31</sup> La misma autora encuentra el origen de dicho concepto en una adaptación de la evangelización en la obra de los franciscanos del siglo XVI. En ausencia de un concepto exclusivo para mal o maldad, dichos religiosos recurrieron a la negación de la bondad y presentaron el concepto *amo cuali*, que erróneamente se tradujo como “no bueno”, pero la palabra que correspondería a dicha forma en náhuatl sería: *acualli* (no bueno). Por esto, De Pury-Toumi propone considerarlo como un enunciado fijo que se leería: “él no es bueno”.<sup>32</sup> Porque en náhuatl *amo cuali* no corresponde a lo que los franciscanos quisieron decir o afirmar. Lo que también cuestiona esta autora es por qué afirman que no es bueno, en qué se basaban para sostener esa idea. De Pury-Toumi da un giro en otro supuesto aplicativo para el concepto diciendo que si se introduce un matiz subjetivo, cuando se habla del que no es bueno, también se alude a “alguien llamado diablo”,<sup>33</sup> suponiendo que tanto el malo como sus sometidos no lo refieren directamente. Pero la frase más reveladora o definitiva en este asunto sería la anterior: “él no es bueno”, quién, el que obre mal o el que haga cosas reprobables según el criterio de cada comunidad en cada cultura. Cada persona con nombre y forma humanas concretos, sin desviarse en un ser que actuó sobre él, que lo sedujo o que se burló de él. Para no extraviarnos en la cuestión de los límites o los casos de la maldad, De Pury-Toumi recurre al concepto del equilibrio y comestible como sinónimos de *cuali*, y como formas de guardar la armonía en las relaciones humanas y en el cuerpo (la salud).

El diablo, *amo cualli*, es presentado bajo los rasgos de un personaje inmoderado, que ofrece al hombre todas las riquezas que éste desee, haciéndolo sucumbir bajo el peso de la abundancia de éstas.<sup>34</sup>

A veces se confunde al diablo con el nahual, pero los que saben quién o qué es el nahual (brujo o animal), no lo nombran así, cuando los que saben hablan del diablo lo refieren como “*amo culli*”, y entiéndase que éste no es el nahual. Si la equiparación o igualación la adquiere cuando comete un homicidio, habría que ver qué dice el derecho indígena y tendría que juzgarse con base en las circunstancias, porque en términos

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 121.

contradictorios, abusos de autoridad y bajo el crimen organizado, son más los indígenas y mestizos que sucumben ante los asesinos comunes, que los que llegan a caer o pueden ser víctimas de un nahual. El nahual es señalado y desacralizado por su conocimiento (magia y brujería) y por su poder de transformación. Hay que ponerlo en la justa dimensión y no desplazarlo hacia la posición del *amo cuali*, el diablo indígena. También insiste Lupo, en que el *amo cuali* y las otras formas maléficas e infortunios que pueden conducir a la muerte o a la enfermedad, son incluidos en una categoría más amplia que es la de los “*amocualliehecame*” (aires malos),<sup>35</sup> porque la mayoría implican el acercamiento o el ingreso de los humanos a un estado de enfriamiento, siendo el propio *Mictan* de los cuetzaltecos un lugar de tinieblas y hielo, más que de fuego y sulfatos.

La misma diferenciación que se hace sobre el nahual y el *amo cuali* como el malo en la idiosincrasia indígena se puede establecer en torno al tonal y al nahual en la lógica de la gente de razón y la gente de costumbre que enarbolan los nahuas de *Cuetzalan*. Tanto estos como los nahuas milpaltecos defienden la acción cultural, la posición política y la actitud religiosa de los indígenas como una expresión de las tradiciones de brujos y nahuales, vistas como el ser indígena basado en la costumbre, frente a la posición de los mestizos que se arrogan la racionalidad y que en ciertos contextos se identifica con la manifestación de la fuerza del tonal, la luz, el juicio y la normalidad. Con cierta mofa los indígenas dicen: “el nahual es para los indígenas y el tonal es para los mestizos”. Los que pueden hablar, consultar, soportar, heredar y convivir con los nahuales, sus nahuales, son los indígenas. Aunque el conocimiento se ha vertido por lo general sobre los herederos, depositarios o aprendices indígenas, también muchos mestizos lo han adquirido o conocido, pero la *nahuallotl* como tradición se ha perpetuado apoyada en los núcleos duros indígenas o en los modelos concéntricos o en las organizaciones comunitarias que manejan especialidades o disciplinas por temas, que son dominados por distintos individuos o por varias parejas.

Del *amo cuali* se derivan los *mazacame*, como sus mensajeros, sus enviados, los cornudos, los que tienen cuernos de venado (*mazatl*). Este caso nos remite nuevamente al asunto de la bondad y la maldad, porque el conjunto de malos adquiere una característica de la cultura católica, que es la de ponerle cuernos a todos los seres relacionados con el

---

<sup>35</sup>*Ibid.*

diablo o a todos sus servidores. Pero la tradición oral no refiere a los *mazacame* como demonios ni como asesinos, los ubica como enanos jodones, bromistas o hechiceros que pierden a la gente en los caminos o en las cañadas (a la manera de los chaneques y los aluxes), los testimonios no apoyan la idea de que son colaboradores o enviados del *amocuali*. Aunque las fuentes de *Yancuictlalpan* que expone A. Lupo se plantean en ese tono, puede notarse una vez más la carga del catolicismo, lo que puede desmentirse tomando en cuenta la información de los otros pueblos o juntas auxiliares de *Cuetzalan*, en donde los *mazacame* tienen un papel independiente o autónomo, frente a las demás entidades indígenas. Tanto nahuas como totonacos bromean sobre el aspecto y el comportamiento infantil de éstos, al grado que su proceder no es mal visto o no se refiere calificándolo como bueno o malo, sino que es narrado como un encuentro casual con los enanos del monte que tienen un poder hipnótico sobre los humanos o como un tipo de brujos que aplican castigos a quien se los merece.

Lo que cada macehual trae en su haber es percibido por brujos, nahuales y *mazacame*, y cuando están en las veredas o en los lugares naturales y la carga antisocial o el desequilibrio quedan expuestos, entonces viene el cobro. A menudo la tradición de nahuales se cobra en contextos naturales con mecanismos sobrenaturales, las faltas que se cometen en contextos sociales, culturales y políticos. La misma actividad ritual tiene implicaciones que no perciben todos sus participantes, pero que son cobradas o tienen consecuencias naturales y sobrenaturales en inter-contextos o en espacios externos inmediata o posteriormente. Acciones tan corrientes o insospechadas como cruzar por encima de una ofrenda que está a nivel de tierra puede meter en problemas a cualquiera, o no presentar los elementos o hacer lo acordado en un rito o en una celebración también tienen consecuencias. Para los que no cumplen y además se ufanan de su falta, incluso los puede tocar la muerte.

María E. Aramoni menciona a los dueños de los lugares, que son topiles de los señores del *Talocan* en donde están los “lugares peligrosos” o aquellos lugares donde las personas corren el riesgo de caer, de ahogarse o de enfriarse.

Los *auanime* o *apixki*, duendes o cuidadores del agua, o también nombrados “presidentes del agua”, o sea, de los manantiales (*ameyal*), de las barrancas o de los ríos hondos (*atauit*) o de las lagunas (*ayeual*).<sup>36</sup>

La otra entidad mencionada por los nahuas de *Cuetzalan* es el *ocuilli*,<sup>37</sup> otra forma de nombrar al diablo, por feo o porque tiene el rostro arrugado y se muestra enojado. El *amo cuali* es también *ocuilli* y se le relaciona con las cuevas en donde le entregan cuerpo y alma, como muchas de ellas tienen la entrada angosta o muy baja como madriguera de tejón, entonces se dice que entra y sale arrastrándose como gusano. En cualquier caso tanto al *amo cuali* como al *ocuilli* se les ve como malos o como enemigos de los *macehualmej*, si se tiene trato con ellos las consecuencias son graves, los males son inevitables, los compromisos adquiridos, cuotas incluidas, no pueden cancelarse. Por lo general se les busca para adquirir fuerza, juventud o para obtener mucho dinero.

### **7.2.1. El amo cualli y el nahual según el mayordomo de Yohualichan**

En la casa de don Francisco Julián (nahua de Yohualichan) no es fácil hablar sobre el *amo cualli*, se andan con cuidado para mencionarlo o describirlo. Es malo, peligroso, embustero, embaucador, traicionero, transfigurativo (perro negro, mujer seductora que extravía o envenena, ser maligno). Lo comentan a manera de relato y evadiendo el testimonio directo. Prefieren decir que otros lo dicen, refieren la voz de vecinos del pueblo o de otros pueblos. Una familia con una profunda espiritualidad, ejemplar en la comunidad y recién estrenada en la mayordomía, no parece dispuesta a criticar el proceder del *amo cuali*. Se advierte el supuesto de que comentar sobre ello es invocar, criticar o señalar, asuntos que son de temer porque no parece una fuerza amistosa o que conviva con los *macehualmej* justamente. Si interviene en el mundo comunitario es para sembrar el mal en los humanos, para traer enfermedades y para causar desgracias. ¿*Amo cualli* es una fuerza? El demonio es el que usa las brujerías de las personas, él las está usando y protege a los que le piden.

Es interesante la forma en que lo conceptualizan, porque corresponde con la forma más antigua de nombrarlo en griego: “aliento que no pacta o fuerza anticontrato”

---

<sup>36</sup> Aramoni, María E., *Talokan tata. . .*, op. cit., p. 58.

<sup>37</sup> Romualdo Julián Joaquín, (comunicación personal, *Yohualichan*: 2011).

(*antimimon neuma*).<sup>38</sup> Suele tener mayor sentido cuando se dice que las personas “venden su alma al diablo” que cuando se dice que “se establece pacto con él”. No hay pacto porque es el antipacto, es decir, ¿qué pacto podría conseguir un humano común y corriente ante un personaje como ése? El encuentro es o puede ser fatal para los humanos y siempre las pérdidas serán para éstos: la fortuna durará lo que él quiera, así como cualquier tipo de adquisición concedida temporalmente, asimismo lo máspreciado: la vida. Es curioso, pero la raíz *mimo* es la misma que se utilizó para conformar la palabra mimetismo: asimilación al ambiente. Según los nahuas serranos, el *amo cualli* se mimetiza con otros seres, con un perro o con una mujer. De ahí que se le confunda con el nahual. Como en otros contextos, esta experiencia sirve para ubicar al nahual como un brujo que puede ayudar a los macehuales a defenderse o protegerse del *amo cualli*, cosa que no le ha convenido ni a éste ni a los párrocos. Muchos ciervos del señor suelen ser tan maléficos como lo que dicen combatir, así el nahual o brujo tiene varios enemigos declarados, unos oficiales y otros ocultos.

Según los nahuas entrevistados en Yohualichan, el *amo cualli* quiere que los humanos lo sigan o lo adoren a él, no a Dios. Para ellos Dios es un cuidador de humanos, él los protege. En cambio, el demonio usa a la Santa muerte para que proteja a los malos, a los narcos, a los criminales. Ellos le piden en México y en otros lugares. En ratos el *amo cualli* finge bondad para atraer a las personas, luego hace lo que quiere con ellos, o los pasa de su lado, los pone a su servicio.

En el camino que cruza hacia *Yohualichan* se encuentran con una mujer rara, nadie la conoce, los inquieta su presencia, los mira sin hablar, a los cuatro días de haberla visto pueden morir. Recuerdan que es una mujer hermosa, con huipil hasta los pies y larga cabellera. Un vecino de Capola coincidió con ella un día a las cinco de la mañana cuando se dirigía a cortar café, ella lo saludó de mano y lo marcó. El señor volvió a su casa sin hambre, después le dio fiebre, no se la pudieron controlar en un mes y medio hasta que

---

<sup>38</sup> Esta denominación la aporta Carl Jung en su libro *Psicología y alquimia*, trad. del alemán por Alberto Luis Bixio, México, Ed. Tomo, 2007, p. 52. C. Jung presenta primero al susodicho como “el hijo de las tinieblas” y enseguida proporciona la forma griega que se cita arriba. Lo hace refiriendo aquellos que como Jesús se encontraron con tal personaje o su oscura manifestación al aventurarse por los extraños desiertos del inconsciente o por plantearse lo que otros no. En tales circunstancias insiste Jung, un alquimista católico rogaba: *¡Horridas nostraementis purga tenebras, accende lumen sensibus!* (¡Purga nuestras mentes de las horribles tinieblas, ilumínanos los sentidos!). La palabra compuesta anticontrato es un sinónimo de antipacto.

falleció. También ven un perro negro que dicen que es el mismo *amo cuali* como aquella mujer que envenena a los hombres. El *amo cuali* es el enemigo de Dios.

¿Qué otra cosa es importante sobre el *amo cuali* o sobre el nahual? En *Yohualichan* como en otros pueblos serranos los brujos trabajan los martes y viernes. Esos días no se toma lo de Dios porque son los días que toman los brujos para hacer sus cosas. “Aquí en Capola hay uno que se hace animal, pero el que lo busca entra en conflicto con él”.<sup>39</sup> Es bueno para eso, es nahual, pero no tendrá vida larga, dicen en el pueblo que rápido se muere el que es nahual. Para ellos, el nahual tiene contados sus días o está en constante riesgo, porque el *amo cuali* lo está llamando allá abajo en el inframundo.

Los nahuales son los brujos, tienen sus días para curar personas. Martes y viernes se suspenden los rezos entre los catequistas y religiosos católicos, porque son los días en que trabajan los brujos.

### **7.3. El *xtapalane*, el rayo y el fuego**

Para nahuas y totonacos cuetzaltecos no hay duda, el nahual y el tapalane son transformistas. Como en el caso de la nahualidad entre los milpaltecos, los nahuales serranos están imbuidos en un entorno que les permite profundizar en las costumbres, en las formas y en la naturaleza de los otros seres. Las grandes aves como el águila y el zopilote, así como el gavilán y el *pichichi*,<sup>40</sup> son seres voladores que son admirables e imitables aunque sus hábitos los hagan muy diferentes entre sí y para estar seguros se alejen de los humanos, pero el nahual como cualquier cazador suele acercarse a los animales lo más posible, rastrearlos, conocerlos, atraparlos, comerlos y guardar restos de ellos. Algunos brujos y nahuales suelen disecar al halcón, al águila o al gavilán, para tenerlo sobre el altar como un vigía. También lo consideran en general un protector de la casa, un escudo que prohíbe la entrada de los malos espíritus, ahuyentador de animales vivos y un guía en los sueños. Se puede advertir en este uso de las aves un tipo de tótem, animal protector de una familia, así como de una comunidad, de un brujo o de un grupo.

---

<sup>39</sup> Entrevista con Francisco Julián (*Yohualichan*, 2012). Capola es una de las rancherías de *Yohualichan*, la cual cuenta con su capilla comunitaria y con su palo volador, ambos en la misma plaza.

<sup>40</sup> Ave negra, similar a la Hurraca, pero con un vuelo extraño, como si el pico le pesara mucho. Andan en parejas o en grupos menores a diez, se les puede observar en la mayor parte del estado de Veracruz. Tienen un graznido especial, como quejido corto.

Los tipos de animales que se citan con respecto a la tradición corresponden al contexto en que se desenvuelve o permanece el humano. Cuando el brujo no sale de la comunidad o es muy hogareño, cuando su *modus vivendi* le permite permanecer en casa o en sus alrededores, los relatos sobre el nahual abundan en animales domésticos, todos entran en la elección: el pitzon, el chichi, el burro, el guajolote (que suele mostrar una inteligencia no común en las aves de tierra), el gallo, el conejo, etc. Por otro lado, los animales que no son domésticos pero que por su abundancia y su internamiento en las áreas rurales y semi-urbanas son vistos y capturados por nahuas y totonacos, incluso en veces los ofrecen en los tianguis del domingo en la plaza central de *Cuetzalan*, son: el armadillo, el tlacuache, el coralillo y la boa, y diversas aves, sobre todo aves coloridas o muy cantoras que puedan mantenerse en jaulas como los pericos, los gorriones, las calandrias y los jilgueros. Por lo general, en los relatos sobre nahuales se dice que éstos eligen animales domésticos y este conjunto elegido para la transformación o para la actividad animal del nahual, suele descalificarse o interpretarse como simple narrativa ficticia, considerando a dichos animales poca cosa, seres inferiores, inofensivos e incapaces de poner en aprietos a los demás indígenas. Pero los animales domésticos y cualquier otro son seres complejos y con diferentes capacidades que no deben ser subestimadas. La razón principal por la que los nahuales recurren a sus propios animales o a los más comunes en el entorno social y natural inmediato, es según los testimonios en la Sierra: por costumbre y por seguridad. En los contextos habitados por humanos, aunque los terrenos sean amplios y en muchos casos interconectados o de paso libre (sin rejas o vallas entre una casa y otra), el ejercicio animal del nahual siempre implica riesgos y se caracteriza por generar encuentros violentos, confrontaciones o hurtos, tanto de pertenencias y animales, como de mujeres en ciertos casos.

Aunque son conocidos o nombrados animales de monte más grandes como el jaguar, el ocelote y el tigrillo, no son vistos en la región, al menos en el plano intercomunitario en el meso *Totonacapan*, probablemente en las montañas más altas hacia *Huehuetla* y *Zacatlan* pueda registrarse fauna mayor, pero en los contextos estudiados no es el caso. Tampoco se mencionan como seres de cambio entre brujos y nahuales. Otros seres que son cueveros como el tejón, el murciélago y algunos ofidios y anfibios como los sapos, las ranas (que abundan de gran tamaño desde *Cuetzalan* hasta *Yohualichan*) y algunas

serpientes, son incluidos en la tradición oral local como seres de tipo mítico o que sirven en distintos ritos y brujerías.

Las brujas, el señor o dios del monte, el diablo, el origen del sol y de la luna, los encuentros con serpientes sabias o tiranas y los lugares encantados, son frecuentes en la narrativa tradicional. En los *Relatos totonacos* se menciona al diablo como una persona común y corriente que pasa desapercibida, que vive con los humanos y tiene familiares, les pone pruebas y hace magia. Se describe a la bruja que puede volverse animal y que es envenenada en un temazcal poniéndole chile al agua. También se describen los espíritus que son liberados con agua bendita transmutándose en palomas, antes de ser devorados por los brujos.<sup>41</sup>

Los totonacos usan la palabra *xtapalane* para la persona que puede transformarse en un animal y *lapanit*, para referirse a los animales salvajes. El *xtapalane* es solitario o apartado, tiene hábitos nocturnos y busca encuentros con distintas mujeres, no se habla de conjuntos de nahuales o grupos de nahuales, aunque pueden convivir con otras personas en fiestas o en rituales, pero no para hablar de su tradición, de eso hablan los abues sobre todo en *Zozocolco*. En este sentido se puede situar la tradición nahualista de la Sierra como una tradición más hermética, menos abordable en términos sociales y antropológicos, pero no menos asequible. Los totonacos y los nahuas se mueven con más libertad en esta zona, porque la actividad ritual y transformista de los nahuales y los xtapalanes vista como algo normal y a la vez como algo especial, un complejo cultural relevante más, entre los que ofrece un “Pueblo Mágico”.

Un planteamiento celoso de los indígenas en general que no se externa directamente, pero se presiente en algunos diálogos, es por qué interesarse por tales personajes, habiendo otros elementos para ellos más importantes, destacables o urgentes. Tanto el tema del nahual como el del *amo cuali* los incomoda o les causa poco interés, que tiene sentido en el entendido de que al hablar sobre esas entidades, criticarlas y mencionar la ubicación de los personajes o de los puntos en donde aparecen o en donde se presentan los fenómenos, se están metiendo con ellos, es un grado de invocación o se puede sospechar que el testigo los conoce o es parte de ese grupo. Pero a menudo, un punto crucial y de mayor relevancia en esta interacción, es que el tema de los nahuales tiene que

---

<sup>41</sup> “El diablo y su ahijado”, “El cuento de la bruja”, en *Relatos totonacos*, *op. cit.*, pp. 72-82.

ser tratado con mayor cautela, con más observación y comprensión, menos preguntas y más asistencias, ayuda y convivencia. De alguna manera lo que los propios nahuales milpaltecos han definido como el merecimiento de su conocimiento, que exige perseverancia, entrega y permanencia. Para acercarse a los nahuales y andar con ellos, hay que mostrar un respeto, adquirir cierta actitud nahual, humildad y resistencia, porque los mestizos, los *coyomej* o los investigadores quedan expuestos y el nahual no está obligado a mostrar delicadeza, amabilidad o interés, el nahual no va a cuidar a los curiosos y a los aprendices como si fueran niños, los que se acercan se exponen y también los que quieren aprender.

Aunque no estén buscando alumnos, seguidores o admiradores, los nahuales continúan su tradición y heredan a algunos integrantes de su cultura y de su pueblo parte de su conocimiento, por lo que aquellos que se acercan y comienzan a indagar deben mostrar interés real, un compromiso o una valoración de la tradición, que dé cierta confianza para construir una atmósfera dialógica. Los totonacos recuerdan a los primeros nahuas que se establecieron en la región como “adoradores de serpientes” (*luwan'an*), lo que a aquellos parecía incoherente o extraño, porque las serpientes no eran especiales. Aunque otros nahuas como los mexicas antes de fundar *Tenochtitlan*, se vieron obligados a ocupar un territorio en donde sólo se podía subsistir alimentándose de ellas, después no sólo parecerían sus más grandes adoradores, sino escultores y pintores. En las ofrendas del templo mayor se destacan los animales y sobre todo los reptiles, de un total de 114 ofrendas que se recuperaron hasta 1989, de 53 de ellas extrajeron 289 reptiles, 136 aves y 27 mamíferos, de las cuales, 180 eran tortugas, 96 serpientes y 12 cocodrilos.<sup>42</sup> Es crucial la hegemonía de los reptiles como complemento mortuario. Pero las imágenes en donde las serpientes aparecen como un ser magnífico, tanto en el mito como en la realidad histórica son constantes a lo largo y ancho de Mesoamérica, desde *Teotihuacan* hasta *Copán*, pasando por *Cacaxtla*, *Xochicalco*, *Tenochtitlan*, *Tenayocan*, *Montealban*, *Palenque*, *Bonampak*, *Chichen Itzá*, entre otras; las estructuras simbólicas socioculturales, políticas y religiosas más influyentes en tiempos precolombinos y en decenas de contextos actuales se derivan precisamente de una serpiente, y en muchos casos se fusiona con un ave especial, lo que la convierte dualmente en la: serpiente emplumada (*Quetzalcoatl*). Los nahuas de *Yohualichan* la refieren como una serpiente regeneradora, no sólo como una serpiente

---

<sup>42</sup>Vid Oscar J. Polaco, *La fauna en el Templo Mayor*, México, INAH, 1991.

estéticamente sobresaliente. Parte del contenido simbólico que se estableció en torno a este ser terrestre y que jugó un papel central en muchas tradiciones es la temporalidad de sus cambios físicos (anuales y cíclicos), su naturaleza acuática siempre ligada a las fuerzas meteorológicas y a las aguas terrestres, así como su capacidad para subsistir en la mayoría de ecosistemas mesoamericanos y su ataque letal contra otros animales y contra los humanos.

En el siglo XVI el padre Bartolomé de la Casas registró que el máximo dios de los totonacos era el Sol (*Chichini*) y de él se derivaban los demás. Cuando entraban a la casa de un gobernante o un señor se despedían así: “El gran sol y sus dioses te conserven la vida por muchos años”.<sup>43</sup> Por lo menos un día a la semana dedicaban un rato a algún templo del Sol y practicaban el autosacrificio, punzando alguno de sus miembros (lengua, muslo, brazo, etc.). Menciona que después del ritual o misa semanal habría una comida, el sacerdote principal les iba a “contar historias pasadas y antiguas”.<sup>44</sup> Luego iban monte arriba y al volver limpiaban impecablemente los templos. Un joven estaba comisionado para mantener un fuego prendido todos los días del año.

El rayo y el fuego son dos fuerzas recurrentes entre los nahuales y curanderos serranos, y tienen una relación natural y cultural con la serpiente. Como se vio en el capítulo de los lugares de los nahuales, el rayo se representó comúnmente como una serpiente de luz que se incrustaba en la tierra, en los árboles y en las personas; los tiemporos y los brujos del agua utilizarían un bastón en forma de rayo rematado con una cabeza de serpiente. Así como los tiemporos y graniceros reciben el don cuando los toca el rayo, los totonacos de *Ecatlan*, “lugar del viento”, dicen que al que le pega el rayo puede ser nahual, y si le pega a ciertos árboles y a ciertas piedras, estos pueden adquirir una forma humana o también animal. Le reconocen al rayo una acción mágico-energética para la transformación. Cuando presienten una actividad nahual en los relámpagos (rayos más fuertes o múltiples) aplican la frase *xko u maluk* (están trabajando los rayos). Cuando los aguaceros no paran y sorprenden a los campesinos volviendo de la milpa o camino a casa se presentan algunos rayos y los malos aires, los cuales los desvían y los dejan sin habla, son

---

<sup>43</sup> Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España*, México, Porrúa, 2004, p. 127.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 128.

dominantes. Luego aparecen o salen los duendes *lactotizcuine*, que también son nombrados “enanos del monte o de la cañada”. La madre de Jaime López, ambos totonacos de *Ecatlan*, cuenta que el rayo trajo un *xtapalane* de la madera, que le encantaba cortar o golpear los árboles de la cañada con un hacha (a escasos cien metros de su casa), para espantar o distraer a las personas, pero cuando se acercaban para regañarlo por cortar en propiedad ajena, nunca podían ver quién golpeaba, sólo encontraban las marcas en los árboles. La misma doña menciona un nahual de toro negro (*tapalaca*) que espantaba a la gente, perseguía o embestía a los señores cuando descansaban, de nadie era el toro y no podían sacarlo, no les parecía normal, parecía animal de monte, no bufaba ni nada, sólo aparecía y los agredía. Cuando menciona su transformación utiliza la forma totonaca *tapalani*. También advierte que aquellas personas que arremedan los ecos del bosque y de la cañada o los que se burlan de los sonidos del señor del monte pueden ser castigados. Los adultos del pueblo reprenden a los niños y a los jóvenes que se mofan de los ecos. En el posclásico mesoamericano el numen jaguar *Tepeyolotl* era el señor del eco y también una advocación de *Tezcatlipoca*, a quien se atribuía el origen de la música.

La serpiente ranera (verde y café),<sup>45</sup> que se alimenta de ranas y que da grandes saltos, es una serpiente muy venenosa que puede adormecer a las personas o distraerlas con su silbido, lo que hace que los curiosos se encuentran con ella y sean picados. La serpiente se llama *xunik* y para tratar su picadura se puede usar una poción de tabaco oscuro, aguardiente y semillas de Santa Elena. El tabaco oscuro producido en la localidad y su grasa pueden usarse para chupar los males y para tranquilizar a las personas. Para los totonacos, las personas que cuentan con un cuerpo fuerte van a tener un espíritu débil y viceversa. El cuerpo ideal para ellos es el intermedio o normal, no flacos ni obesos, sino con una constitución física que permita un equilibrio entre cuerpo y espíritu, si la balanza se inclina o se manifiesta desde la niñez en uno de los extremos, la persona presentará problemas somáticos y emocionales. Cuando el cuerpo es fuerte y el espíritu débil, dicen que la persona es *axkut*.

El fuego es también materia de cambio para nahuales y xtapalanes, tanto en contextos rituales como especiales. Los nahuales y brujas son vistos como bolas de fuego

---

<sup>45</sup>Le dicen ranera porque se come a las ranas y porque, entre otros, tienen un tono verde muy similar al de sus víctimas. Santa Elena es una hierba local que funciona como el huaco del Sur de Veracruz, para debilitar o inhibir la acción del veneno de serpiente. Ese es su nombre local, no hallé un registro científico.

moviéndose al ras de los cerros o en los caminos. Este tipo de fenómeno es descrito entre nahuas y totonacos desde Huayacocotla, Huauchinango y Tulancingo, pasando por la Sierra Norte de Puebla, *Teziuhltlan* y en el centro del *Totonacapan*, en *Coyutla*. Aunque no es posible verlas de cerca o nunca se ve a dónde llegan, las bolas o extrañas formas de lumbre son una constante en la región y en la mayoría de los casos causan miedo en las comunidades. Por lo general sólo se habla de brujas que se vuelven fuego para huir pronto después de cometer una fechoría o cuando son descubiertas chupando a los infantes, o cuando son citadas por las jefas de brujas en alguna encrucijada de caminos o en las cimas de los cerros. El caso más sonado y de los pocos que fueron evidentes públicamente es el de *Tuzamapa*, pueblo nahua-totonaco, vecino de *Cuetzalan* en la ruta que va a *Huehuetla*. Cerca del centro de *Tuzamapa* se encontraba un monte de no más de 25 m de altura referido como *Ixtepec* (cerro del ojo), sobre él había un jagüey, pequeña fosa de agua que servía para extraer agua potable y que solían utilizar para nadar o bañarse, hasta que el nahual-fuego se presentó y lo volvió suyo. Por lo general sus abusos los cometía en el atardecer, cuando no había mucha gente fuera de sus casas, secuestraba mujeres jóvenes, casadas o solteras, le daba igual. Del susto se desmayaban y las conducía en brazos hasta el centro del jagüey, a veces llegaba como bola de fuego hasta el centro o en la parte más alta del *Ixtepec*, y luego se apagaba y se hundía con sus presas. Aunque varios años fue temido y no lo paraban, fue seguido cuando robó otra mujer y fue detenido cuando intentaba abusar de ella o ahogarla en la fosa de *Ixtepec*. El nahual fue sometido y ajusticiado, nadie más supo de él, ni en el pueblo ni en otros.

#### **7.4. *Nahuame aquinpatlana nohiuan tutunacu***

“Nahuas volando como totonacos”. Presento aquí una construcción propia en *náhuatl* para iniciar éste apartado con una de las tradiciones en las que han puesto un especial interés los nahuales, los brujos y la mayoría de personas que se dedican al arte, a la religión y a la cultura. Gran parte del primer tomo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, cuando Bernardino de Sahagún desarrolla las dieciocho veintenas y sus celebraciones, en todas incluye danzas especiales y aspectos rituales complementarios. Él

mismo menciona la danza de los guerreros águilas practicada por los mexicas.<sup>46</sup> ¿En qué momento y qué tradición podría encargarse de apropiarse o aprehender la danza de los voladores (*Papantla*)? Desde hace décadas la mayoría de pueblos del municipio de Cuetzalan y sus vecinos, tanto nahuas como totonacos, recrean en sus respectivas fiestas la “Danza de los voladores”. Es erróneo decir “los voladores de *Papantla*”, porque *papantlah* en nahua es: lugar de voladores. Los nahuas de *Yohualichan* a partir de la iniciativa de uno de los líderes religiosos y culturales más jóvenes de la región, Francisco Julián, se trasladaron a *Papantla*, Veracruz y pidieron permiso para aprender a ser voladores. En ningún momento pensaron que esa tradición no era para nahuas o que aquellos los rechazarían por no ser totonacos, mostraron respeto, interés y ganas de aprender, y aunque los papantlecos no son precisamente los más accesibles o los más sociables, compartieron su tradición con los nahuas de *Yohualichan*. Todo el caso es un reto en términos nahualistas. Decidirse por la recuperación de dicha tradición y merecerla con todas sus implicaciones; trasladarse por temporadas y aprender con los meros maestros papantlecos; interesar y preparar a los jóvenes nahuas locales que son los *papantla* actuales de *Yohualichan*; conseguir los permisos e instalar un mástil ceremonial en forma permanente en el atrio de la iglesia católica; mantener a los *papantla* y presentarse todas las veces que lo exija el calendario cívico, religioso y cultural.

Al igual que en una tradición de nahuales el esfuerzo que implica tal recuperación y la adquisición de conocimientos culturales por lo menos centurianos, no sólo se limita a los aspectos técnicos, económicos y culturales, sino a las intenciones más humanas y espirituales de sus actores. El danzante adquiere sobre todo una formación física y emocional, porque la primera tarea de cualquier *mitotiani* (danzante) no es aprender a bailar, a cantar, a repetir los sonidos de los animales o a tocar instrumentos, es aprender a merecer, a ofrendar y a trabajar colectivamente.<sup>47</sup> Los que están acostumbrados a este tipo de dinámica en las cuestiones artísticas y religiosas no ven ninguna novedad, se habla de una normalidad o de una disciplina mínima, son las bases de toda tradición, pero para quien no está acostumbrado a ello, resulta un cambio importante en su vida. Esto lo reconocen

---

<sup>46</sup> No es este el lugar para presentar y analizar el conjunto de danzas de las veintenas recuperadas por Sahagún, pero sirvan al lector interesado para profundizar en el extenso panorama dancístico precolombino.

<sup>47</sup> Vid Hugo Lemus de la Mora, “*El mitotiliztli y los concheros: raíces rituales, musicales y dancísticas*”, pp. 82-85, México, Antropología 85, Boletín del INAH, 2009, 111 p.

ampliamente las tradiciones de nahuales: el que quiere y valora su tradición y las de otros pueblos, tiene que aprenderlas, compartirlas y continuarlas, con su forma y su medida.

#### ***7.4.1. Un líder, una actitud nahual***

Tenía que ser precisamente un catequista, una persona con años de dedicación a la religión, un puro, una persona en total abstinencia sexual y con una férrea disciplina, un campesino intachable, un serrano y un montañés, el que decidiera un día guiar a sus compañeros para volar como totonacos o como otros nahuas del municipio. ¿Qué joven indígena y mestizo no quiere volar aunque sea una vez en la vida como lo hacen los *papantla*? Francisco Julián (2º), para todos Panchito, es un hombre-ejemplo. Cero bebidas embriagantes, cero excesos, cero relaciones premaritales. Cualquiera cuestionaría qué hay de tradición nahual en todo esto, si a muchos brujos y nahuales les encanta el exceso y lo recomiendan: las mujeres, las sustancias psicotrópicas, las alteraciones anímicas y los merecimientos largos. Pues la cuestión radica en que Panchito no necesita nada de eso y por naturaleza, se vuelve todo un caso para el nahual. Panchito, a sus treinta y tantos años, sigue pareciendo un niño, tanto por su estatura como por su bondad y su amabilidad. Para sus compañeros y alumnos es un líder indiscutible y paradigmático en muchas jornadas agrícolas, culturales y sociales, es visto como un ser incansable, inagotable, incuestionable.

Con el siglo XXI regresó una danza totonaca a un pueblo de igual origen *Yohualichan*, nombrado por los totonacos *Yohualohua*, que no se interpreta como el “lugar de la casa de la noche”, como se lee en nahua, sino como “serpiente nocturna” o el “lugar de la serpiente nocturna”, un homenaje a ésta, una morada para basar la tradición en ella, por constituir uno de los seres más antiguos y de mayor admiración en esas y en las demás tierras. La raíz más persistente, más perseverante y más continua se inspira en la serpiente. A este lugar antes de totonacos, los nahuas devolvieron una tradición totonaca, un fruto consecuente de la interculturalidad.

Pasemos a los detalles de la tradición de los voladores: los nahuas recibieron una tradición que dice que el árbol que va a sostener a los voladores tienen que cambiar año con año como la piel de la serpiente, porque tienen que renovarse y porque es el que va a cargar todo el peso de la tradición: sacrificio de aves, voladores circundantes, danza en su centro, frío, calor, aire y lluvia sin tener raíces; soledad y multitud; travesuras y demás desfiguros

de los oponentes. En *Dances of Anáhuac*, Samuel Martí y Gertrude Prokosch, presentan, entre otros, a los danzantes hopis contemporáneos (1964) que recreaban la “Danza de la serpiente” portando una serpiente viva y danzando en parejas como lo hacían los mexica en el festival de *Atamalqualiztli*, y como registran estos autores también en Guatemala se practica una danza similar llamada “La culebra”.<sup>48</sup> Estas serpientes se utilizaban como mensajeras de *Tlaloc*, el danzante de la izquierda ponía su mano derecha en el hombro derecho de su compañero y llevaba su serpiente en la mano izquierda; el danzante de la derecha tomaba la serpiente con ambas manos y al cambiar de secuencia en el desempeño de la danza alguno de los dos levantaba su serpiente y la mordía, como para aquietarla o probar su piel.

Volviendo al asunto del árbol de los voladores, por seguridad y por el propio desgaste del mástil, el *cuahuitl* mayor debe sustituirse anualmente, en una fecha clave, 11 de julio, coincidente con el fin del año maya. Es el día de mayor labor para Panchito, desde las 5 de la mañana hay que preparar las cosas y recibir los vehículos que transportarán a cientos de personas para el tequio del derribo del árbol. Tienen que viajar una hora a la región boscosa en donde los oyameles (abetos) y los encinos son más altos, más gruesos y más resistentes. En julio de 2011 el árbol derribado medía 28 m y pesaba casi 3 toneladas. Para cortarlo hay que hacer un ritual solemne, en donde se le ofrendan velas, incienso y una danza circular de los *papantla* con música también *papantlecah*. Se le pide permiso al árbol, se insinúa el corte, se pide para que el árbol no pida a ninguno de los presentes a cambio y se pide para que toda la jornada sea exitosa.

Después del ritual colectivo para solicitar el permiso, viene la parte en donde Panchito puede ser a la vez un felino, un mono y un ave (volador). Tiene que elegir un palo contigoo y treparlo como se trepan las palmeras, cosa que prácticamente nadie se acomode a hacer o nadie se ofrece a sustituir a Panchito en tal acción. Por lo menos tuvo que subir 25 m en el palo vecino para arrojar la cuerda y tomar al elegido en las últimas ramas de la punta. Descendió por otra cuerda y subió al palo elegido a pulso con la cuerda que logró fijar arriba. Toda una hazaña conseguida por un nahua delgado y de un metro cincuenta de

---

<sup>48</sup> Gertrude Prokosch y Samuel Martí, *Dances of Anáhuac. The choreography and music of precortesian dances*, USA, Viking Foundation, 1964, p. 156. La fiesta de *Atamalqualiztli*, toma su nombre de la ingesta de tamales de agua. La fiesta era en honor a *Tlaloc* y se celebraba cada ocho años en las veintenas de *Quecholli* o en la de *Tepeilhuitl* (Sahagún: t. III, p. 1246).

estatura. Todos los presentes estaban jubilosos. Por lo menos 15 personas estaban tomando fotos o filmando: antropólogos de la UAM, de la UNAM y de la ENAH, así como camarógrafos de televisoras locales y nacionales. En términos videográficos Panchito estaba sacando la casta y para la mayoría parecía un nahua superdotado, y apenas era el comienzo. Una vez que se ató bien la punta del árbol elegido, vino el cortador y comenzó el corte. Se liberó el área en donde se tendería el árbol y la cuerda fue jalada por varios campesinos que la usan para guiar la caída del árbol. Antes de comenzar el traslado del árbol hacia la carretera llegan las mujeres con el itacate a una planicie cercana. *Tihuititlacua* (vamos a comer) dicen: *tamali*, *atoli*, *tlaxcale*, *atl*. Es la única comida del día. Las mujeres sólo son vistas en el almuerzo. No deben ver el lugar en donde se corta, ni el árbol ni el traslado. La comida es al medio día.

Cuando el árbol es derribado es recorrido por Panchito con el sahumador para hacer el cierre ritual del derribo. Se le cortan todas las ramas y las mismas son utilizadas para apuntalar. Se comisionan apuntaladores y jaladores. Se amarran cuerdas gruesas en varios puntos para que grupos de treinta a cincuenta voluntarios jalen sincronizadamente desde distintos puntos: atrás, en medio, adelante dos serpientes humanas jalan sobre el camino, cuando hay o en la brecha que se improvisa y que el mismo tronco va abriendo. En ocasiones, en pendientes y vueltas Panchito se colocaba en la punta del árbol para dirigir a los jaladores, cuatro horas transcurrieron desde el punto del corte y hasta la carretera. Todos deben estar pendientes de lo que pasa con el árbol porque en el arrastre puede atropellar a los voluntarios o en las pendientes puede golpearlos porque la punta chicotea. Los rasguños y las raspadas es cosa normal, no se diga los aplastones y los roces entre los macehuales, porque se cansan y se desesperan. *Cesan* dicen, “de uno en uno”, para que se jale sincronizadamente o *mochititaniske*, cuando es “todos juntos”. Cuando se llega a la carretera hay que bajarlo directo a la caja del volteo o tirarlo en la carretera para que lo levante un tractor y lo sienta en el volteo. Le ponen unos troncos cruzados en la caja y ahí lo acuestan con la punta hacia el frente del camión. Eso lleva otras dos horas. Se organiza la partida y se abordan los trasportes. Panchito se va montado en el árbol. Comienza el aguacero y no para hasta la madrugada. La neblina permanece todo el camino hasta *Yohualichan*.

En el pueblo hay que completar el ritual limpiando el hoyo en donde se va a parar el tronco, sacrificar un guajolote, saludar y limpiar los rumbos. Bajar el tronco del volteo y pararlo con ayuda del tractor, así mismo, tensarlo desde las cuatro esquinas con decenas de jaladores en todos los rumbos, todos laborando en pleno aguacero y Panchito organizando todo el conjunto. La participación de Panchito no sólo consistía en mandar o gritar con un altavoz, tenía que correr y mover a la gente de lado a lado para que tensaran con la fuerza y la constancia precisa, hasta que el árbol quedara bien centrado y enderezado. Por último amarrar las cuatro esquinas con las mismas cuerdas de henequén o de ixtle con que se tensa. Todas van de la punta hacia el final de los cuatro extremos. Tal jornada concluyó a las 22 hrs. Del mismo 11 de julio. 17 horas de trabajo con un sólo receso de media hora para ingerir alimentos. Y desde el principio hasta el final el incansable Panchito fue el protagonista, un líder entregado y humilde, un guía que mueve a cientos de hombres que nunca se reúnen de esa manera ni trabajan todos juntos por la misma causa; consigue el apoyo del municipio que pone vehículos y choferes, la misma presidenta de la Junta auxiliar supervisa los apoyos y decenas de vecinos acuden en las demás labores complementarias del tequio. Cualquiera brujo diría que Panchito es el mismo nahual o hijo del nahual.

#### ***7.4.2. Los papantla: aves, ofrendas y rito***

Por tratarse de una tradición que involucra el cuerpo y los sentidos, y en donde se utilizan distintos atuendos con pieles, telas exclusivas, plumas, máscaras, figuras e instrumentos musicales, entre otros objetos especiales, las danzas han sido una constante en las tradiciones indígenas, incluida la de los nahuales. Los nahuales de Milpa Alta no pueden faltar a los carnavales de sus pueblos, así como a los de Morelos, Guerrero y a los encuentros de brujos en Catemaco. Dicen los nahuas de Manantlan y Tuxpan en Jalisco, que de por sí los nahuas tienen una “identidad danzante”, la tradición local le dedicó un libro al tema.<sup>49</sup> Son varias las danzas que heredaron los nahuas de la región que incluiré para cerrar este capítulo, pero además, tuvieron la osadía de adquirir, a lo largo de varias décadas, la tradición de los voladores, en la mayoría de las plazas de las Juntas Auxiliares

---

<sup>49</sup> José Lameiras, *El Tuxpan de Jalisco: una identidad danzante*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1990, 282 p.

de *Cuetzalan*. La parte más difícil de los voladores es la musical. Su rítmicas y su acompañamiento percusionista no es el de las formas occidentales, aquí los tiempos no son de 3/4 ni de 4/4. En este sentido hablé del proceso enculturativo que mencionó hace medio siglo Redfield, para aprender estos elementos los nahuas y los totonacos tienen sus métodos, que implican educar el oído y practicar cientos de veces, hasta volverse maestros con el tamborcito y con la *tlalpizalli* (flauta). Esta música acompaña y guía la danza de los *papantla* que se hace en torno al tronco mayor, también nombrado entre los danzantes “árbol de las aves”.

Luego viene la cuestión de la danza en concreto, la ejecución del baile alrededor del árbol es una danza de tipo circular que va y viene, haciendo giros en su lugar y marcando secuencias que suponen el vuelo de las aves, teatral o escénicamente se anticipa lo que sucederá arriba y en su conjunto supone, lo que sucede en vida a las águilas y otras aves mayores. Suben y viajan dando vueltas, cuando suben su cabeza está arriba, cuando se precipitan su cabeza va hacia abajo. Después de un rato o de horas de mantenerse suspendidas, sus alas se cargan de energía que adquieren del calor y del viento, lo que les permite planear y resistir mayores alturas, luego descienden hacia sus nidos. *Papantla* es un *mitotiliztli*,<sup>50</sup> con excepción de algo, que no presenta voces o canto, pero que sí manifiesta: música, danza y rito. Sin duda, uno de sus principales objetivos es la acción ritual calendárica, porque tanto el tamaño del poste como la cantidad de vueltas que dan las aves humanas permiten ajustar el trayecto de cada *papantla* (volador) a trece vueltas totales que suman 52. Un aspecto crucial presentado por Gertrude y Samuel es que el uso ritual y dancístico que se ocupa en los voladores, el *quincunce* o “los cuatro rumbos y el centro”, es una rueda calendárica que escenifica el símbolo de la era o la cruz de *Quetzalcoatl*,<sup>51</sup> que por lo general en términos gráficos en la mayoría de sus variantes se muestra cómo dos aspas que se siguen o se entretejen, como rehilete o como cruz florida y ondeante, que es exactamente lo que hacen las cuerdas al rodear el tronco y mover el cuadro que mantiene el equilibrio entre las cuatro aves de los rumbos. Para que haya equilibrio tienen que trabajar

---

<sup>50</sup> Esta palabra fue usada para referir el conjunto de danzas que incluían acompañamiento musical o rítmico (*panhuehuetl*, *teponaztli*, sonajas, flautas y ayoyotes) y cantos. De aquí toma su nombre la palabra mitote que se usa durante la Colonia y que todavía se usa. La danza también es nombrada *macehualiztli* (merecimiento) y el danzante o un danzante es llamado *mitotiani*. Ibid., p. 82. En B. de Sahagún, encontramos la palabra *macehualiztli* como “merecimiento” y como “danza religiosa”. En *Historia de las cosas. . .*, T. III, *op. cit.*, p. 1288.

<sup>51</sup> Prokosch Gertrude y S. Martí, *Dances of Anáhuac. . .*, *op. cit.*, p. 207.

los cuatro rumbos y ser guiados y sostenidos por un quinto elemento, físico (el poste) y humano. En *Tamoanchan y Tlalocan* (obra maestra de Alfredo L. Austin) encontramos una construcción iconográfica acorde a esta dinámica del quincunce, la cual es nombrada *chicnauhnepaniuhcan*,<sup>52</sup> los nueve cielos o fuerzas que circulan y confluyen como el Kundalini hindú o como las serpientes de la “Cruz de Zeus” que tiene como símbolo la medicina a nivel mundial, pero en términos gráficos mesoamericanos el ejemplo más certero es el de *malinalli* (la enredadera). La propuesta de los cosmólogos precolombinos se traduciría en una serie de aspas continuas que suben y bajan mezclando eternamente las fuerzas creadoras, tanto en los contextos rituales y sociales humanos, como en los contextos naturales y cósmicos, el controvertido término nahua *nepan* que López Austin refiere como de compleja traducción, lo podemos escuchar todavía en la tradición oral nahua del centro del país, entre los danzantes de Tlatelolco y de Tacuba (antes *Tlacopan*), en donde se menciona como el inicio del quinto rumbo, más la palabra *tlampa*, quedando: *nepantlampa*, “el que está a nuestro nivel” y “en medio de todo”, y que ritualmente no se nombra, se insinúa o se incluye en silencio. Ese *malinalli* ascendente y descendente (*Tamoanchan*) no sólo se ubica en los cuatro árboles y rumbos cósmicos, está fluyendo desde el centro cruzando constantemente todos los niveles no como “opuestos complementarios” entre fuerzas frías y calientes que suben o bajan respectivamente, sino como “correspondencias separadas” que tienen que acercarse y mezclar parte de su materia sin dejar de avanzar en el largo espiral del tiempo y el espacio. Así que si se me permite el atrevimiento, en un contexto como el de los voladores, en entornos serranos o costeros, de constantes nublados o acariciados por la neblina, el montaje de la danza que le da vueltas al espiral de *Quetzalcoatl* es también una recreación de *Tlalocan* y de *Tamoanchan*, que son integrados en el discurso ritual y en la narrativa tradicional de nahuas, totonacos, ñahñuh y tepehuas de la Sierra. Como lo expresa Alfredo L. Austin:

Tamoanchan y Tlalocan, sitios de niebla, se revelan como partes fundamentales de un proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas que eran necesarias para dar movimiento y continuidad a los seres del mundo del hombre. [...] El hombre creyó encontrar la lógica del cosmos en la alternancia de dos conjuntos opuestos de fuerzas, y bajo la idea de la regeneración vegetal y del retorno de las lluvias imaginó un gran ciclo de

---

<sup>52</sup> Vid Alfredo L. Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 88-91.

muerte y de vida en el que quedó inscrita, como parte del círculo, su propia existencia individual sobre la tierra.<sup>53</sup>

Lo último que agregaría, con respecto a la propuesta del doctor Alfredo L. Austin, es que el proceso cósmico aludido en la cita de arriba no es del pasado, sigue vigente y los indígenas de la Sierra lo recrean de distintas maneras. El *chicnauhnepanihucan* tampoco es otra forma de nombrar el *Omeyocan*, es una fuerza que circula ascendiendo y descendiendo a la vez por todos los niveles, llevando la sustancia de cada uno a través de todos. No se ubica exclusivamente al principio o al final, ni más arriba o en algún otro nivel, está en todas partes, pero como su estructura gramatical lo dice: va por el centro, aunque gire y gire la cuestión radica en su circulación central en forma de espiral, como un gesto de equilibrio cósmico y terrestre.

Hay dos aspectos que podemos suponer con base en las fuentes: que el *mitotiliztli* pudo haber incluido voz y canto con respecto a lo que se hacía tanto en términos coreográficos, como matemáticos y rituales, y que las aves de los rumbos eran diferentes o correspondían a cada rumbo, lo que pudo haber significado un atuendo diferente para cada volador. En el proceso de aculturación se pudieron perder esos detalles. En el libro de Gertrude Prokosch y Samuel Martí hay un bosquejo del siglo XVII, elaborado por Rafael Landivar, en donde los voladores están amarrados por la espalda, no muestran el nudo en el vientre, y tienen un mechón de plumas cortas en el tocado. El danzante del centro también porta el mechón de plumas y muestra un instrumento de viento. En algunos voladores se percibe una cola de más de un metro de largo. La actividad es titulada en latín: *Volantum luduf*, “rito o juego de los voladores”.<sup>54</sup> En cientos de parques en todo el país se recreó la idea de los voladores en un juego llamado “volantines”, que consistía en un poste metálico con cadenas y agarres para varios voladores que podían tomar impulso corriendo alrededor y después levantar las piernas y suspenderse.

A los *papantla* se les entrena desde niños y en la adolescencia ya conocen todos los elementos para hacerse cargo del *mitotiliztli* (que no lo planteo sólo como un tipo de danza, sino con su carga original o precolombina que es la de una forma de hacer merecimiento). Los *papantla* tienen que mantener la compostura como danzantes y como integrantes del

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>54</sup> Prokosch Gertrude y S. Martí, *Dances of Anáhuac. . . , op. cit.*, p. 158.

rito. No deben involucrar a las mujeres ni dedicarles la ejecución, de lo contrario, puede haber accidentes o desgracias, o también bajas o suspensiones de integrantes. Supongo que el asunto tiene que ver con la exclusividad masculina en el sentido del ritual, porque los que bajan a fecundar la tierra son aves masculinas (guerreros-ave). Aunque en la cuestión de género los cuetzaltecos también le llevan la delantera a otros, porque ya han permitido que grupos de mujeres se organicen y practiquen. Incluso visitantes externas o voluntarias mestizas que han querido aprender. Siempre puede tener sus consecuencias, pero al menos han mantenido la lógica de que cuando lo hagan las mujeres, las cinco sean mujeres, lo hagan con respeto, se conduzcan con las formas y no se la dediquen a los varones. Algunos dirían que es una transgresión o que se desvió la tradición, pero desde tiempos precolombinos hubo guerreras y los arqueólogos ya han especulado bastante sobre el probable descubrimiento de la agricultura por parte de las mujeres, porque son las que permanecían mayoritariamente en las aldeas mientras los hombres cazaban, recolectaban o pescaban. Así que el proceso de fertilización no sólo estaría en manos de los hombres, quizás ritualmente sí, siguiendo el modelo del sol (calor fecundador), tierra (humedad regeneradora), pero en términos económicos y socio-culturales las reglas varían.

Los que estudiaron ampliamente a los danzantes y los que hemos seguido ese camino, identificaron en los diversos mitotiliztlis distintas formas de recrear los movimientos de los animales, de los insectos, de los anfibios y de los peces, así como el comportamiento de las fuerzas naturales. Las danzas están dedicadas, representan y recrean a los seres que los rodean, los pasajes míticos, las gestas históricas sociales y de los grupos de poder, los procesos aculturativos, los mitos de origen, los grandes logros de la cultura y los grandes personajes de los pueblos. En ellas se aprende a través de la voz, de los sonidos espontáneos y controlados, de los movimientos corporales con sus flores y sus repeticiones, de los gestos y señales de manos y dedos, de máscaras y de atuendos, etc. El arte en movimiento y el rito con su merecimiento es lo que ha narrado esa teatralidad heredada y desheredada. Mediante un lenguaje que se ha valido de las partes que los nahuales más admiran o sugieren trabajar, como es el de la emotividad, la corporalidad y la creatividad, expresados colectivamente. La tercera parte del excepcional libro *Dances of Anáhuac* presenta decenas de ejemplos de instrumentos musicales de barro, de imágenes míticas y cosmogónicas de danzas, númenes y diversos personajes con pasos o poses de danzas en

los códigos, en la iconografía y en la escultura. En particular se destaca el uso de manos y dedos para transmitir con señalamientos concretos y discretos una direccionalidad dentro de las danzas, como: arriba, abajo, de frente, detenerse, adelante, atrás, izquierda y derecha, más rápido o más lento, en filas o en círculos; algunos aspectos como estos que también se pueden marcar según las propias danzas contemporáneas con los instrumentos o con la intensidad de los toques.

No es fácil mantenerse dentro de la tradición. Hay que ahorrar, gastar y solicitar apoyos para renovar todos los elementos: atuendos que se desgastan o se rasgan con las cuerdas, las cuerdas mismas, las botas, los tocados, los instrumentos, etc. Como dicen los promotores, la cultura cuesta mucho y no todos quieren invertir para continuarla, mucho menos las autoridades municipales. Francisco Julián y los nahuas voladores de *Yohualichan* han tenido que lidiar poco más de una década para hacer merecimiento al estilo totonaco.

## CAPÍTULO 8

### EL CONTEXTO INTERCULTURAL DEL SUR DE VERACRUZ

#### LOS NAHUALES DEL AGUA Y LAS SERPIENTES LAGARTO

Los nahuales de la región, como los brujos y los demás habitantes indígenas y mestizos, cuentan con un lugar mágico-religioso, una “laguna encantada” y como tantos lugares especiales en México, lleva un nombre único: Catemaco, congregación tradicional de brujos, en donde desde tiempos prehispánicos habitaron, se reunieron y se confrontaron los sabios y los nahuales del agua, ya que en el lugar existió un culto a *Chalchiuhtlicue*, representante de todas las aguas terrestres, llámense lagos, ríos, lagunas, pozos, estanques, etc. El culto existe desde tiempos olmecas, de quienes se han encontrado esculturas y cerámicas que lo refieren tanto en el lago como en las islas. Es curioso que uno de los principales centros ceremoniales del agua sea el mejor conocido por su persistente tradición de brujos. Como uno de los clanes y pueblos de descendencia directa olmeca, los popolucas (extranjeros en nahua), por propia filiación lingüística se auto reconocen como *núntaha’yi* o *anmati*, habitantes de la Sierra de Santa Marta y sus alrededores, y también auto-nombrados “gente de las montañas”.<sup>1</sup> Las construcciones culturales del espacio en la cosmopercepción popoluca remiten a los pueblos con quienes comparten el entorno en una dualidad territorial de agua y montaña. La fertilidad está emparentada con la luna, y por lo tanto con la noche y con la frialdad, como parte del estado húmedo de la tierra y de las plantas. Como se veía en el caso de *Cuetzalan*, el Sol no figura como un opuesto o un competidor eterno de la luna, como un calentador del cosmos y de la tierra, sino como una correspondencia separada que tiene fuerzas y límites que están al alcance de los humanos, porque su energía tiene sentido real en el desarrollo civilizatorio general. De igual manera, para Porfirio

---

<sup>1</sup> Hay otras dos denominaciones propuestas por los mismos popolucas: *nundajööyi* (nuestra palabra verdadera), y *angmaatyi* (nuestra manera de hablar). Que corresponde como en otras culturas de la región, a la forma en que reconocen su propia lengua, o nombran a su pueblo con la misma forma en que nombran su lengua. Gutiérrez Morales, Salomé, *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del Sur de Veracruz*, Veracruz, CVIC y DT, 2011, p. 13.

Salgado, sabio de Milpa Alta, cualquier humano puede reflexionar sobre su propio origen acuoso, porque dos líquidos nos conforman y nos albergan antes de nacer y de ellos devienen materias que parecen muy distintas como: el pelo, los tejidos, los dientes, los huesos, las uñas, la sangre y nos constituimos en más del 75% como agua.

### 8.1. Sobre las raíces históricas y lingüísticas

Las denominaciones que los popolucas usaron hasta mediados del siglo XVI, nos remiten a un complejo intercultural más simbólico que descriptivo, como suelen nombrar los lugares los nahuas y también, sus nombres correspondían a una caracterización antigua, que se adecuaba a las prioridades de una hegemonía pre-nahua, popoluca, mixe-popoluca y zoque-popoluca. San Pedro Soteapa era nombrado en popoluca *Actebet* (la tierra madre del caracol),<sup>2</sup> y su principal comunidad precolombina que sería abandonada a raíz de los desplazamientos provocados por el colonialismo: *Acuezpaltepec* (lugar de los hombres lagarto),<sup>3</sup> que Ricardo Melgar Bao interpreta como un locativo de origen mixe-popoluca, aunque todos los elementos presumen un origen nahua, es probable que la raíz *cuezpāl* sea como él lo propone, pero la terminación *tepec* (nahua) corresponde a un lugar, cerro o elevación. Con el prefijo “a” supongo un tipo de especie o una forma común para denominar a los reptiles que viven en agua: *acuetzpal*, en nahua *acuetzpalli*, en plural o refiriendo su abundancia *cuetzpaltin* (en el Altiplano central se traduce como lagartija), pero en el Sur de Veracruz es la “iguana”. *Cuetzpalti* aparece en Remi Siméon traducido como “comer vorazmente”, forma de comer de varios reptiles. Lo que trato de destacar con estos términos popolucas y de raíces mixes, es sobre todo la posibilidad que nos da la composición: “lugar de los hombres lagarto”. No porque esté proponiendo una forma reptil del nahual, de lo cual no tengo pruebas ni testimonios, pero sí para resaltar como mencioné en “los lugares de los nahuales”, que un proceso largo de humanización de un contexto natural interregional tiene implicaciones culturales trascendentes. El mismo Melgar Bao insiste en una dualidad toponímica que refleja las relaciones lingüísticas nahua-popolucas, como el caso del pueblo popoluca que los nahuas ubicaron como *Olotla*,<sup>4</sup> para señalar su

---

<sup>2</sup> Ricardo Melgar Bao, “Los popolucas”, pp. 211-292, en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Transistmica*, México, INI, 1995, 294 p.: 214.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

condición de productor mayoritario de maíz, cuando en popoluca se nombraba: *cue-olmi* o *cu'mi*,<sup>5</sup> término que refería uno de los principales santuarios popolucas y que hoy lleva el nombre de Oluta.

### La raíz *cue* (popoluca) y conceptos nahuas relacionados<sup>6</sup>

<i>Conceptos, nombres y formas verbales</i>	<i>Cuetia</i> (ser señor, honorado, estimado).
<i>Cuetzpalin</i> o <i>cuetzpalli</i> (lagartija).	<i>Cuepotli</i> (camino, calzada).
<i>Cuemitl</i> (cuadro de tierra, propiedad o tierra labrada).	<i>Cueitl</i> (falda, refajo, vestido).
<i>Cuetlachтли</i> (lobo mexicano).	<i>Cuecuechtli</i> (danza obscena ejecutada sobre todo por las mujeres en los primeros días del mes <i>HueyTecuilhuitl</i> ).
<i>Cueyatl</i> (rana); <i>cueyamolli</i> (platillo de ranas).	<i>Cuecueyotia</i> (hacer olas, ondulaciones, hablando del agua).
<i>Cuech</i> (serpiente de cascabel inofensiva).	<i>Tocuexanco</i> (en nuestra falda, en nuestro seno).
<i>Cuetzpal</i> (glotón).	<i>Nitla</i> o <i>niccucuepa</i> (dar vueltas muchas veces a un objeto; sufrir, experimentar una cosa; cambiar o alterar lo que se dice).
<i>Cuetzpalti</i> (comer vorazmente).	

El listado anterior aporta algunos elementos sobre los animales que devoran a sus presas como el lobo, o la lagartija y la rana cuando comen insectos, aunque pertenecen a distintas especies: mamíferos, reptiles y anfibios, pero son nombrados con la raíz *cue* como prefijo. También la serpiente de cascabel que no es venenosa. Y en todas esas formas que suponen ingerir su alimento se destaca la similitud con la forma nahua *cua* “comer”, variando sólo por la vocal final “*cue*”. Otros conceptos como camino y campo agrícola son muy sugerentes, tomando en cuenta la importancia de la tierra y su referencia ideológica y simbólica como serpiente o como lagarto, y los que incluyen formas verbales aluden a los movimientos serpentinos (*cuecuechtli*) y al movimiento del agua (*cuecueyotia*). *Cue* sirvió como genérico para los seres del agua, incluidos los reptiles y los anfibios, y para algunos devoradores como el lobo. En la literatura de los pueblos antiguos, como advertía V. Propp, también es recurrente el tema de la “serpiente engullidora” de distintas presas y de personajes humanos y, por lo general, se utilizó dentro de los ritos iniciación, tanto en la

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Palabras encontradas en Siméon Remi, *Diccionario de la lengua. . . , op. cit.*, p. 131-135.

escenografía ritual como en el discurso.<sup>7</sup> Cabe recordar el caso del “templo de las águilas” en Malinalco, cuya entrada está conformada por unas fauces de serpiente y en el piso, una lengua bífida a manera de tapete, que tiene el ancho de la puerta y va desde el exterior hasta el centro circular del templo. El ingreso a dicho lugar supondría ser devorado ritualmente por una serpiente.<sup>8</sup> Asimismo, tanto entre los olmecas, como entre los nahuas, los totonacos y los mayas, por mencionar algunos, son constantes las vasijas, las esculturas y los relieves, en donde los personajes míticos son “eructados” (como dice Propp) de las fauces de la serpiente. Tal es el caso de los gemelos divinos del *Popol Vuh*, del creador del maíz de Chalcatzingo, Morelos, o de algunos personajes de Palenque y *Chichen Itza*. ¿Cuál sería el resultado –dice Propp- del ingreso del iniciado a las entrañas de la fiera?

[...] la permanencia en el estómago de la fiera confería a quien salía de él capacidades mágicas, y en especial el poder sobre las fieras. Quien regresaba de esta estancia se convertía en un gran cazador. Este hecho revela el fundamento económico tanto del mito como del rito. La base psicológica es prehistórica, se basa en la creencia de que el alimento confiere la identidad con la cosa comida. Para unirse al animal totémico, para convertirse en él y entrar con él en la estirpe totémica, hay que ser comidos por el animal.<sup>9</sup>

V. Propp propone dos tipos de alimentación ritual: la pasiva y la activa. Una persona devorada por una serpiente o por otro animal es un tipo pasivo, mientras la que devora una parte del cuerpo del animal durante el rito, es activo. Otro elemento que ha tenido un significado especial para los nahuas y popolucas de la Sierra del Sur de Veracruz, como para la mayoría de los pueblos originarios de México, es la cueva. Como señala Propp, lo que en los tiempos en que se celebraba el rito fue el estómago del animal, ahora

---

<sup>7</sup> Vid Propp, Vladimir, *Raíces históricas del cuento*. . . , *op. cit.*, p. 266. Hay varios aspectos relevantes que aportó Propp con respecto a las serpientes y que acortan la distancia entre el folclor ruso siberiano y el repertorio cultural mexicano. Menciona como una de sus características, la conexión de la serpiente con el fuego, pero no sólo la presenta como señora del fuego, sino también del agua. Como vive en los montes fue referida en el cuento ruso como serpiente-montaña. Aunque no se describe con alas, es capaz de volar y no ve necesario separarlas en acuáticas y terrestres, porque algunas salen del agua y pueden permanecer en la tierra e interactuar con los humanos. La idea central del ser devorado por la serpiente se encuentra en el renacimiento del personaje, en su maduración ritual, ser sacrificado para revivir o ingresar a las entrañas del monstruo para empaparse de sustancias tóxicas o para recibir algún mensaje especial, y luego ser eructado o expulsado para ser lavado y purificado en un manantial. En el caso de la clase gobernante tomaría la forma de rito de paso para recibir algún mando, ingresar a un clan o grupo de poder o para ser entronizados.

<sup>8</sup> Véase en el anexo de imágenes el *Cuauhcuauhtinchan* “Nido de las águilas” de Malinalco, en cuyo interior todavía pueden observarse los aposentos de los guerreros águila y los guerreros jaguar. Es un templo monolítico circular, por lo que las fauces de serpiente, los muros y los asientos de los guerreros se realizaron ahuecando la roca natural y esculpiendo las formas de la fauna.

<sup>9</sup> Propp, V., *Raíces*. . . , *op. cit.*, p. 268.

en los tiempos del mito y del relato tradicional, es el nido o la cueva, y podemos agregar, la caja de piedra, la hoyo de barro y otros depósitos rituales de distintos materiales (madera, etc.).

Volviendo a Catemaco, debo decir con ciertas reservas, que a principios de los noventas la localidad se desbordó y se vulgarizó como lugar para consultar a los brujos y se fue poblando de charlatanes y spas ecoturísticos, por lo que algunos de los brujos fundaron congregaciones en los alrededores del mismo lago e incluso migraron hacia otras comunidades del Sur de Veracruz. En el mismo lugar prevalece el culto cristiano a la Virgen del Carmen, la cual se impuso sobre la tradición indígena de la señora de las aguas terrestres, no obstante, indígenas y mestizos de todo el país e incluso de Guatemala, y de manera especial el 16 de julio, los peregrinos del Centro y Sur de Veracruz, así como del Noreste de Oaxaca la visitan, más que por su acción milagrosa, por ser la Virgen de las Aguas Terrestres, las cuales siguen generando vida exuberante en toda la región, y cuando se suman a las aguas celestes se salen de control y causan cada vez mayores desastres.

Pero en la forma más discreta u oculta han prevalecido algunos que le siguen dando un toque de misterio y de tradición milenaria a Catemaco. Los Congresos de Brujos han cobrado fama internacional y se han tornado en encuentros, demostraciones y concursos de brujería, en donde los brujos ponen a prueba sus dotes mágicas, sobrenaturales y físicas. Llegan por invitación o por cuenta propia brujos y magos de otros países de larga tradición en estos campos. Hace algunos años se congregaron ahí hindúes, africanos, caribeños, así como brujos y chamanes de Brasil, Canadá y algunos países europeos, muchos de ellos practicantes de las religiones más antiguas del mundo y otros representantes de las tradiciones y culturas originarias de América. Sorprendentemente, para los extranjeros y no tanto para los nacionales, en todo se destacaron los brujos de Catemaco y en las pruebas más difíciles de curación y de magia, siempre ganó el “brujo mayor” de Catemaco, a ojos de todos los presentes y de los medios que lo registraron.

¿Qué tiene Catemaco?, ¿qué tienen los Tuxtlas?, ¿qué tiene el Sur de Veracruz? Hace ya quince años que visito la región y el estado, y que consulto y estudio a sus peregrinos y a sus brujos. Pueden ser personajes siniestros, complicados, engreídos y traicioneros, pero a la vez bondadosos, amables, sanadores y seres de conocimiento. En esta ocasión mi objetivo fue la actitud de los pueblos de brujos, nahuales y culebreros, su forma

de mirar, su forma de vestir, sus labores cotidianas, sus dotes artísticas, su alimentación y su tradición de nahuales. Con respecto a los atuendos podríamos decir que son ligeros porque el calor y la humedad son dominantes. La gente anda con la ropa más cómoda. Las mujeres usan vestidos y atuendos que podríamos decir con toda certeza que sólo se usan en ciertas partes de Veracruz (Alvarado, Tlacotalpan, Acayucan, Cosolea, Coatzacoalcos, etc.), los cuales son llamativos y expresivos, porque combinan telas suaves y delgadas con encajes, todos en forma ajustada o marcando los cuerpos como son: frondosos y morenos. Desde que se ha hecho más turística y más común la cuestión de los brujos catemacqueños, por lo menos desde finales de los 80's, también el lugar se llenó de antros, consumidores de alcohol, drogas y homosexualismo.

La economía local depende en mucho de la agricultura, de la pesca, del turismo y de la venta de comida. Por lo general el brujo vive de curar o enfermar a los otros, la mayoría cobran por sus servicios, los que ponen el don por encima del lucro, sólo piden cooperación, sobre todo tratándose de pacientes locales, pero los que no diferencian entre el dinero y el don, lucran bastante y pueden cobrar miles de pesos por una limpia o un remedio. Los brujos están rodeados de campesinos, lancheros y pescadores. Muchos familiares se dedican a estas actividades y también a la brujería. No es raro que los brujos formen parte de tradiciones familiares de brujos y que cuenten con varios parientes que se dediquen a curar o a hacer daño. Y también son comunes las peleas de brujos en cuanto a formas de hacer el mal, provocar enfermedad a otros brujos, matarlos o curar sus daños. Las confrontaciones entre brujos, congregaciones o casas de estos son conocidas desde los Tuxtles hasta Cosoleacaque, aunque no con la misma frecuencia que en el siglo XX. Ha habido cambios, muchos brujos han muerto, la modernidad y el aumento demográfico están afectando la región y estos personajes tiene que desempeñarse con mayor cautela, porque la población se ha diversificado y los ajustes de cuentas están a la orden del día. El brujo también puede ser perseguido y ajusticiado, ya no por motivos religiosos, ahora por revanchas, desquites u otras razones más simples.

Pareciera mentira o un simple paso delante de los bienhechores sobre los maliciosos, pero tanto en Catemaco como en Cosoleacaque, Pajapan, en los Tuxtles y otras poblaciones mayores de la región, por necesidad y por política, los brujos son más benevolentes, se han inclinado hacia el pueblo, hacia la gente que los necesita, los

problemas y los padecimientos se multiplican y su labor es valiosa. Si el abuelo y el padre de un brujo fueron peleoneros y maléficos, los nietos o nietas brujos son blancos y en muchos casos actuales son curanderos, sanadores, hueseros o limpiadores. No se sigue ciegamente la línea de los rijosos o los malos, la descendencia no siempre es leal en ese sentido, han cambiado y suelen cambiar de bando.

## **8.2. De las serpientes y los culebreros**

Desde las primeras entradas de los europeos en las islas y en tierra firme, fueron testigos de varios ejemplares exóticos de ese ser que su dios condenó a arrastrarse eternamente por haber seducido al primer hombre a comerse una manzana o a ver las cosas y a su compañera de otra manera. ¿Qué sería más grave: la desobediencia o la perversión? Los “extraños homogenitos”, como son nombrados por una de las tradiciones orales nahuas del centro del país, hablaron de sierpes, de monstruos y alimañas. En la Colonia, los castellanos también usaban el término sierpe para referirse a una persona muy fea o muy agresiva. Decían que algunas serpientes podían brincar o volar suspendidas varios metros desde el lugar que ocupaban hasta caer sobre su víctima, a más de 5 u 8 metros de distancia, o que se arrojaban de un árbol a otro. Abundaban las serpientes en el agua y en la tierra, de muchos tipos y colores. Algunas de ellas causaban tal horror en los conquistadores, que durante décadas las masacraron o mandaron a los indígenas a que las exterminaran. Al verla por todas partes seguramente pensaron como lo hicieron hasta el hartazgo con tantos seres increíbles de estas tierras, que eran demonios y que su aparición en tal cantidad supondría a sus devotos adoradores de demonios con forma de serpiente. *Quetzalcoatl* sería la peor de todas, más en la forma en que la presentan los relieves, la escultura y los frisos teotihuacanos. Para su mala fortuna, la serpiente sí era importante aquí y nunca dejaría de serlo, al grado que no sólo perduró una como símbolo patrio y se incluye en todas las monedas, sino que existen personas que las estudian, las protegen y las usan para curar a los enfermos. La víbora de cascabel se volvió más popular porque el aumento en sus cascabeles y su cambio de piel coincide con el año terrestre, lo que se percibió desde el tiempo olmeca, ya que dicha serpiente, los rombos de la piel y algunos de sus hábitos sirvieron en la geometría urbana y como motivos escultóricos.

Lejos de las supersticiones sobre las serpientes, lo importante –destaca Propp- es que los héroes y los magos no se proponen matar al animal, sino conservarlo y dominarlo, para poseer sus cualidades mágicas y de él obtener: “[...] la facultad de curar y la de entender el lenguaje de los animales”.<sup>10</sup> Todo esto es crucial para los culebreros nahuas y popolucas, y nahuales que trabajan con animales. La mayoría conserva algunas serpientes y otros animales de monte en sus viviendas, observan su comportamiento en su hábitat natural y después, en el encierro que ellos les preparan. Así, aprenden de los demás seres del monte y como curar a las personas de sus picaduras. Como en el cuento ruso, en estas latitudes también se habla de los ríos que devoran como serpientes y ahogan a las personas, y del mar que devora y luego escupe a las personas en la playa.

A diferencia de las serpientes que V. Propp encuentra en el folclor ruso, la gran serpiente o la de mayor culto entre las culturas de México, sería la emplumada, si no era o no podía volar como ave, para éstos fue y es tan importante que la dotaron simbólica e iconográficamente de plumas, así, la convirtieron en un ser volador. Como puede verse en la pintura mural precolombina, sus plumas son como las de las aves mayores y más vistosas de las selvas y bosques tropicales del Sur y Sureste del país, y de las tierras mayas. Su cuerpo se compone de diversas plumas verdes y azules, como las de los quetzales y las guacamayas, y su cabeza suele ser alargada y llevar muchos colmillos y dientes, como las de los lagartos, de ahí que sugiera la denominación que se advierte en la lengua de los popolucas: *acuetzpalcoatl* (serpiente lagarto), o con cabeza de.<sup>11</sup>

Como destaca Guido Munch en *Etnología del Istmo Veracruzano*, a la llegada de los castellanos, los indígenas tenían un nivel de alta cultura. Zonas enteras están ocupadas por los nahuas en la parte actual del Sur de Veracruz, y algunas son de mayoría popoluca, como Sotepan (80 % y es actualmente la mayor población con hablantes del popoluca).<sup>12</sup> Aunque actualmente existen poblaciones en donde conviven miles de hablantes de ambas

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>11</sup> En *Raíces históricas del cuento*, V, Propp menciona como un descuido de los cuentistas rusos que la serpiente no es descrita físicamente, *op. cit.*, p. 255; quizás no fue necesario describirla o se le dio un toque de misterio al personaje, para no desviar la atención sobre otros aspectos, pero en el caso de las serpientes en las culturas de México, tanto en las fuentes históricas como en las pinturas de las ciudades precolombinas se ve con claridad la forma y el color de la serpiente emplumada. Podemos agregar a la lista la que aparece en uno de los principales murales de *Cacaxtla*, Tlaxcalla, en donde el cuerpo de la serpiente rodea a un guerrero-sacerdote del agua.

<sup>12</sup> Vid Gutiérrez M., Salomé, *Dinámicas lingüísticas*. . . , *op. cit.*, p. 11.

lenguas como el caso de Sayula, Acayucan, Hueyapan y en Tatahuicapan. Es importante resaltar los aspectos que Guido Munch registra como parte de una continuidad cultural, tanto en el ámbito económico como en el social, pero me detendré exclusivamente en los que se refieren a la cosmopercepción:

[...] deidades sobrenaturales antropófagas, señores de la tierra o chaneques, existencia del alma, viaje al otro mundo, salvación del espíritu por medio del perro negro que ayuda a cruzar el río de sangre en el más allá; [...] la creencia en nahuales, lugares sagrados, naguales guardianes de pueblos o personas, peregrinaciones asociadas al comercio, cultos a los antepasados, ofrendas a las deidades y a los muertos.<sup>13</sup>

En lo lingüístico y en lo biológico persisten elementos que refuerzan la idea de una cultura nahualista serpentina, de los seres del agua y de los dueños de los montes y otras cosas. El origen cultural del popoloca muestra en unas comunidades la herencia zoque y en otras el mixe, después como señala Guido Munch se alejó de dichas raíces hasta conformar la lengua popoloca. Tanto a los mixes, como a los zoques y a los chontales se les ha considerado herederos naturales o directos de los olmecas. Durante varios siglos la convivencia intercultural también supuso las mezclas étnicas y la adopción de rasgos olmecoides, como el culto crotálico y el del jaguar. En términos biológicos también es perceptible una fisonomía y ciertas características de los rostros que muestran una herencia y un tipo de cultura corporal anfibia y serpentina. A menudo se dice que los chontales, los mixes o los zoques tienen rasgos serpentinos, actitudes y poses como las iguanas, los camaleones y los lagartos, aunque siempre se recurre al nombre del mayor de éstos, pero los rasgos los comparten con varias especies que no son de mandíbulas largas.

Por otra parte, con respecto al valor cultural de las serpientes, el etnólogo Guido Munch expresa que todas las serpientes tienen relación con la fecundidad, sobre todo la de cascabel. También están ampliamente relacionadas con el embarazo, el parto, la abstinencia sexual y el castigo sobrenatural a la transgresión de las normas del grupo.<sup>14</sup> Continúa diciendo que a la serpiente se le atribuyen poderes sobrenaturales porque otorgan a los culebreros la posibilidad de curar. “Se relaciona a las serpientes con la astucia, la inteligencia y la intuición”.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Guido Munch, Galindo, *Etnología del Istmo Veracruzano*, México, IIA/UNAM, 1994, p. 25 y 26.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>15</sup> *Ibid.*

En compañía de Flavio Cruz, nahua de Cosolea, realicé una visita a Tatahuicapan y a San Martín Pajapan. En ambos pueblos son clave tanto para la medicina tradicional como para la salud pública, los curanderos culebreros, unos que curan de la picadura o mordedura de serpientes y otros que las utilizan vivas para curar ciertos padecimientos. ¿Qué relación podrían tener éstos con la tradición de nahuales? Los nahuas del Sur de Veracruz habitan un entorno paradisiaco, tanto como el famoso edén tabasqueño, aunque ya con graves contrastes que resiente la fauna, y sobre todo, la flora local. A pesar de esto, las serpientes, los topos, los armadillos, las zarigüeyas, las tortugas, los monos, algunos felinos y una variedad de aves, sobreviven. Pajapan se encuentra al pie de la Sierra de Santa Marta y sigue constituyendo un entorno serrano y tropical, que aporta importantes elementos naturales y culturales al mundo de los nahuales. No olvidemos que toda la región se halla dentro del núcleo central Olmeca, en donde pueden visitarse tres de las ciudades más antiguas del continente: San Lorenzo Tenochtitlan, Laguna de los Cerros y Tres zapotes.

Uno de los personajes más siniestros que habita en Los Tuxtlas y que fue registrado hace algunas décadas por Antonio García de León como el “chilobo”, un animal que es descrito como un gran felino o un monstruo que anda en dos pies que deja huellas como si caminara en reversa o como si tuviera los pies volteados, es llamado también por los nahuas de Cosolea: anteburro. No son muchos los que se atreven a subir el Santa Marta y menos el San Martín, porque hay tigre o hay chilobo. Tanto Melgar Bao como López Austin lo consideran una reminiscencia del cimarronaje en las culturas nahua y popoluca,<sup>16</sup> pero, según los testimonios indígenas no es una alucinación ni lo confunden con un oso, porque sus huellas las han visto muchos y el mismo anteburro también. Por lo extraño y tosco que parece no se le acercan ni lo persiguen, y al parecer él tampoco anda buscando humanos o no se le ubica como *tecuani*. Los guatemaltecos y los habitantes de Tapachula se expresan en forma parecida sobre un animal enorme que camina erguido y deja huellas muy grandes en el Volcán Tacaná. Es de preocupar el temor que tiene la gente de ascender las montañas más altas de los Tuxtlas y el Volcán San Martín. Según los relatos tradicionales, el chilobo es el señor vivo de los animales, pero él no se los come, vive de las ofrendas que estos le hacen. El señor de piedra que dejaron los olmecas fue bajado por una expedición del INAH en los cincuentas, como constató García de León, pero el señor animal permaneció en la

---

<sup>16</sup>Melgar Bao, “Los popolucas”, en *Etnografía contemporánea. . . , op. cit.*, p. 221.

zona. Y al señor olmeca de los animales todavía se le hacían ofrendas en esos años. La gente se resistió a que lo bajaran, incluso advirtieron desgracias si era extraído de la montaña y si dejaba de recibir las ofrendas, lo que no importó a los arqueólogos y a sus acompañantes.

Otro ser extraordinario con huellas invertidas que registra Guido Munch, es el *Junchuch* o *cha'to*:

Se cree que es un antropófago enano del tamaño de un niño, tiene los pies al revés para engañar con el rastro a sus víctimas. Vive en las cuevas, tiene los genitales tan grandes que se los pone sobre el hombro para poder caminar. Es un ser salvaje que tira a los hombres al piso, se les sube sobre el ombligo, los mata y les chupa los sesos. [...].<sup>17</sup>

Volviendo al asunto de los culebreros, al no tener suerte con el culebrero de Tatahuicapan que permanecería en la Sierra varios días, me concentré en el culebrero de Pajapan, que es el principal salvador de vidas en la región y recibe a picados de otros estados. Solo compartió una parte de su conocimiento porque es la primera vez que lo visito y porque su conocimiento es ancestral, lo recibió de su abuelo. Sólo se explican todos los detalles a quien va a continuar definitivamente esa tradición curativa. Don Matías menciona que la persona que fue picada por coralillo (hay tres tipos), rabohueso (serpientes con una extremidad en la cola del grueso del dedo medio y que asemeja un hueso expuesto), cascabel o nauyaca, tiene máximo 24 horas para tratarse, aunque en algunos casos como el de la nauyaca, si pica con todos sus cambios de colmillos sólo le deja a las víctimas 9 horas de vida. Pero sí pueden salvarse si son tratados en ese lapso. Al igual que en tiempos precolombinos, la principal cura, en la primera etapa es la corteza de un bejuco de la región que se llama *huaco*, el cual se percibe como una enredadera que envuelve los árboles y que tiene hojas en forma de corazón. En distintas partes del Sur de Veracruz existe, pero don Matías destaca que el de la Sierra (el silvestre) es el más efectivo. La corteza se muele y se hierve con otras hierbas. Debe tomarse caliente o tibio para que surta efecto y se recalca la cuestión de lo caliente (la medicina) sobre lo frío (el veneno de la serpiente), ya que generalmente los picados se van poniendo fríos, se van muriendo.

Es importante señalar, como advierte el culebrero Matías, que las personas que son picadas tienen mayor esperanza o son definitivamente sanados con el *huaco* y de los que

---

<sup>17</sup> Munch, Guido, *Etnología del Istmo...*, *op. cit.*, pp. 182 y 183.

son llevados a hospitales o clínicas, en donde les aplican el suero anticrotálico, la mayoría muere o queda mal. Por lo tanto, la persona que desea seguir con vida después de ser picado por coralillo, rabohueso, nauyaca o cascabel tendrá que acudir con un culebrero. Los nahuales aprenden o se involucran mucho en este tipo de conocimientos porque los culebreros tienen que transitar constantemente entre la vida y la muerte de sus pacientes, es interesante para ellos el reto y la dureza de la naturaleza, la forma en que los humanos son amenazados y atacados constantemente en su entorno inmediato, así como los mensajes que reciben cuando están convalecientes. Don Matías expresaba que son muchos los pasos para salvarse de dichos piquetes, entre diez y veinte de acuerdo al ritmo de sanación de cada persona, la cual tiene que estar en reposo y bajo su cuidado durante varios días.

La mayoría de las serpientes de la región son venenosas y mortales si no se atienden las picaduras inmediatamente, incluso una que se conoce como voladora, que no vuela, pero que persigue con mucha velocidad a sus víctimas; le apodan voladora, porque avanza rápido hasta que pica a su objetivo. En relación al asunto actual sobre los piquetes de serpiente, Guido Munch menciona que la acción ofidia se debe al mandato del Chaneque, quien vigila el orden social con sus serpientes, que se organizan en diferentes jerarquías. Agrega:

Al igual que entre los hombres hay serpientes que son policías, jueces, abogados y presidentes, mandan a picar a las personas que se apartan del bien. Los que no tienen respeto por los demás, ni los tratan como hermanos son los principales candidatos al castigo.<sup>18</sup>

También los felinos mayores como el puma y el jaguar fueron descritos en el siglo XVI como animales justicieros, enviados por el señor de los montes y también se refiere a los nahuales victimarios. Después de la conquista, en las primeras expediciones por tierra hacia el Sureste de la Nueva España y en las caravanas para transportar mercancías hacia la Veracruz, los conquistadores abusaban de los indígenas obligándolos a cargar bultos enormes, no obstante el cansancio y de ser escasamente alimentados, eran golpeados por los conquistadores o por los capataces que estos comisionaban para apurarlos y controlarlos. Por lo general, los descansos se hacían en los pasos elevados entre las montañas, tanto en Río frío (junto al Monte *Tlaloc*), como en las Cumbres de Maltrata. Los

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 204.

descansos eran por la noche y los indígenas advertían a los capataces y a los españoles de que ya no los agredieran ni los forzaran más, sino vendría el *tecuaní* o el *nahual*. Así, con decenas de testigos, en las noches, los felinos entraban y entre la muchedumbre que dormía, corrían y localizaban rápidamente a los agresores, como si supieran en qué lugar del campamento estaban los susodichos, prestos los agarraban y los sacaban de ahí, para devorarlos o ultimarlos lejos de la multitud. B. de Sahagún y D. Durán mencionan varios casos en que los conquistadores y sus esbirros son ultimados en el monte por someter a los indígenas y tratarlos como bestias de carga.

### **8.3. Los nahuales de la región**

De los seres que abundan en la zona y que fueron integrados en la iconografía olmeca, tenemos el cocodrilo, los jaguares, los monos y las serpientes. Sería difícil establecer el origen del proceso histórico de zoomorfización de la cultura y la espiritualización de los lugares y las vivencias de los nahuas y popolucas de la Sierra y de los valles del Sur de Veracruz, incluso, como lo mencioné antes, se advierte un legado olmeca común, pero en cuanto a la magia, la brujería y el mundo de los espíritus, se han registrado ciertas diferencias. En los Tuxtlas y en Catemaco, se percibe una mayor concentración de brujos, ciertamente, en las poblaciones urbanas mayores como San Andrés, Santiago y Catemaco, aunque en los primeros casos los rodean extensas áreas ecológicas, y en el último, la “laguna encantada”.

La labor de los curanderos y brujos se ha caracterizado por la curación o el daño, por quitar males, sanar de ciertas enfermedades del cuerpo y el alma, o por encontrar envidias, hechizar o hacer brujería.<sup>19</sup> Es decir, en donde las poblaciones mayores son mestizas o en donde se co-habita con porcentajes mayores de mestizos, la brujería va en aumento o es más común, mientras que en las comunidades nahuas (Cosoleacaque, Pajapan), popolucas (Soteapan, Sayula) o nahua-popolucas (Tecistepec, Tatahuicapan), la curandería y la magia prevalecen. Es un asunto de necesidad y de temperamento, tiene mucho que ver con el tipo de problemas sociales que se derivan de las relaciones

---

<sup>19</sup> Vid Guido Munch, *La magia tuxteca*, México, IIA-UNAM, 2011, p. 39. Se podría decir, sin generalizar, que las personas que se dedican a curar o que hacen magia blanca, son de origen indígena, mientras que los que se dedican a la brujería o a la magia negra, son mestizos. Al menos, en las regiones contempladas aquí, los curanderos o los médicos tradicionales y los nahuales son indígenas, los casos mestizos son excepcionales.

económicas y culturales en cada contexto. Las razones que motivan a las personas a consultar a un curandero o a un nahual son distintas. Los conflictos entre mestizos, o entre indígenas y mestizos, son distintos a los que se presentan en las relaciones interétnicas. Por lo general, los primeros tienen implicaciones violentas y resultados fatales. Se busca al brujo para hacer daño, para mejorar la economía familiar o individual, o para amarrar pareja. Entre indígenas se busca al nahual para curarse o para informarse sobre el estado de salud y sobre cuestiones espirituales y emocionales con las que se puede obtener bienestar.

Las comunidades serranas y rurales muestran una sensibilidad natural y cultural en torno al mundo espiritual. Para las personas adultas, así como para los jóvenes y los niños, lo que los abuelos o lo ancianos enseñan o cuentan sobre los espíritus es verdad y es importante. En las recopilaciones que hicieron los investigadores de campo del ILV en los sesentas, no sólo incluyeron vocabularios bilingües, sino algunos cuentos o relatos de las tradiciones orales locales, como el de “La trampa del camarón y el Hunchutz”,<sup>20</sup> animal extraño temido por nahuas y popolucas serranos, en donde se narra cómo fue quemado el Hunchutz que se robaba los camarones de un pescador; pero lo más destacable, es que se menciona, como lo expresan actualmente los popolucas de Soteapan, que los “[...] tropiezos con el mundo de los espíritus son sucesos fortuitos y tópicos frecuentes de conversación entre los popoluca de la Sierra”.<sup>21</sup> Es normal que hablen de una interacción con los seres sobrenaturales, los espíritus del monte o los espíritus de las personas que ya murieron.

Hablando de reptiles, anfibios y otros animales, en otra zona de considerable presencia olmeca, como lo es la del Centro y Norte del estado de Guerrero, persiste una importante tradición de nahuales que aporta aspectos muy sugerentes. El nahual se define como el “doble animal del individuo”<sup>22</sup> y la cultura del jaguar era el fundamento de la lluvia. En la época precolombina los nahuales usarían su forma animal para atraer las lluvias y para combatir a los enemigos de su grupo. Las peleas de los tecuanis son una recreación de las peleas entre nahuales jaguares en la montaña y comunidades de Guerrero los primeros días de mayo. H. Ruiz de Alarcón coincide con los misioneros anteriores a él,

---

<sup>20</sup> Modesto López, “La trampa del camarón y el Hunchutz”, p. 117, en Lorenzo Clark, *Popoluca-castellano, castellano-popoluca: Dialecto de Sayula, Veracruz*, México, ILV, 1960, 165 p.

<sup>21</sup> Quintín Gutiérrez, “Lo que mi abuelo vio”, *ibid.*, p. 107.

<sup>22</sup> Daniele Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, CIESAS, 2002, p. 147.

en que algunos nahuales eran ultimados como animales (zorros o caimanes) y después de un tiempo recuperaban su forma humana sorprendiendo a los testigos indígenas y españoles.<sup>23</sup> Este autor rescata el “Ritual del caimán”, mencionado también por Ruiz de Alarcón. Consistía en nadar de noche en un remolino de agua, después de ingerir sustancias alucinógenas, que permitirían soñar con el gran caimán o el numen del caimán. En una danza del mismo estado, hay un personaje que lleva traje y máscara de caimán (Cuajilotla).

Se relató en 1574 que en Coyuca de Catalán, había un río llamado también Coyuca o Pungarabato, que estaba lleno de caimanes. Llegaron unos indios de Coyuca pidiendo ayuda del lado purépecha de Michoacán, querían la confesión para un enfermo de su pueblo. La corriente se había llevado las balsas y no había cómo cruzar el río. Pero Fray Juan Bautista subió en el lomo de un caimán, que estaba domesticado o fue sometido, para cruzar del otro lado y confesar al enfermo. Para volver a Pungarabato se repitió el prodigio y la escena pasó a la historia en una pintura del padre Salguero (s. XVII).<sup>24</sup> Las fuentes coloniales señalan que a falta de balsas, los indígenas recurrían a cualquier tronco para cruzar el río, pero Juan bautista utilizó un caimán. Alarcón registra que todavía en 1629 había un rito de penitencia practicado por los indígenas de la cuenca del Balsas, quienes acostumbraban arriesgar su vida en los ríos, en medio de los caimanes, a fin de adquirir méritos. Se ponían el reto de cruzar sin ser atrapados o alcanzados por un caimán.

El trabajo etnográfico se centró en la nahualidad y las preguntas fueron las siguientes: ¿Hay nahuales en la zona?, ¿en qué animales se transforman?, ¿qué se recuerda y se dice de éstos? Comenzaré con el pueblo de *Coacotla*, a media hora al Sur de Cosoleacaque. Fui acompañado por el líder de los peregrinos, Santos Cruz, quien conoce a un curandero-huesero que todavía habla el nahua. El señor Antonio Zamora menciona que *Coacotla* es el lugar de las serpientes que viven en el *coacuite*, árbol hueco en donde suelen refugiarse. De varios pueblos vecinos recuerdan a los nahuales de *Coacotla* que hacían pasar como cochinos y así cruzaban Zaragoza y Cosoleacaque, hasta que fueron parados por un brujo que les marcó una línea de agua bendita y les puso veladoras. Aquel era un grupo de nahuales que gustaban de caminar juntos en forma de cochinos, hacían mucha bulla, como si fueran platicando en voz alta, hasta que fueron embrujados y devueltos a

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 140.

*Coacotla*. Los animales típicos para nahualarse en *Coacotla* eran el cochino o el zopilote, los cuales abundan. El mismo Antonio menciona que la persona que se hace pasar por animal es un brujo que encanta a los demás o los hipnotiza para que lo vean así y le teman. Por igual reconoce al brujo o al hechicero y de él dice en nahua: *huayamizpactiti* (te va a sanar) y los admiran porque predicen cuando ellos mismos u otras personas van a morir.

No se ha vuelto a hablar de nahuales, aunque no los nombraron así, les dicen brujos o en singular: “ce brujo”, pero la palabra nahual no la utilizan. Algunos brujos de Cosolea como Luis Cruz, que tuvo abuelo y papá brujos, de los cuales heredó la medicina tradicional, conoce al personaje que se transforma en animal como nahual, pero le dicen: “náhual” (de náhua), no “nahúal”, lo que suena lógico si reparamos en que a los nahuas, como pueblo o cultura los nombramos y se nombran náhuas y no nahúas con acento en la u, así los brujos de Cosolea lo refieren como “náhual”, aunque enfatiza su desaparición o su aislamiento, es decir, no conoce personas de la comunidad o de otros pueblos que continúen con esa tradición. Perdieron fama y práctica en la región porque se les había visto mal ya que sus confrontaciones siempre dejaban algún muerto, así que en todos los pueblos los rechazaron o los evitaron.

A diferencia de Milpa Alta y de la Sierra Norte de Puebla, en donde los entornos montaños-lacustre y el serrano, respectivamente, proporcionan a los nahuales entornos naturales idóneos para continuar su tradición, el Sur de Veracruz sólo cuenta con Los Tuxtlas y el San Martín, pero como detallé anteriormente, dicha sierra es temida porque el “tigre y el chilobo” se imponen y los nahuas los respetan como dueños de los animales y de las montaña. Entonces, el brujo ejerce más su conocimiento en las comunidades y en las rancherías que en los montes, y por lo tanto, el quehacer de los nahuales se acota o se oculta más, porque corren mayores riesgos. Fuera de los Tuxtlas, en los alrededores en donde habitan los nahuas, desde Catemaco hasta Coatzacoalcos el paisaje general es de planicies y llanuras bajas.

Los nahuales más recurrentes en tiempos precolombinos en la región son los jaguares y los murciélagos, ambos de hábitos nocturnos y relacionados arqueológica y etnológicamente con la luna. Son estos animales los que me interesa abordar para el caso del Sur de Veracruz (el jaguar) y para Oaxaca (el murciélago), porque tanto la iconografía, como la narrativa tradicional los refieren. Uno es el felino más temible (el tecuani de los

nahuas) y el otro vuela y se alimenta por la noche. Ambos están muy relacionados con los ritos y sacrificios de sangre, sin ser un elemento específico o parte del alimento del animal en su contexto natural, se establece un vínculo como sustancia portadora del alma o del espíritu. No es que el murciélago chupe la sangre, pero la carne fresca la contiene y es uno de los sabores que se impone. En otras regiones mesoamericanas no se presenta el murciélago, pero en otros continentes sí, como el caso del vampirismo en Europa del Este.

Volviendo a aspectos que son tratados por la cultura popoluca, Melgar Bao advierte que en la narrativa tradicional es tratada la muerte cultural de *Homshuk* (deidad principal), por el descuido de las prácticas rituales que lo incluían y por la expansión de la ganadería en detrimento de la agricultura. Es un abandono forzado o una expansión impuesta por el poder económico mestizo, lo que ha tenido consecuencias devastadoras para el equilibrio ecológico regional. No obstante, la desmemoria y la crisis de identidad, insiste Melgar Bao:

El juego de complementariedad, oposición y jerarquía entre el dios del maíz y el del huracán, se complica con los roles y funciones diversas que juegan los chaneques y otras deidades menores y mayores, muy populares entre la población popoluca y mestiza de la región istmeña.<sup>25</sup>

Es importante analizar brevemente el huracán como fuerza que se forma en el agua del mar y que logra penetrar y dañar la costa y los espacios en donde se presenten los fuertes vientos que provoca el gran remolino. Incluso el nombre maya asimila el fenómeno como una fuerza de agua que igual que el caracol sube, mientras su cuerpo serpentea y empuja lo que toca rápida y bruscamente. Las ciudades mayas, popolucas y nahuas en el tiempo precolombino se situaron junto a las costas y en las desembocaduras de los ríos grandes, por lo que los desastres en relación a las fuerzas del agua los impactarían. Los desastres de la época precortesiana están ampliamente estudiados por el grupo de antropólogos, historiadores y arqueólogos “desastrólogos” que dirige la Dra. Mohar en el CIESAS-DF. En algunos códices como los de la Mixteca-Puebla, que incluyen regiones de montaña y ríos, en el actual estado de Guerrero, presentan imágenes en donde se observan ciudades destruidas por terremotos, por inundaciones o por erupciones, incluso pueden verse decenas de personas arrastradas por las crecidas de los ríos con el realismo de los dibujos contemporáneos.

---

<sup>25</sup> Melgar Bao, “Los popolucas”, en *Etnografía de los pueblos. . . , op. cit.*, p. 274.

*Las deidades popolucas**Las fuerzas y deidades nahuas*

<i>Hama</i> (sol)	<i>Tona</i> (calor solar, luz, día)
<i>Poya</i> (luna)	<i>Meztli</i> (luna, cuerpo femenino)
La tierra (la serpiente y el jaguar)	<i>Tlalli Coatlicue</i> (tierra, falda de serpientes)
<i>Mahuiwin</i> (centello y rayo)	<i>Xiuhtecuhtli</i> (señor del fuego celeste, el rayo)
El agua (la serpiente, el chaneque)	<i>Chalchiuhtlicue</i> (la de la falda de esmeraldas, las grandes aguas)
<i>Masawa</i> (viento)	<i>Ehecatl-Quetzalcoatl</i> (el viento recto y el que serpentea)
<i>Homshuk</i> (San Isidro)	<i>Cinteotl</i> (señor del maíz)

Otro tema que aborda Melgar Bao, el cual es recurrente entre los nahuales milpaltecos, es el de la forma de tentar a la muerte entre los popolucas y el recurso de la autonegación de los nahuales entre los mayas guatemaltecos, que estudia Alberto Vallejo. Para la región de los Tuxtlas, frontera común entre nahuas y popolucas, sobresale la serie simbólica: culebra-muerte-agua-mujer-embarazo-luna-menstruación-sangre-gemelos.<sup>26</sup> En *Los oficios de las diosas*, Félix Báez destaca los ámbitos numinosos de la madre-tierra entre los zoque-popolucas y que presentan la serie: tierra-mujer-fertilidad-muerte, y que complementa así:

[...] maternidad telúrica (madre o abuela de los humanos y madre de la vegetación); asociaciones simbólicas (identidad femenina: asociada al agua, la luna, la muerte, la serpiente, las cuevas o el subsuelo y a la gestación y el nacimiento).<sup>27</sup>

Existe la creencia, según Félix Báez, también entre los zoque-popolucas, de que los hombres mordidos por una serpiente morirán si ven a una menstruante o grávida, antes de ser atendidos; y que si algún hombre picado por una serpiente venenosa toca el agua con sus manos al cruzar un río, morirá instantáneamente. Cuando la esposa del jefe mixteco de danza Gustavo Márquez<sup>28</sup> falleció en su segundo parto, se le hicieron danzas del fuego y de la lluvia, algunos de los integrantes que tenían más de diez años de conocerla la soñaron

<sup>26</sup> Marcela Olavarrieta, Marengo, *Magia en los Tuxtlas*, p. 247, apud Melgar Bao, “Los popolucas”, en *Etnografía de los pueblos...*, op. cit., p. 277.

<sup>27</sup> Félix Báez, Jorge, *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad veracruzana, 1988, p. 224.

<sup>28</sup> Jefe mixteco de danza conchera en el Zócalo del D.F. y guardián de tradición de Apoala, Oaxaca.

visitando sus casas, traspasando las paredes y moviéndose como serpiente, con la mirada fija y su atuendo blanco. Su hija vivió y heredó la videncia de la madre.

Sobre la tentación de la muerte y los encuentros espirituales con el nivel de los muertos, los nahuales mipaltecos refieren la frase: “De por sí todos estamos muertos”.<sup>29</sup> Con esto parecen advertir que todas las personas están muriendo día a día o que todos alcanzaremos finalmente nuestra propia muerte. María Sabina (mazateca) se autodenominaba la mujer espíritu, de su voz se oyó decir: “Soy la mujer espíritu porque puedo entrar y puedo salir del reino de la muerte”.<sup>30</sup> Los nahuales refieren lugares intermedios entre la vida y la muerte, en donde otro tipo de seres subsisten y pueden empujar o jalar a los macehuales hacia la muerte. Porque no están acostumbrados a los ambientes subterráneos y no pueden permanecer mucho tiempo sin la luz del día. Como una estrategia para la enseñanza de su tradición, los nahuales suelen hablar de la muerte y de los muertos, para infundir miedo y ver la reacción de sus receptores, y también celebran en determinados contextos su negación, su contradicción y sus desvaríos. El nahual finge confusión, ignorancia e incapacidad para distraer y actuar en su beneficio, son formas a las que recurren la mayoría de los brujos. Para Alberto Vallejo (en el contexto *tz’utujil*), el discurso nahual es un género útil que refiere personajes históricos humanos y extrahumanos, en donde se reconfigura una manera indígena (*tz’utujil*): “[...] de construir respuestas a los planteamientos del otro, que no sólo es el kaxlan (español), el ladino, o el gringo, sino también el nawal, el no humano, la naturaleza y los seres del mundo sagrado”.<sup>31</sup> Alberto Vallejo, bajo la sombra filológica de Mijail Bajtin, recurre al término “sobrentendido”, aludiendo a las cosas que suponemos se hablan indirectamente, metafóricamente o parabólicamente. Considero muy sugerente la propuesta de este estudioso de nahuales, que dice que el nahual también es el otro, como le llaman al *amo cuali* en la Sierra Norte de Puebla. El otro, lo no humano y lo que pasa con las fuerzas de la naturaleza, son cosas que le importan y en las que abunda el nahual, él mismo es parte de esa gran otredad en que se refleja el *macehual* (humano que hace merecimiento), el animal y su identidad (el por qué y con qué se siente parte de). En las tradiciones de nahuales siempre se plantean cosas nuevas

---

<sup>29</sup> Nahual Andrés (Milpa Alta, comunicación personal: 2004).

<sup>30</sup> María Sabina, *Revista de Cultura Indígena*, Sierra Mazateca/Oaxaca, 1984, p. 39.

<sup>31</sup> Alberto Vallejo Reyna, “Discurso nawal e identidad étnica *tz’utujil* en el Santiago Atitlán de la posguerra”, pp. 215-263, en José Alejos García, ed., *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México, IIF/UNAM, 2006, p. 216.

y viejas a los humanos, pero se les plantean de distintas maneras. Lo más obvio dejará de ser obvio, lo más simple no es simple y lo complejo es una burrada. Se podría comenzar en medio o al final y llegar a un principio que aparenta ser una revelación, porque en una tradición fenomenológica como la de los nahuales, los recursos, la didáctica y la forma de organizar las cosas, responden a otra temporalidad y a otra forma de ocupar el espacio y sacarle provecho.

### **8.3.1. Del nahual y el brujo**

En Catemaco, el viernes inicial del tercer mes, los brujos y nahuales incrementan sus poderes o facultades y limpian su ser de los males con los que lidian durante todo el año. Es la fecha en que el ambiente y el cosmos filtran los cuerpos de los seres que se dedican a las entidades anímicas, a la sanación de los otros y a la brujería. Es importante destacar esto del día especial o idóneo para aumentar y limpiar el ser, porque antiguamente los nahuas hablaban de una fecha y una carga que los nahuales adquirirían si nacían un día *ce quiahuitl* o en la trecena de la lluvia. Lo que también hace suponer días específicos a lo largo del año en que la fuerza de los nahuales aumentaría, así como días en que son más vulnerables. La fecha que eligieron en Catemaco es muy sugerente si consideramos que el primer día del año en el calendario nahua es el 11 o 12 de marzo, según los cambios anuales, y por lo tanto, el primer viernes de cada marzo caería en los días aciagos o quedaría en el cierre de la última veintena. De cualquier forma, siendo o no *nemontemi*, es una anticipación de los brujos al inicio del otro año y es importante su actividad ritual y adivinatoria, porque tanto en términos culturales, como económicos, ecológicos y políticos es relevante predecir, adelantarse al destino individual y colectivo. Algo similar realizan los santeros de Cuba cuando inicia el año. Sus videntes se reúnen con los grandes babalaos de todo el mundo, se congregan los pesados de Cuba con los de otros lugares, principalmente de África, aunque la sede principal se trasladó a la Isla desde la Colonia, porque algunos de los jefes de tradición y de tribus más destacados fueron traídos como esclavos o como enganchadores, por lo que Cuba conserva el sitio principal en el Congreso anual para las predicciones de todo el año. La herencia santera de Cuba proviene de Nigeria y todo el rito se desarrolla en la lengua nigeriana. Es un suceso de primer orden, porque ha cobrado fama el encuentro y

lo que se dice ahí. Asisten santeros y periodistas de todo el mundo, para obtener información de primera mano y difundirla.

En Catemaco se celebra de forma muy arraigada esta fecha única y muchos en la región realizan rituales, algunos en presencia del público, como la llamada misa negra de los brujos blancos. No se trata propiamente de una misa negra como las relacionadas con los cultos al diablo, aunque algunos brujos negros sí las hacen para renovar su pacto con éste. Los brujos blancos la llaman así en tanto rito de purificación, para retirar lo negro que han retenido de la clientela y de los ataques y para limpiar con mayor efectividad. Terminando el primer día, apenas anunciada la madrugada del siguiente, empieza la misa negra, en un lugar donde se evita la reunión de los curiosos, para lo cual se pide el pago de la entrada. Entonces, inicia el ritual mágico. Se trazan con callos límites donde se hará uso de la magia y la purificación. Alrededor hay antorchas sin encender y en el suelo se dibuja la estrella de seis picos o de David. Se colocan velas en las puntas y en los costados de la estrella, para que la forma también incluya al elemento fuego, que implica purificación.

La estrella de David es considerada por los brujos blancos como benéfica, pues quienes usan la de cinco picos o pentagrama lo hacen para convocar al mal o para llamar al diablo. Al fondo se coloca otra estrella de David, hecha de madera o palos y forrada de tela, para ser encendida como las antorchas circundantes. A los lados hay dos tiendas donde los ayudantes del brujo harán limpias menores.

En una mesa se concentran las hierbas y pociones mágicas para realizar las limpias a las personas que así lo soliciten, que pueden ser personas de la localidad o visitantes de otros pueblos y de otros estados, que asisten para ser liberados de sus males y atraer la fortuna a sus vidas. Se disponen sillas para aquellos en espera de la purificación, mientras el brujo mayor aparece con sus ayudantes vestidos con túnicas blancas. El brujo mayor ordena que se encienda el fuego y según los participantes, a partir de aquí el contexto adquiere otro matiz y dimensión, así como la sensación de encuentro con lo desconocido, pero el mayor impacto es cuando se enciende la estrella de seis picos. El brujo dice unas palabras para sí mismo y después de sacrificar una gallina negra, que representa el mal que se entrega para ser purificado, comienza la misa negra. Durante la ceremonia, se abren las puertas de “El Encanto”, en donde está el “Señor del Encanto”, a quien le rinde cuentas por lo realizado durante el año y se le pide la purificación de su alma para seguir ayudando a la

gente a liberarse de sus males. Con la apertura se liberan energías que pueden usar tanto brujos blancos como negros. Esto sólo se permite cada primer viernes de marzo, día idóneo para hacer limpiezas espirituales, curaciones de casas, negocios, bienes materiales, trabajos especiales, etcétera.

### **8.3.2. La misa negra en Catemaco**

Los asistentes en busca de una limpia pasan de uno en uno, se sientan en una silla en el centro de la estrella de David trazada en el suelo y el brujo pide que extiendan sus manos a los lados, ahí comienza su trabajo. El brujo dice una oración invocando al “Señor del Encanto” y a los puntos energéticos de la zona, como el cerro del Mono Blanco, la Sierra de Santa Martha y la Laguna Encantada. Les da una "rameada" a los pacientes con hierbas de albahaca, ruda o romero y luego toma un agua espiritual, bebe un poco y expulsa el líquido soplando enfrente de la persona, para después rociarlo con unas pociones mágicas. Durante el ritual pide por la buena fortuna del purificado, por su trabajo, por el amor y todo lo que las personas necesitan para su bienestar.

La persona repite con el brujo algunas de las invocaciones cuando éste se lo pide, los hombres se quitan la camisa, pues serán bañados ritualmente con aguas preparadas. Por su parte, las mujeres conservan su blusa y con todo respeto se bañan las partes descubiertas, como brazos, cuello y cabeza. Para terminar, el brujo ofrece un vaso con vino que él mismo prepara, para que se purifique el organismo por dentro. En las tiendas dispuestas a los costados del contexto ritual, los ayudantes del brujo hacen limpiezas menores, para quienes no cubren el pago de una total. Continúa el brujo con todos los asistentes y cuando ha acabado se retira a su consultorio, donde seguirá atendiendo a quienes soliciten su ayuda durante el primer viernes de marzo.

### **8.4. Líderes con personalidad nahual: dos caras, una misma raíz**

En este apartado, intento incluir a dos personajes actuales claves en la tradición de los nahuales, aunque pueda generarse cierta polémica (que es bienvenida) en torno a este asunto, ya que ninguno se presenta públicamente con ese apelativo, pero recurro a ellos por la importancia y por las características que presentan en términos nahualistas y que son de mucha utilidad etnológicamente hablando.

#### **8.4.1. El líder Santos Cruz**

Nahua de Cosolecaque y guía de los peregrinos del Sur de Veracruz, es un líder cultural que en términos sociales y políticos puede ser considerado un nahual de la religión tradicional, porque su labor genera un equilibrio entre el poder cultural y político mestizo y el poder tradicional nahua. Aunque en términos educativos y económicos los indígenas sean menospreciados por algunos mestizos, en cuanto a los asuntos culturales y religiosos que involucran a todos los habitantes de la región, los indígenas son apreciados y apoyados. Asiduos caminantes de ejemplar fortaleza física y espiritual he conocido entre los nahuas, popolucas, mestizos y mixes del Sur de Veracruz. Como visitantes del Santuario del Cristo Negro (*Otatitlan*) los indígenas habían mantenido su participación y conservado su devoción hasta finales de los sesentas, algunos años lo hicieron en forma individual o cada cual con su familia y por su cuenta, en transporte o por distintos medios. En 1975, por iniciativa de Santos Cruz los nahuas retomaron el peregrinaje colectivo de los nahuas y otros pueblos del Sur. En ese camino, se encontró con caminantes como don Miguel del barrio tercero, que en el año dos mil llevaba 50 años seguidos de caminar a *Otatitlan* y volver a pie a Cosolecaque. La promesa: “Es caminar para merecer un milagro”,<sup>32</sup> dice otro miembro del grupo, el compadre Chaias. Don Miguel tiene 95 años ya y el camino a *Otatitlan* es una costumbre principal en su jornada anual. Lo conocí a sus 83 y caminaba como un adolescente tranquilo, sin familia a la par, pero con un pueblo a cuestas.

*Los caminantes de las casas de lodo*, título que llevará la obra que tengo empeñada con los mayordomos y amigos peregrinos del Sur de Veracruz, tratará sobre los personajes, familias, amigos y pueblos, con una de las mayores tradiciones de peregrinaje en el planeta. Lo digo con toda sinceridad y reconocimiento, la fortaleza física que muestran durante los cuatro días de caminata hasta el Santuario, los cuatro días de estancia con sus distintas actividades religiosas y rituales, y los cuatro días de vuelta hasta sus hogares, no tiene parangón por distintos aspectos. Es un trabajo físico y emocional que exige total entrega, disposición de tiempo, descansos y apuros previos, ahorros, comisiones y avanzadas, atención de heridos y agotados, ofrendas y rezos en las 20 paradas, etc.

---

<sup>32</sup> Compadre Isaías. Mestizo que peregrina año con año en compañía de sus hijos a *Otatitlan*. Desde su juventud se ha desempeñado como constructor o maestro albañil y es uno de los personajes más populares de Cosolecaque, Veracruz.

Como montañés y peregrino de familia decidí acompañarlos en todo el trayecto a pie y me llevé una sorpresa incomparable debido a la fuerza que despliegan como organizadores, como caminadores y como creyentes. Y los líderes de grupos y pueblos, los caminantes más fuertes y dedicados son indígenas nahuas, que llevan un caballo para cargar cobijas y víveres pero no los montan ni para cruzar los ríos. Algunos niños y señoras con problemas de peso usan los caballos y algunos grupos de jóvenes acuerdan ir en bicicleta, pero la mayoría de varones y mujeres con promesa, avanzan a pie hasta *Otatitlan*. Cualquier ejército, policía o grupo insurgente agradecería al Cristo Negro o a la Virgen del Carmen, tener tropas que resistan, caminen o sirvan así. Y una de las razones principales que ellos mismos esgrimen como fuente de su fuerza es su alimentación a base de maíz, así como su fe y su constancia. Se advierte una disciplina, una capacidad de decisión y organización que no es común o en pocos contextos y comunidades puede observarse.

No es menos hacer mención del maíz como alimento principal, pero hablo de uno de los maíces originarios más limpios y nutritivos que se puedan degustar en México, el maíz criollo de los nahuas de Cosolea es el que han conservado durante siglos y es de buen sabor y presenta un conjunto de nutrientes sólidos. En algunas celebraciones y en las rutas de los peregrinos llevan tamales de dicho maíz de frijol negro, de haba o con trozos de ave, los cuales se enredan en hoja santa, por lo general con dos de estos tamales es suficiente para comer. Lo acompañan con popo, que es una bebida de cacao con hierbas con que se bate para que espumee. La fiesta de las “espigas de maíz” es una de las más antiguas y todavía se practica en los campos de siembra a finales de abril.

Al igual que otro líder indígena zapatista (Domingo Martel), teneek de Tanlajas, S.L.P., sabio y rebelde, los rasgos, el andar y el carácter de Santos Cruz lo hacen ver como un mono grande y amigable. Es muy risueño, amable y bromista, la mayoría de la gente lo conoce y lo saluda, tiene muchísimos compadres y ahijadas. Tres ahijadas huérfanas o abandonadas fueron criadas por él, aparte de los ocho hijos propios (cuatro mujeres y cuatro hombres); todavía tuvo paciencia para recibir durante décadas a muchos antropólogos y antropólogas y ahora, a muchos nietos. La mayoría de sus hijos e hijas muestran rasgos olmecoides muy marcados, todos son de piel morena oscura y principalmente sus ojos son como de felino, que comúnmente se conocen como “ojos de gato”. La mayoría se criaron en el trabajo agrícola y sus dotes físicas son destacables, a

pesar de su mediana estatura, pueden trepar las palmeras a pulso y trabajar todo el día sin descanso. Cuando trabajan en el campo no usan ropa arriba por lo que adquieren un tono renegrido o moreno muy oscuro. El atuendo tradicional de las mujeres era la falda y el fajo,<sup>33</sup> andaban descalzas o con guaraches, pero arriba no se usaba nada, todavía en los setentas algunas mujeres se vestían así, luego usaron atuendos completos. Los nahuas usan el calzón y la camisa de manga larga. Están acostumbrados a perseguir y atrapar a distintos animales (pequeños mamíferos, anfibios, reptiles y aves), no necesitan armas, a pedradas los hieren, los someten o los matan.

En 2010 Santos Cruz llevaba 35 años seguidos de dirigir a los peregrinos del Sur de Veracruz y lo sigue haciendo hasta fechas recientes. La mayoría de los líderes de otros pueblos que llegan a la cita en Cosolea con sus grupos de campesinos y familias indígenas, son presumiblemente fuertes y decididos. Portan un estandarte de cada pueblo: Huazuntlan, Chinameca, Tatahuicapan, Soteapan, Pajapan, Coacotla y Zaragoza, entre otros. La jornada que se aproxima dura una treceña: cuatro días de peregrinaje hasta llegar a *Otatitlan* (aprox. 170 km); cuatro días de estancia y rito en el Santuario; cuatro días de vuelta a sus respectivos pueblos y uno más para cerrar en sus altares o iglesias. El peregrinaje comienza el 25 de abril de cada año a las once de la noche, se camina hasta las 2 de la madrugada y se toma un descanso hasta las 5 o 6. Todo el día se camina, las paradas son muy breves, para alimentarse o saciar la sed. Los demás días los descansos son de 11 p.m. a 3 de la mañana, se avanza sin parar desde la 3 p.m. para evitar el sol más fuerte, así, hasta las 8 o 9 habrá parada para almorzar. El regreso es más o menos igual, aunque con menos aprietos porque mucha gente vuelve en autobús, así que pueden avanzar a mayor velocidad y en grupos menores. La mayoría lleva algo para ofrendar y pedir, que primeramente presentan o bendicen en la parroquia local. O llevan la promesa de la peregrinación completa a pie y en *Otatitlan* adquieren los elementos de la ofrenda para depositarlos ahí: la mayor parte se queda y otra parte de la ofrenda bendecida ante el Cristo negro la llevan de vuelta a sus hogares o a los altares comunitarios.

---

<sup>33</sup> El fajo tradicional tiene un símbolo en el centro que consta de dos picos simétricos (triángulos equiláteros), que asemejan las cimas de la Sierra de Santa Marta. Aunque ellos dicen no saber por qué ponen ese símbolo. Así era el de las abuelas y ellas los siguen tejiendo con esos elementos. También podrían ser dos puntas de flecha ascendentes.

El nivel de penitencia o merecimiento es lo que marca el tamaño o el tipo de petición que van a hacer. Algunos sustentan su fe en el gran merecimiento que hacen y saben que tienen derecho a pedir, a ganar o a mejorar tanto en la salud como en su situación económica. No hay duda de que los que cumplen van a recibir lo que buscan. Pueden pedir también por amigos y familiares, aunque ellos no caminen. Algunos caminantes o visitantes con padecimientos graves o con enfermedades que los puedan conducir pronto a la muerte como el cáncer, diabetes, etc., asisten buscando el milagro, su petición implica rezos y ofrendas importantes y pueden ser apoyados colectivamente. Son muy numerosos los casos de personas que recuperan la salud, que pueden volver a caminar o a ver, así como los que pueden por fin descansar en paz, después de años o meses de sufrimiento. Algunas respuestas son inmediatas y algunas se construyen mediante un proceso intenso de merecimiento. Cuando se pide en *Otatitlan* la respuesta llega a ser pronta si se hizo *macehualiztli* como peregrino, si hay oraciones y si se hacen ofrendas. La abstinencia sexual es parte de la disciplina en los días del Santuario. No hay sustitutos para los pasos ni para los elementos. Las velas, el copal, las flores, algunos alimentos indígenas y los rezos no deben faltar. Hay un tipo de vela para cada cosa y hay velas que pueden abarcar varias cuestiones. Las respuestas pueden llegar en 7, 9 o con cierta frecuencia, en 13 días, incluso en peticiones para bien morir o despedir ya a un ser en fase terminal, pasa trece días exactos y la persona puede partir en paz.

Muchos nahuas consideran a Santos Cruz un “santo”, un maestro de la humildad y del conocimiento religioso indígena. Pero no es un maestro de aulas ni de salones de la iglesia, Santos es un maestro en el empeño, en el ejemplo, en el peregrinaje, en las fiestas tradicionales, en la praxis. Por la forma en que Santos se conduce, es envidiado y descalificado hasta por algunos de sus hermanos, incluso mestizos léperos de los Tuxtlas y algunas autoridades trataron de ponerle trampas cuando bebía con ellos y lo incitaban para que pretendiera a las antropólogas que recibía de la Universidad o a que abusara de sus hijas adoptivas. Pero a todas las respetó como hijas propias o como amigas de la familia. Santos siempre se ha portado como un santo y en eso percibo indicios de una tradición antigua como la de los nahuales o los *tlamacazqui* que sabían de esto, en el ser intachable, en la dignidad, en la rectitud.

Desde el tiempo del padre Las Casas la teología indígena tomó ese cariz, que en tiempos más recientes, con un mayor pragmatismo e inspirado por la teología de la liberación, el padre Méndez Arceo criticó profundamente, porque el discurso de la religión “mayoritaria y oficial”, insistía en el verticalismo y la preponderancia de Dios, de los santos, del espíritu, de la salvación, la vida eterna y la bonanza, cuando en la vida terrenal las cosas seguían siendo injustas, crueles, o los contextos sociales y de la mayoría indígena, podrían considerarse un estado generalizado de opresión, miseria e ignorancia. Para Méndez Arceo no podía haber una religión que se basara en Dios y que no fuera útil a su pueblo, que no les mostrara a los indígenas y a los pobres en general cómo construir o conseguir el paraíso aquí en la tierra.<sup>34</sup> Un sistema religioso que no trae beneficios colectivos tiene nublada su legitimidad. Tampoco estaba de acuerdo en las mentiras y en los enmascaramientos del discurso religioso, porque una religión que no habla con la verdad o que no la muestra, también está en duda. Como han argumentado los indígenas a raíz de la experiencia de las organizaciones de catequistas liberacionistas en Chiapas, por pertenecer a otras culturas y a otro proceso de humanización, que puede ser a últimas cuentas el americano, su calidad moral y social los hace acreedores de la verdadera religión católica, porque como pueblos y como humanos no tienen la trayectoria maléfica y autodestructiva de los invasores europeos y sus descendientes. Posteriormente, cuando los miembros de la guerrilla (ahora EZLN) llegan a las comunidades de los Altos y las Cañadas de Chiapas, reparan en que el lenguaje marxista tampoco es el más adecuado:

Nos encontramos con que los indígenas manejaban el lenguaje con mucho apego al significado de las cosas y al uso de imágenes también. Teníamos que aprender ese otro manejo del lenguaje para poder comunicarnos con ellos [...].<sup>35</sup>

El subcomandante Marcos pone el dedo en la llaga, advirtiendo que casi nadie es consciente de las consecuencias del choque cultural, el cual va a exigir también un manejo del lenguaje en relación con la política. En la religión también se toman decisiones que

---

<sup>34</sup> Véase Raúl Macín, *Méndez Arceo: ¿político o cristiano?*, México, Posada, 1972, pp. 7-38. Recordaba Méndez Arceo que el fin de la religión de Cristo eran las buenas obras sociales y no sólo las palabras. Criticó y evidenció a los mochos y a los hipócritas; señaló que el evangelio debía ser “algo más que ritos y fiestas”; desenmascaró el mito de “la apoliticidad del clero”, así como el de “la no violencia de los cristianos”. Dijo que sin problemas el tequila y la tortilla podían sustituir al pan y al vino, entre otras cosas.

<sup>35</sup> Subcomandante Marcos, *apud* Jan de Vos, “El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación”, pp. 88-101, en *Eslabones* (diversidad religiosa). Revista de Estudios Regionales, 14, México, SNER A.C., 1997, p. 88.

pueden ayudar a la liberación de un pueblo o enconar su sometimiento. Los mayas zapatistas escogieron la liberación, una que finalmente pondría las bases para lo que Jan de Vos, Yvon Le Bot y otros, considerarían el proceso histórico, cultural y político en que cada pueblo construye su propia “Teología indígena”, lejos también de su inspiración en la Teología de la Liberación. Su experiencia histórico-religiosa en resistencia, sus liderazgos y su dedicación en materia cultural y ritual, les dieron las bases para seguir y para separarse de la propuesta que antes había surgido en Colombia y que se aplicó con éxito en Nicaragua y El Salvador. ¿Por qué imitar cuando las raíces portan los elementos para generar lo propio? La catequesis -propusieron los chiapanecos- tiene que ser la palabra de la comunidad en la búsqueda de Dios, no alguien diciendo qué es y en donde está, sino la voz de todos diciendo quién es y dónde encontrarlo. “[...] los catequistas habrán de ser *tsobelcaseselc’op* (los que ayudan a que salga la palabra)”.<sup>36</sup> Un motivador o facilitador (*tidwanej*) es lo que se espera del catequista. De alguna forma lo que se ha hecho es invertir la religión y “reconfigurarla”, traerla hacia afuera, sacarla de las iglesias y llevarla al contexto ritual-cultural, llevarla a los caminos, a los espacios especiales, a los altares, ponerla en la música, en el arte y en la cotidianidad, pero con los matices de la interculturalidad y con los tonos de la colectividad indígena.

Algo similar ha acontecido con los peregrinos del Sur de Veracruz. Santos ha venido construyendo paso a paso, cautelosa y humildemente una Teología nahua contemporánea, una forma de expresión cultural y religiosa que motiva a las fuerzas naturales a conducirse a la par de los humanos, a corresponder sus merecimientos, con una vida digna, con salud, con buen comercio y buena cosecha. A todo aquél incrédulo o pesimista, se le exhorta diciéndole: tú también puedes pedir, si no necesitas pedir por ti, quizás un familiar o alguien conocido lo necesite, hazlo por él. La esposa de Santín le pregunta a la gente por sus familiares: ¿Cómo está tu mamá, tu abuela, tu esposa?, ¿cómo están los niños?, y el trabajo ¿tiene trabajo? A más de uno pone a pensar si los suyos están bien, si acaso saben cómo están o si mañana estarán. Probablemente la más grande lección de Santos en estos años ha sido la solidaridad, el compañerismo, la preocupación por el otro o los otros. Les ha enseñado a caminar y pedir por sí mismos y por los demás. ¿Qué individualidad o que egolatría?, para él el hombre es social o comunitario, si no, no es

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 96.

hombre. En *Otatitlan* ganan los que cumplen lo que prometieron y los que hacen los más grandes merecimientos.

Nahuas, popolucas, mixes y mestizos realizan actividades económicas para complementar la economía familiar que se basa en la agricultura de autoconsumo. Las actividades centrales de los indígenas siguen siendo la agricultura y el comercio. Por lo mismo es crucial su peregrinaje hacia el Santuario de *Otatitlan*, antes un lugar en donde se concentraba el culto en un punto en que las rutas comerciales que transportaban mercancías por agua confluían. Se ha dicho que el Cristo negro sustituyó al *Yacatecuhtli* (señor de la nariz), quien era nombrado así por reconocer en él un olfato entrenado para los caminos y para los negocios. Pero los Cristos negros también nos remiten al *Tezcatlipoca* negro (humo del espejo), el cual exige una dedicación religiosa mayor y una filosofía religiosa que no está al alcance de las mayorías ni indígenas ni mestizas, ni siquiera las oligarquías religiosas entienden o tienen acceso a la tradición de nahuales o de grupos ocultos o menos visibles, en donde interviene la fuerza de *Tezcatlipoca*.<sup>37</sup> Ante su falta de comprensión y su confusión, los sacerdotes católicos lo rebajaron o lo señalaron como un ser negativo o de plano lo equipararon al más oscuro de sus demonios.

#### **8.4.2. El líder Sergio Santiago**

El otro líder que refiero como posible heredero de una tradición nahual, es el nahua Sergio Santiago que es un luchador social y político muy creativo y particularmente nigromántico. También es originario de Cosoleacaque, del Barrio nahua tercero, junto al campo de fútbol. Desde mediados de los ochentas fundó la organización indígena Frente Popular Martín Lancero. A pesar de contar con un empleo digno como periodista en la Red de Prensa Independiente del Sureste, Sergio Santiago, es un artista de la protesta radical y la lucha política simbólica, al mejor estilo de los situacionistas de la Francia del 68. Se dice guiado por la doctrina marxista y llama la atención su lenguaje empapado de materialismo histórico, así como su conocimiento de los procesos revolucionarios de la historia mundial. No es ninguna casualidad que la organización que preside lleve el nombre de Martín Lancero, máximo héroe local, quien fue reconocido como el líder e insurgente voluntario que orquestó el aniquilamiento de la Columna francesa que ingresó por el lado de

---

<sup>37</sup> Vid Barjau, Luis, *Tezcatlipoca. Elementos de. . ., op. cit.*

Coatzacoalcos en la Invasión Francesa. La Tradición oral de los nahuas en los barrios de Cosolea lo recuerda así:

Martín Lancero fue el que más franceses mató con sus lanzas de madera, era un lancero notable, casi no fallaba. La mayoría de los franceses venían en caballo y cabalgando combatieron, pero el pasto largo de la región y los pantanos fueron nuestros aliados. Nuestros abuelos se ocultaron en el pasto y cuando pasaban las líneas de jinetes eran atacadas con lanzas o a machetazos, los indígenas que no tenían armas pedían prestados a sus mujeres o a sus abuelas los *tzotzopatzlis*, los machetes de madera para apretar los nudos del telar que fueron usados para golpear. Cerca del lugar en donde fueron enterrados varios cientos de cuerpos, junto a un riachuelo, se construyó la estatua de bronce a Martín Lancero, por haber sido el mejor combatiente, un campesino guerrero, que junto a decenas de nahuas, defendió su patria.<sup>38</sup>

La principal celebración en Cosoleacaque es dedicada a Martín Lancero, con un desfile militar con la participación de efectivos del Ejército Mexicano. El desfile se lleva a cabo en el mes de octubre año con año, los nahuas mantienen una memoria histórica al respecto y algunos se quedaron con algunas pertenencias de los soldados franceses. Ellos mismos han propuesto que se realice una excavación en el lugar en donde fueron enterrados los franceses, para ver las cosas que quedaron con ellos y rescatar algunos cuerpos. Siempre han dicho que todos esos extranjeros amontonados ahí están mal ubicados y sus almas no descansan, porque ahí no es panteón, están lejos de su tierra y no le dieron a cada cual su espacio. Los enterraron juntos, amontonados y con los cuerpos como cayeron en la fosa común, es decir, con la cabeza en diferentes direcciones y muchos, boca abajo. Se formó un paraje extraño sobre el lugar, una especie de loma extendida, como si fuera un solo cuerpo gigante que se infló con la descomposición y dejó el lugar alzado. Sobre él creció un árbol y algunos nahuas y mestizos dicen que se oyen lamentos y se ven sombras andantes en ese lugar. No es mala idea hacer una excavación en la zona dentro de un proyecto de arqueología del siglo XIX.

En dicha Invasión franca, no a todos les fue bien, los nahuas de Pajapan dicen que ellos tenían su pueblo junto a la laguna. Cuando los franceses desembarcaron, encontraron a las mujeres, a los niños y a los ancianos en el pueblo y cometieron un genocidio. Los hombres estaban labrando la tierra más adentro, hacia la Sierra. Desde ahí hicieron un consenso y vieron que su ubicación los exponía, que la costa no era segura para la

---

<sup>38</sup> Santos Cruz (Entrevista: julio de 2000, Barrio Primero, Cosoleacaque).

comunidad, así que refundaron la comunidad más arriba, sobre las faldas de la Sierra. Los líderes del FCIP (Frente Cívico Indígena Pajapeño) consideran ese episodio una fatal lección de la historia, que les ha enseñado a desconfiar y a protegerse, desde entonces mostrarían una actitud más defensiva y aprendieron que no se pueden fundar comunidades en cualquier parte, hay que pensar en la seguridad de los que salen y de los que permanecen en la comunidad.

No se puede decir que la región del Istmo haya estado exenta de los conflictos armados en la Historia de México, como paso hacia el Sur del Golfo veracruzano y hacia el Sureste mexicano, se vio envuelta en decenas de escaramuzas y batallas, desde los tiempos prehispánicos, en que los descendientes olmecas se resistían a la ocupación nahua. La conquista, con la imposición de encomiendas, pueblos de indios, ganadería y minería, hasta el proceso de independencia, el de la Invasión francesa y el más controvertido, el de la Revolución Mexicana, que incluso reclutó forzosamente a nahuas y popolucas y los obligó a pelear en bandos opuestos, unos como magonistas o maderistas, y otros como carrancistas. En la región hubo luchas agraristas desde el tiempo precolombino, no obstante los límites naturales difíciles de manejar o modificar, ríos, montañas, pantanos y tierras útiles para la labranza, todavía los diversos grupos de la región tuvieron que lidiar con la interculturalidad y los distintos intereses de las culturas agrícolas. Como expresa Melgar Bao, a pesar de las adversidades, un pueblo originario como el popoluca se ha destacado históricamente por su capacidad de adaptación ante los cambios y las imposiciones:

Hoy en día, los popolucas registran en su memoria colectiva algunos de los muchos movimientos de resistencia frente a los diversos proyectos de colonización en el Istmo. Durante el periodo prehispánico, libraron fuertes contiendas con las avanzadas mexicas en la región. Pero ya a partir del siglo XVI, los popolucas dieron muestras de una gran flexibilidad para generar alianzas interétnicas con los nahuas frente al dominio colonial hispano, pero también frente a los diversos proyectos de colonización y apropiación de tierras por parte de colonos extranjeros o terratenientes criollo-mestizos durante la etapa republicana.<sup>39</sup>

La clave principal en la resistencia y lucha de los popolucas, insiste Melgar Bao, se basa en el acceso que éstos tienen al espacio istmeño, que permite su permanencia y la variación de su acervo histórico, su *modus vivendi* y su identidad. Es un conjunto que se puede referir con toda seguridad también para el caso nahua, y que ha tenido sus propios

---

<sup>39</sup> Melgar Bao, “Los popolucas”, en *Etnografía de los pueblos. . . , op. cit.*, p. 263.

retos en la historia contemporánea del Istmo. Porque las adversidades no se acabaron con la modernidad ni con el progreso, por el contrario las nuevas y mayores carreteras, así como la explotación petrolera y minera, fueron recomponiendo el paisaje natural, social y cultural de la región. Y en esto retomo la lucha de Sergio Santiago, quien no ha visto descanso en la larga lista de agravios cometidos contra los pueblos indígenas y los marginados en el Sur de Veracruz.

Este líder social y político, ha centrado su lucha en varios frentes: el del derecho a la información (prensa independiente), el de los derechos humanos; el del respeto a las tierras comunales o ejidales; el del respeto al comercio de los productos indígenas y el principal, el de los derechos políticos indígenas: la libertad, la igualdad, la dignidad, y más aún, el del derecho a la vida. Supondríamos en un estado de derecho moderno, que todo aquél que nace vivo tiene derecho a vivir, pero en un sistema autodestructivo, anti-indígena y anti-ecológico, la vida de un popoluca, de un nahua o de un mestizo pobre no está garantizada.

Desde finales de los ochentas y a lo largo de los noventas, los campesinos indígenas o algunos de sus familiares eran atropellados en las carreteras libres o en las pistas, porque no eran vistos, ya que no hay señalamientos, ni marcas ni puentes peatonales, tampoco hay acotamientos o pasos exclusivos para los caminantes que vuelven de la milpa hacia sus hogares. A través de la Prensa Independiente y de las organizaciones civiles de los pueblos, como el Frente Popular Martín Lancero, se presentaron quejas y exigencias, tanto para enterrar a los muertos, ayudar a los deudos y para realizar las obras viales que mermaran el asunto de los atropellados y los accidentes viales, particulares y de colectivos. El método tradicional en la protesta serían los periodicazos y los bloqueos carreteros, pero las respuestas eran esporádicas y las soluciones simples. Entonces vino el genio de Sergio Santiago y usó a los propios muertos para ablandar la madera burda del poder regional y estatal. Los campesinos indígenas y mestizos comenzaron a velar a sus muertos los nueve días sobre las carreteras, con todos los elementos de los actos fúnebres y con el impacto correspondiente en los medios locales y estatales. Así, los enviados del gobierno no se hacían esperar y se ponían a negociar. Las peticiones eran fuertes demandas y se exigía la respuesta inmediata con obras etiquetadas desde el Congreso estatal: señalamientos en el lugar, topes o reductores de velocidad, puentes, acotamientos y todo lo que fuera necesario para garantizar la seguridad de los peatones, de los caminantes y de los ciclistas. Que su

majestad el carro ceda espacios a la comunidad. Lamentablemente, esto se ha tenido que hacer decenas de veces, con la muerte también se ha luchado, se ha construido un progreso que sea para los que sólo pueden o quieren ir y venir a pie.

Cuando las autoridades no atienden las demandas sociales de los campesinos y de los comerciantes de la región, también se recurre a métodos que parecen excesivos y traumáticos, en donde los líderes del FPML y algunos de sus familiares, incluidos jóvenes y niños, participan en actos de protestas de una radicalidad sorprendente, como coserse los labios y los ojos frente a los edificios del gobierno estatal, en la capital y en las municipalidades más pobladas del estado. Mientras más grande es la indiferencia de los funcionarios del estado, más grave y radical se vuelve la protesta social. Sergio Santiago y su hija adolescente son de los primeros en coserse, luego le siguen todos sus compañeros de lucha.<sup>40</sup> Estas acciones tienen un impacto social y mediático considerable, de manera que por lo general una comisión del gobierno es turnada para tratar las demandas o en ciertos casos, el mismo gobernador o algún procurador es obligado a sentarse con los demandantes.

He presentado a Sergio Santiago como un líder sagaz, radical, controvertido, pero con un intelecto activo y con un ingenio para resolver las cosas, que por otras vías tardan décadas en resolverse o nunca se resuelven. Utilizar a los muertos como él lo ha hecho, no parece una forma de abusar de ellos o de importunar su trance de muerte, más bien ha sido una forma de terminar de hacerles justicia y con ésta misma causa abonar a la continuidad de los vivos, a que no se repitan o se vuelvan habituales las circunstancias en que se presentaron esas muertes “accidentales”. Muchos de esos vivos, los seres queridos de aquellos muertos. Muertos que para el nahual son otra energía, seres de cambio que entran en otra etapa del ser nahual. Santiago dice que sus antepasados fueron combativos, que al igual que Martín Lancero él está llamado a luchar por su gente, por los derechos indígenas, por las causas populares, contra los abusos de gobiernos y grupos de poder.

---

<sup>40</sup> Se cosen los labios con aguja e hilo, lo hacen con calma y precaución, ya saben cómo hacerlo causando el menor daño interno y externo. Lo hacen en momentos en que pueden ser vistos por muchas personas que trabajan o realizan trámites en las dependencias del gobierno estatal. La sangre que se vierte con el paso de la aguja la dejan para que sea más escandaloso el acto. Sergio se cose sólo, a veces con la ayuda de los compañeros, o lo hacen entre él y su hija, luego los que siguen con la ayuda de los que ya están cosidos.

## 8.5. Sonoridad y danza para vivos y muertos

Como región de intensa actividad intercultural y de abundantes manifestaciones artísticas, la danza, el baile y la música no pueden faltar. Aunque los bailes típicos que se nombraron y se recuperaron en la Educación Pública en México, bajo el título general de Bailes Populares Antiguos, en donde se integraron decenas de danzas concheras (antes *mitotiliztli*), y que posteriormente se conformaron ante las fusiones con los bailes, formas y zapateados castellanos, el baile regional conocido como “son jarocho”, es el más fuerte y uno de los más difíciles en el nutrido repertorio que tiene el país, según los propios profesionales del baile regional. Inspirados por la música de los soneros y jaraneros de Veracruz, la poesía de los decimistas jarochos, istmeños y cubanos, ha recreado y enriquecido la cultura oral. Y en los asuntos que son de interés para los nahuales, la música y la danza de la región tiene sus obras, tanto en lo histórico, como en la cuestión de la mortandad.

Con el lenguaje musical y verbal de quintas y décimas se abren canales en la comunicación festiva y ritual, en muchas festividades indígenas tanto nahuas como popolucas, así como mestizas, es común el acompañamiento de jaraneros. El recurso dual de la palabra y la música juega un papel importante en el ritual, como expone Melgar Bao sobre un brujo jaranero de Santa Rosa Loma Larga, que dirige un grupo musical cuyo don es reconocido por el pueblo y le atribuyen cierto poder, porque puede “[...] abrir puentes entre el marco festivo y el ritual mágico-religioso que se deriva del rol comunal”,<sup>41</sup> del músico-brujo. Como lo había asentado en la primera parte de esta tesis, con el poder inherente al sonido de las vocales y las secuencias orales, así como la repetición y la entonación, el uso complementario o combinado del canto ritual y el acompañamiento o base musical, posibilitan el ingreso a un tratamiento del cuerpo, a una forma de motivar las entidades anímicas y a una técnica para comunicarse con los muertos. Aunque sólo sea un medio que puede generar un mensaje desde el mundo de los muertos, como apertura del rumbo es válida. En los tiempos antiguos el mismo *atecocoli* (caracol) fue el instrumento para abrir y penetrar los rumbos, para ser escuchados, atendidos o respondidos por cada guardián. El mismo tono y su amplitud son un aviso, una parte del ritual, no siempre en espera de una contestación, sino como un ingrediente sonoro del rito.

---

<sup>41</sup> Melgar Bao, “Los popolucas”, en *Etnografía de los pueblos. . . , op. cit.*, p. 270.

Las tradiciones comunitarias de peregrinos por lo general incluyen grupos de músicos tradicionales y jaraneros. En muchos casos se incluye la guitarra, el cuarto, la jarana y el acordeón. Cuando peregrinan hacia Catemaco y hacia *Otatitlan* van tocando sones marchistas y canciones que refieren la voluntad y la dedicación de los peregrinos, aunque las mejores ejecuciones y encuentros se dan en las veladas de los Santuarios o en las cantinas.

En cuanto a danzas se refiere mencionaré una que por su peso histórico es crucial en la región y es de origen popoluca, la de La Malinche. En Oluta, lugar de nacimiento de la Malitzin, sabido así por sus habitantes, cada 24 de junio, el día del santo patrón, se baila dicha danza. Situación que está asociada, como señala Melgar Bao, a los rituales y danzas propiciatorias de las lluvias, tanto en contextos popolucas como nahuas. La principal razón de esta danza, menciona el mismo Melgar Bao:

[...] es el hecho de que el personaje central, La Malinche, como ya lo hemos dicho, era originaria de Oluta, una comunidad popoluca. Las funciones simbólicas y rituales de la danza de la Malinche revelan una cierta variabilidad. En la comunidad popoluca de Sabaneta en el municipio de Hueyapan de Ocampo, se bailaba esta danza ritual asociada al eclipse de Luna, a fin de conjurar el peligro de que el Sol se la comiese y afectase las siembras, y reinase la oscuridad en el mundo. Y en la comunidad popoluca de Soteapan, la danza de la Malinche, se acostumbraba bailar durante el entierro de un danzante, y se repetía la danza a los 21 días, a los 40 días y al cumplirse el primer año de su deceso, con el fin de “que fuera bien encaminado al otro mundo”.<sup>42</sup>

En el México precolombino la mayoría de las danzas y rituales *mitotiliztli* o de merecimiento, tendrían como principal función y también como consecuencia inevitable la manifestación de las fuerzas naturales, principalmente las lluvias. Hay danzas específicas para convocar las lluvias, incluso el uso del *panhuehuetl*, el *teponaztli* y el *atecocoli* así lo muestran, porque la fuerza del retumbar que provoca el *huehue* sobre la tierra y la penetración de un rumbo que esté lleno de nubes, puede finalmente propiciar la acción de *Tlaloc*. Y la acción ritual, de danza y de percusiones con instrumentos elaborados con materiales naturales, tiene dos connotaciones que trabajan para merecer la aparición y la conducción de una fuerza. Primero, porque los movimientos de los danzantes se concentran e imitan la naturaleza de la fuerza o del ser al cual se dedica la danza, segundo, porque las fuerzas naturales pueden entrar en la frecuencia musical de los macehuales, comenzar

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 271.

cuando ellos se lo solicitan, sostenerse y terminar cuando dejen de danzar y tocar. Así hay una doble respuesta al *mitotiliztli*: por la intervención humana y por la acción verbal y musical.

Por último y para subir el tono en torno a los aspectos que ensalza el nahual, hablaré de un compendio musical genial de la región, que el CONACULTA reunió y editó bajo el nombre de *Sones de muertos y aparecidos*. Como en tantos géneros se hace y particularmente en los sones jarochos, es un homenaje a los hombres y mujeres que han surcado o marcado esas tierras y que con los cantos los vuelven cultural y espiritualmente inmortales. Se abre un sin fin de vocales en conjunción con las suaves consonantes, que los muertos aparezcan y que sus culturas crezcan, que los que no sean nombrados vuelvan para que alguien los nombre. Eres muerto o aparecido dirá un fiel sembrador, soy las dos cosas recuerda el trovador. De las veinte piezas que contiene la obra, las primeras siete no llevan letra, sólo se escucha la música de muertos. Con un tono, una monotonía y un humor musical que sitúa a los que escuchan en un ambiente de final, de despedida, de trance y de espera, de ceguera y agonía. En momentos la alegría se cuele entre el avasallamiento de la melancolía. Como en el baile aquel tan popular de “Los viejitos” purépechas, parece que las tonadas de los muertos también siguen un camino que serpentea, que da vueltas, que va y viene sin sentido, un camino por donde todos pasan y en donde unos siguen a los otros. La muerte contada con música suena divertida, aburrida, pesada, triste y confusa, rápida o lenta, fuerte o débil.



Porfirio Salgado, campesino *nahuatlahito*, Santa Ana, Milpa Alta, 2012.  
Sitios del nahual, marcados con flecha.



Vista de los volcanes desde San Pablo *Oztotepec*,  
Milpa Alta.



Ruta de los peregrinos a *Otatitlan*, Ver.



Parajes especiales junto a los ríos.



Cruce de peregrinos en el río de *Tesechoacan*.



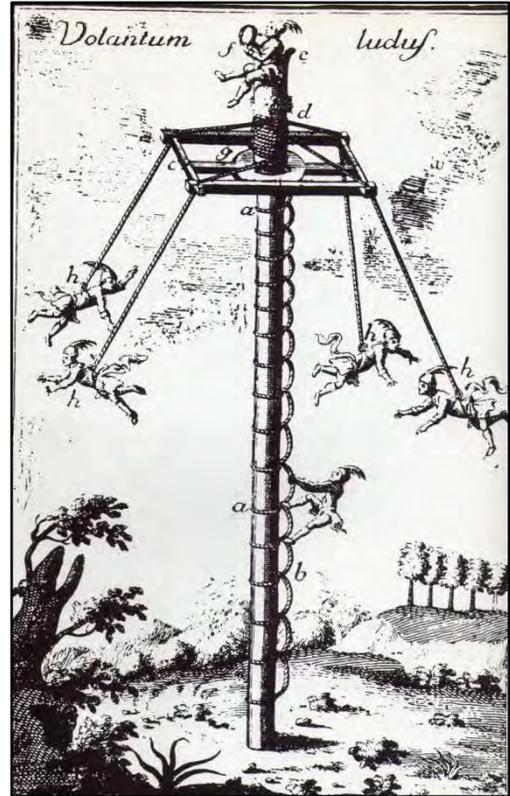
M. nahua y su hija en un descanso.  
Peregrinación a *Otatitlan*.



Vista del Papaloapan desde el embarcadero de *Otatitlan*.



Danza de los Quetzales, Sierra Norte de Puebla, 1954.



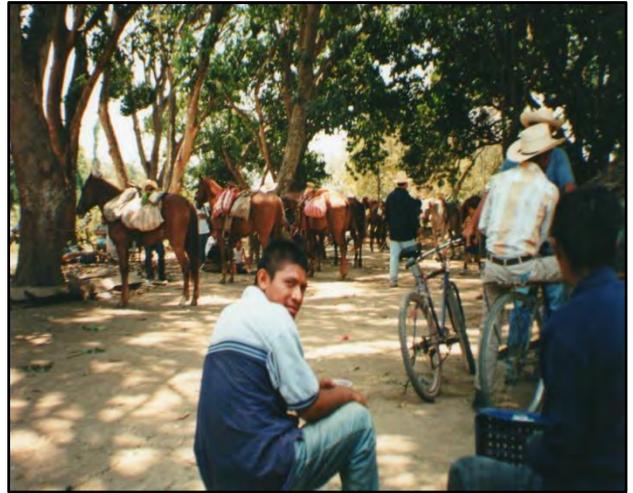
*Volantum luduf*, voladores. Bosquejo del siglo XVII.



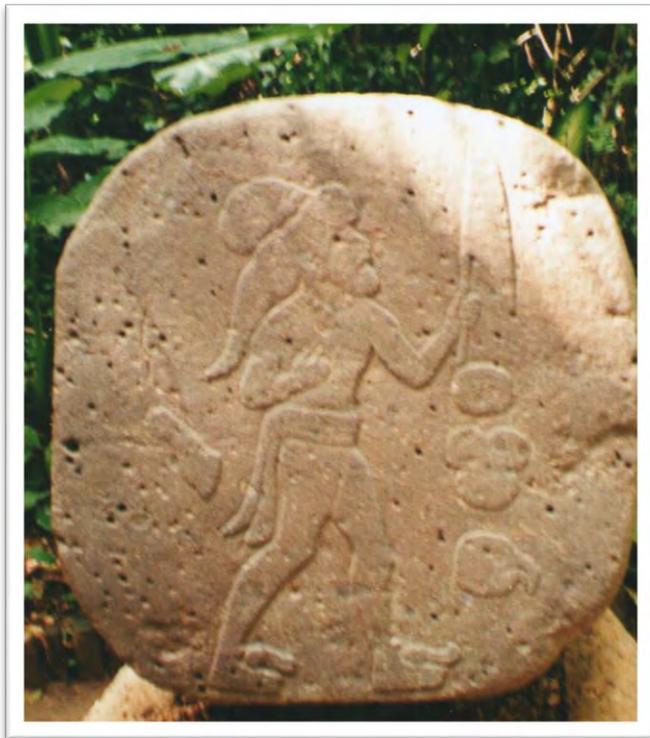
Danza de la serpiente en la cultura hopi. Entre los nahuas y los mayas se han registrado danzas similares.



Cristo negro de *Otatitlan*.



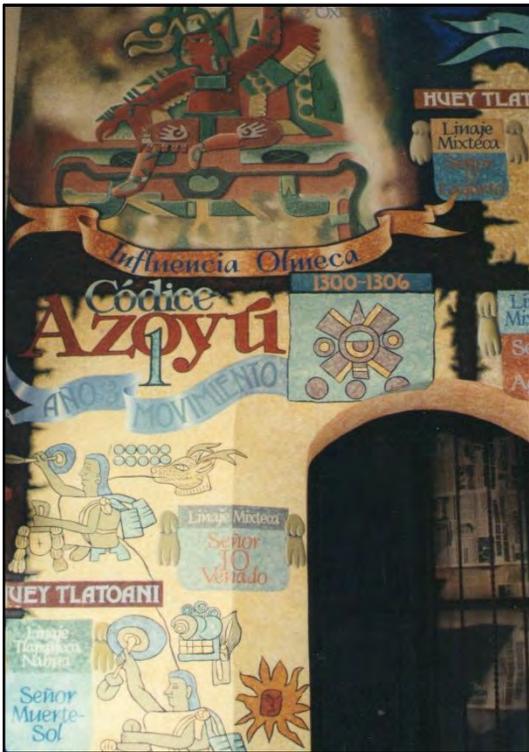
Nahuas en la penúltima parada, Los mangos, *Otatitlan*.



El caminante olmeca con bandera. Parque museo La Venta, Tabasco.



Tarjeta individual de la Peregrinación a *Otatitlan*. Nahuas de Cosolea.



La herencia del muralismo olmeca en los mepaa de Guerrero. Códice Azoyu pintado en el palacio municipal de Tlapa.



Brujo o guerrero olmeca lidiando con un tiburón o alguna especie acuática extinta. Se ve al personaje sujetándolo con ambas manos



Relieve evolutivo o transformista de la cultura olmeca. Reptil-avehumano-maíz. Chalcatzingo, Morelos.



Ciudad del *Ah Tajilin* (Que suena o hace como rayo).  
 La *tzacualli* de los nichos, pudo ser uno de los centros de adivinación más importantes del clásico mesoamericano.  
 En la imagen se perciben elementos arquitectónicos en forma de rayo, como se hacía en *Teotihuacan*.



Voladores en el área ritual de *Ah Tajilin*.



Escultura serpentina en la esquina de un templo en la ciudad *Ah Tajilin*.



Familia Patagón y marinero inglés.  
 Grabado de John Byron, s. XVII.



El Volcán San Martín visto desde Pajapan.



Paraje de los brujos del agua.  
Selva del San Martín.



Cabeza olmeca sostenida por  
manos descarnadas.  
San Lorenzo *Tenochtitlan*.



Guacamaya sin cabeza.  
S.L. *Tenochtitlan*.



Hombre con rasgos de mono  
mirando el cielo. Parque museo  
La Venta.



Casa nahua típica de muros de otate y tierra, techo de palma rey, Zaragoza, Ver.



Tierra de labranza, Cosoleacaque, Ver.



Tapete de roca con geometría serpentina. Parque museo La Venta. Máscara y rombos.



Señor del monte o chaneque. Parque museo La Venta.



Escultura olmeca de un brujo o especialista ritual con motivos serpentinos, capa, orejeras de rayo, hendiduras en “v” y brazaletes de ilmenita.



Laguna de Catemaco y la Sierra de Santa Marta.



Altar nahua de Cristo.  
*Chinameca, Ver.*



Peregrinos arribando a *Catemaco*  
para pedirle a la Virgen del Carmen.



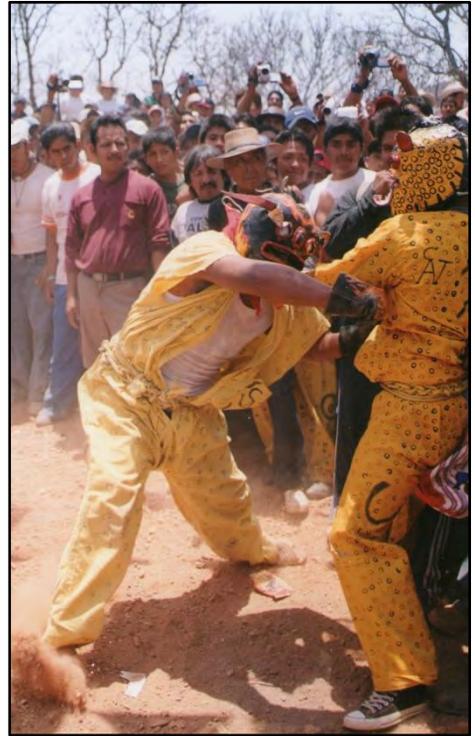
Diablo en el carnaval  
de Pajapan.



Preparación del popo. Bebida  
tradicional a base de cacao.



Joven Tecuani aguardando su turno.  
Cruzco, Guerrero.



Pelea de tecuanis. Cruzco.



Nahuas, tlapanecos y mestizos registrando  
las justas.



Artesana nahua de máscaras de  
tecuani. Chilapa, Guerrero.



Peregrinos nahuas y popolucas del Sur de Veracruz entrando a Catemaco con sus estandartes.



Baño de los peregrinos en la laguna.



Niñas nahuas de *Tatahuicapan* descansando junto a la laguna.



Acordeonista de San Juan Volador, en la entrada lateral de la Iglesia de la Virgen del Carmen, Catemaco.



Mujer nahua mostrando los totzopastlis. Machetes del hilado.



Los tlacoleros.  
Cruzco, Guerrero.

Los matlachines,  
Acatlan, Gro.



Hierbero nahua preparando el puesto.  
Tianguis de Chilapa, Guerrero.

## Los señores olmecas, los rasgos negroides y los motivos serpentinos



Véase el rostro y la musculatura del personaje, las dos serpientes encontrándose sobre la tapa del trono, formando un quincunce con sus lenguas bífidas, así como los chorros de agua o antorchas humeantes ancladas en el marco de la cueva. A ras de tierra se percibe una cuerda gruesa que rodea el monumento y es sujeta por dicho olmeca.



Señor de La Venta, Tabasco y el Señor de San Lorenzo *Tenochtitlan*, Ver.  
El gorro ajustado de piel fue parte del atuendo de los gobernantes o de los jefes guerreros. Ambos llevan la huella del animal protector del clan sobre el gorro y algunas cuentas de piedras preciosas pulidas, según el gusto y el estilo de cada grupo.



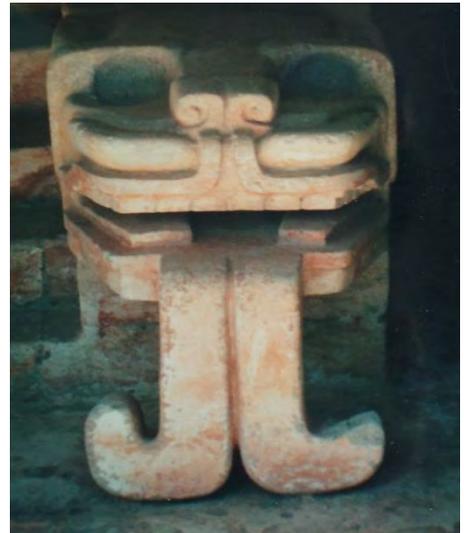
Entrada con fauces de serpiente y aposentos zoomorfos, *Malinalco*.



Serpiente con cabeza larga, Templo Mayor, México D.F.



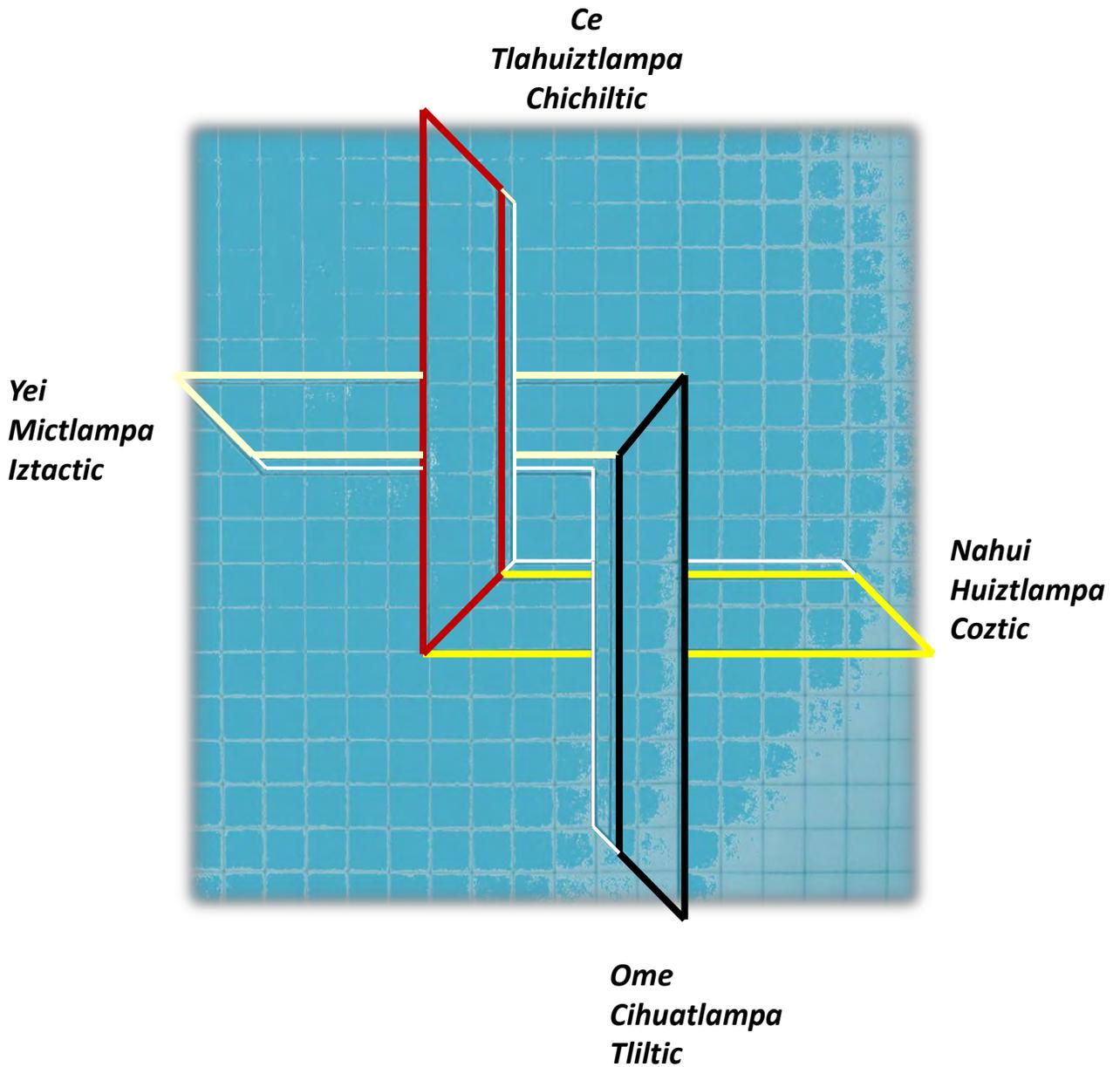
Serpiente emplumada con múltiples colmillos, *Teotihuacan*.



Serpiente con dentadura antropomórfica y enorme lengua bifida, *Teotihuacan*.

# Ollin

Símbolo de las fuerzas, los colores, los elementos  
y los movimientos de los rumbos



## CONCLUSIONES

En gran parte del territorio mesoamericano el *nahualli* de ayer es el “brujo”, el mago, el chamán, el maestro, el curandero o el guía de hoy, o el ser, animal o fuerza natural en que se transforma alguno de ellos. Según los propios pueblos originarios el nahual es un hombre o mujer de conocimiento que puede curar, dañar, ensoñar, acechar, predecir y aparecer como animal. Cuando hay que recurrir a una persona que pueda o sepa hacer algunas de las cosas mencionadas antes, el concepto y sustantivo histórico-cultural de mayor popularidad entre los mexicanos indígenas y no indígenas es el de “brujo”. En numerosas poblaciones indígenas y mestizas, tanto urbanas como rurales, el “brujo” y el nahual es el o lo mismo. Es decir, el nahual sabe cosas de brujería, magia, adivinación y nigromancia y el brujo sabe cosas del nahual, o en su defecto, hay brujos que llegan a otro nivel o forman parte de una tradición que incluye la transformación. Entre brujos el que practica o consigue la transformación es un gran brujo, lo cual tiene consecuencias tanto anímicas como corporales. Indígenas, campesinos y personas interesadas al respecto consideran al nahual un nivel especial, más arriesgado y más oculto de la magia autóctona o de la brujería mestiza, porque suponen o parten de la creencia de que el nahual es un brujo con capacidad transfigurativa, para lo cual establece una relación con fuerzas siniestras o demoniacas.

Como se observa desde el capítulo introductorio, los pueblos, sociedades, culturas y grupos de poder que han centrado su atención en la malinterpretación del contexto y el conocimiento de los *nahualtin*, impuesta desde los albores de la Colonia, cometen el error de señalar el tipo de persona, su proceder y su tradición como asuntos de maldad, del diablo y del infortunio. Ahora, apoyados en los estudios históricos, antropológicos y científicos, sabemos que no siempre fue ni es así o que no es el único ni el principal contenido que ha prevalecido de dichas tradiciones. La hispanidad y las oficialidades, tanto gubernamentales como eclesiásticas, tuvieron cierto éxito en desprestigiar a los nahuales durante siglos, pero eso sólo se sostuvo en las altas esferas y no siempre, porque en los estratos intermedios y populares, el nahual fue un personaje de todas las épocas, y en calidad de curandero, rezandero, tiempero, hechicero, brujo, mago, adivino o sabio, fue consultado y referido constantemente.

En lo que se refiere a la complejidad del tratamiento del tema, hemos de reparar en que el nahual es un fenómeno social y cultural que se construye con sus posibilidades como especialista ritual y con sus habilidades anímicas y zoomorfitas. Pero también es una realidad que marca una pauta o traza una huella a través de su discurso, de su forma narrativa y de su transformismo. Persiste la costumbre de animalizar la cultura social y política, el poder de las tradiciones de nahuales radica no sólo en las facultades de sus integrantes y en la inercia de la legitimidad y originalidad de sus prácticas, sino en su rol cultural y en su impacto público.

En las fuentes clásicas nahuas (s. XVI) no hay duda con respecto al transformismo y sus vínculos con las agrupaciones guerreras y con la clase gobernante. Son mencionados distintos resultados animales como posibilidad de cambio: águila, serpiente o felino; generalmente las menciones incluyen los tres reinos físicos del mundo animal: el del agua, el del aire y el terrestre, pero también se menciona a las fuerzas naturales como el fuego, la lluvia y el rayo. Un mismo nahual podía ser ave, felino y fuego. Según los testimonios de la época el nahual cuenta con varias opciones y puede elegir la que más le sirva o le convenga, y su poder mágico no necesariamente se oculta ni es exclusivo del ámbito nocturno.

En materia lingüística los datos históricos son de vital importancia porque es posible establecer un campo semántico con respecto a la personalidad y la habilidad de los nahuales desde la antigüedad. Conceptos y composiciones verbales que aluden y caracterizan al nahual como por ejemplo: adivinar o intuir, sustraer, conducir con disimulo a otros, escribir en clave, espiar, acechar, poner trampas, esconderse, etc., suponen un bagaje oral y cultural en torno al personaje, y a la vez, una valoración de los contextos de uso o referenciados. El *nahualli* también tuvo una herencia biológica, ya que según las descripciones de los misioneros, su rol social y modo de vida estaba predestinado o lo obtenía desde su día de nacimiento. El nahual calendáricamente ideal sería el nacido en Uno lluvia (*ce quiahuitl*), con sus implicaciones y obligaciones como brujo del agua, mago, astrólogo y lector de los libros de los días. Sobre la historicidad del término *nahualli* los hallazgos también refuerzan la relación entre la denominación y la significación. Las fuentes clásicas refieren un legado crucial en cuanto al término concreto, ya que los nahuas de la Cuenca de *Anahuac* y los de *Tepeapulco*, habrían asimilado al personaje de los huastecos y con él sus

atribuciones. *Nahualpilli* (nahual en jefe o gran hechicero), fue un dios y líder de los huastecos; muy avanzados y reconocidos debieron ser aquellos norteros en la materia, que algunos de sus principales númenes fueron acogidos por parte de los nahuas y otros pueblos del Centro de Mesoamérica, tales como *Xipe Totec* y el mismísimo *Quetzalcoatl*. Seguirá faltando un estudio amplio sobre la influencia cultural, económica y religiosa de la cultura *teneek* entre los pueblos del Altiplano central.

Como destacan las fuentes consultadas, junto con el numen, se adoptó su tradición como función social y de salud física y espiritual, los sacerdotes que aplicaran el conocimiento de *Nahualpilli*, también adquirirían la investidura y el título. En particular, los tenochcas adoptaron dicho conocimiento para asegurar la lluvia en sus campos agrícolas. Desde ahí destacó el fenómeno como tiemperismo o como la magia de las aguas celestes.

En el discurso mitológico y en las aptitudes de personajes como *Nahualpilli*, *Nanahuaton* y *Nanahuatzin* se advierte una importancia exclusiva en cuanto a la creación de los humanos, de los seres y de los soles o edades del mundo. También es evidente no sólo el transformismo humano-animal, sino el de humano-fuerza natural y numen-humano o animal. Generalmente estos personajes son descritos como humildes ofrendadores, especialistas rituales, motivadores de las fuerzas, que saben cuándo, cómo y con qué hacer magia.

La riqueza de la palabra nahua también se abrió en este capítulo al concepto de lo humano, el que tiene progenitora que lo cuida, lo alimenta, lo educa y lo apoya, asimismo a la equiparación de la tierra como la gran madre de todos los seres y de todos los pueblos. Para los milpaltecos *nahua* también viene de *nahui* y de él se derivan componentes didácticos y culturales prácticos, ya que a todos los humanos sugieren desarrollar o contar con un conocimiento, una visión, una emotividad y una espiritualidad.

En esta obra se rescata lo que los vocabularios y diccionarios del siglo XVI aportan, en donde los nahuales aparecen como brujos, magos, hechiceros, adivinos (astrólogos) o nigromantes. También se deduce una tradición, una institución involucrada o un conocimiento complejo del término *nahuallotl*: magia, nigromancia, encanto, etc. Para no limitarnos a las definiciones de las fuentes, desarrollé cada uno de los conceptos tanto en términos histórico-conceptuales, como etnológicos. Así encontré que la hechicería en los

casos indígenas se concentra en los hechizos ingeridos o comestibles, es decir, la preparación de bebidas o alimentos con el objeto de confundir, dañar, adormecer, excitar o envenenar. Pueden verse distintos tipos de envenenamiento: unos para el alma, otros para la mente y otros para partes específicas del cuerpo o para contaminar la sangre. Se piensa que la mayoría dejan huella mientras viva la persona y algunos no tienen cura o son mortales. Se comienza con una enfermedad que se va agravando hasta encontrarse y causar la muerte.

Cuando los misioneros registraron la labor del adivino se detuvieron en los *tonalpouhque* (lectores del *Tonalamatl*), “libro de los días o los destinos”. Tales astrólogos darían su mensaje a los padres en presencia del recién nacido, aunque la interpretación no se detendría ahí, sino que continuaría en las distintas etapas de la vida. El día y el signo de nacimiento determinarían un nombre para cada individuo. El desempeño del lector de los libros del destino supone un *status* en el personaje, a través del registro civil o a través de una institución educativa o cultural que le permitiera guardar, poseer o consultar los libros indicados. A lo largo y ancho de Mesoamérica existen algunas variantes en cuanto al nombre, la posición y el significado de los días, aunque en general prevalecen los animales de la fauna local, seres míticos e históricos, algunas fuerzas climáticas y los cuatro cargadores de año. No sólo se habla del adivino que depende del *Tonalamatl*, también se menciona al adivino astrólogo, que indaga o busca en las cosas de la naturaleza, en los fenómenos celestes y climáticos y en el comportamiento de los astros.

El término mago y su quehacer “la magia”, son los más recurrentes o los mejor acogidos y varias de sus acepciones se empalman o se confunden con las del brujo. Austeramente o valiéndose de recursos naturales accesibles, así como de sus propias facultades físicas, mentales y anímicas, los magos debían o podían transformar o cambiar las cosas naturales por medios anormales o innovadores. Es la carga conceptual que más peso presume en el legado de los nahuales, aunque probablemente es la que más opaca su comprensión. Por lo que se lee de los magos del siglo XVI, se valen de la combinación de elementos, de sus cargas energéticas y de un conjunto de técnicas (acciones y movimientos corporales) que tienen injerencia en su contexto social y en su entorno natural: usar el agua, el fuego, la lluvia, las piedras (protección, curación), las pinturas, la simbología, etc., tanto en contextos particulares, en fechas especiales como a través de rituales. Al mago también se le achaca la posibilidad de estimular o provocar la manifestación de las fuerzas naturales

y cósmicas mediante el uso de oraciones, conjuros, repeticiones de conceptos y frases en clave, así como la posibilidad de establecer vínculos ocasionales o permanentes (según su propósito y su nivel) con distintos númenes.

Brujo y brujería son los otros dos conceptos más recurrentes cuando son referidas las cosas del nahual en la Nueva España, pero a diferencia de los otros, estos siempre negativamente o con todo el desprestigio que le imprimió el Medioevo a dicho personaje. Aunque en Europa se hablaba más de brujas, también centenares de magos o hechiceros fueron perseguidos y ultimados. Las habilidades y sus métodos son similares a los descritos en magos y hechiceros, pero se puede agregar que las brujas y brujos pueden volar, se congregan secretamente (sectarismo) y establecen pactos con el diablo, aunque es más acertado decir que le venden su alma y su cuerpo al diablo. Al brujo se le busca, se le encarga o se le paga para (fetichizar) hacer el mal a los otros, para sembrar pestes, para maldecir o dañar a un recién nacido, a una familia, a un grupo de poder, a un personaje, a un pueblo o a una cultura. Un brujo es un sujeto tachado en automático porque su conocimiento y su proceder son considerados dentro de la magia popular. Por su condición humilde es rebajado, es tenido de menor nivel, es considerado inmundo y maléfico, al grado de haber sido perseguido y condenado a muerte (tortura sistemática, hoguera o descuartizamiento).

El mundo de los brujos también es identificado como el de los seres extraños, monstruosos y el de las peores costumbres, y así se señaló al nahual en su cultura animal o zoomorfasta, todo arte y toda disciplina que estuviera empapada o marcada por contenidos zoomorfistas sería satanizada. En los casos más extremos se coloca a los brujos antropófagos o que comían el corazón de la gente y los que utilizaban las cenizas de los huesos para hechizar. Los distintos tipos de tiemperos también son incluidos en esta categoría.

Nigromántico y nigromancia son las menos recurrentes, pero no por ello menos importantes entre los pueblos originarios de México. Se intuye que su escasa referencia se debe al prejuicio de los evangelizadores y al veto de las autoridades virreinales al tema de la muerte. Entre los pueblos precolombinos el asunto era una bandera cultural trascendental y general. A la par del culto a los muertos, la nigromancia es el reconocimiento a una utilidad social del conocimiento sobre la muerte y los muertos. Los espíritus o las almas de

los difuntos pueden aportar elementos o dejar señales importantes o cruciales para los vivos. Los magos nigromantes podían penetrar el lugar de los muertos y obtener información valiosa para él y para sus pacientes, tanto en las predicciones como en los secretos de las otras dimensiones. En la literatura indígena clásica se percibe una liturgia fúnebre, cantos de muerte, discursos de preparación y sensibilización sobre la propia muerte y de los seres queridos.

El nahual no era el malo, el feo o el paupérrimo, podía ser mago, astrólogo o curandero. No conocía al diablo ni sabía que pudiera existir algo así, mitad humano y mitad chivo o toro. Fue como decía Michel Taussig, al revés. El mal, la maldad y la destructividad de los invasores y patronos españoles se representaron con el toro o con su diablo, porque ellos, los dominadores lo encarnaban. Con esa nube gris que pesa sobre la macabra historia de los vencidos se ha obviado o aceptado la descalificación y la inversión. Se ha pensado que naturalmente los sometidos fueron los malos y los diablos, y los sometedores con su modelo pre-capitalista idílico, los buenos y los correctos. Por otro lado, el día de nacimiento haría favorable el rol y el porvenir del nahual, pero no siempre se contaría con herederos consanguíneos y cósmicos, también hubo gente que por su propia cuenta practicó la magia o la brujería, y otros que por interés o por su habilidad natural ingresarían a distintas tradiciones de nahuales.

Sin abundar en los casos o testimonios que se presentan durante la Colonia, salvo la obra de Francisco Clavijero (posterior a Sahagún y a Durán), y en el entendido de que las fuentes idóneas para el cometido de los nahuales son las del siglo XVI, por ser referencias de primera mano, cuando los misioneros conocieron en vida a los sabios y nahuales indígenas, aunque sin descalificar o menospreciar lo que pudiesen aportar otras fuentes coloniales, y las del siglo XIX y sobre todo XX, tomando como base la supuesta independencia, la libertad de expresión y la mayor abundancia de fuentes y de investigación especializada por épocas, áreas y materias; decidí dar un salto hasta el género narrativo de nahuales contemporáneos a nosotros, entre los pueblos nahuas y totonacos de las regiones contempladas aquí y en donde se muestra, antes de pasar a las fuentes orales (capítulos etnográficos), entre otras cosas, lo siguiente:

La narrativa indígena contemporánea de brujas y nahuales presenta una actitud, una disposición, firmeza y entrega a la causa por parte del personaje central, el nahual. Sobresalen los grandes personajes con iguales retos que deben luchar por su cultura y su pueblo, y tomar decisiones que pueden afectar a la colectividad de la que dependen o que depende de ellos. El transformismo es común y está a la vista de extranjeros, mestizos e indígenas. Los nahuales pueden ser lobos, coyotes, felinos o aves de rapiña, si la persona vive en la montaña boscosa o en el monte selvático, o cualquier animal de granja si vive en el pueblo. El nahual es fuerte, roba animales para comer o vender, y secuestra mujeres para embrujarlas o abusar de ellas. El que se propone confrontarlo o desenmascararlo puede lograrlo mediante trampas y el uso de amuletos, que se entienden como instrumentos defensivos que pueden cortar o debilitar su poder. Se describe a las personas transformadas como animales raros, deformes o anormales, toscos o monstruosos.

Hago énfasis particularmente en lo referente al entorno ecológico-cultural y la naturaleza del nahual, ya que los casos estudiados forman parte de las comunidades indígenas nahuas, totonacas y popolucas, y sobre todo, se trata de personas que viven en comunidades de montaña, serranas o de planicies bajas. Sean contextos semi-rurales o de montaña, prevaleció en esta investigación el criterio del nahual o el brujo que se desenvuelve en contextos naturales más confiables y diversos para la práctica de sus actividades, sean curativas, rituales o culturales.

Los estudios sobre cosmovisión han abordado seriamente a los nahuales y demás especialistas rituales que manejan las entidades anímicas propias y externas. Se ha dicho que para hacer efectiva la labor terapéutica es necesaria una correspondencia cultural entre médico y paciente, o entre guía e iniciado. Habrá cosas que pueden resolverse a partir de la universalidad de los humanos y sus padecimientos somáticos, pero en las cuestiones de la conciencia y del alma, las lecturas y los tratamientos varían de una cultura o de un pueblo a otros. Se facilita la interrelación y el tratamiento si los actores pertenecen a la misma cultura, cuando no es así, no se evita, es un reto y la responsabilidad del especialista o del brujo es curar o enfermar, aunque los resultados no puedan ser idénticos a los logrados con los pacientes o los consultantes comunes. Los nahuales sugieren construir un equilibrio entre la corporalidad, la racionalidad y la espiritualidad, no permitir que alguno se desborde

sobre los otros y su distancia aumente, sobre todo aplicar contrapesos a los ánimos protagónicos de la racionalidad.

En otro asunto relacionado, se ha pensado que el aprendiz ideal es aquel que no tiene ningún motivo que lo ate a la vida, una persona atrapada por la tradición desde la niñez, pero esta línea no tiene mucho sentido si le damos crédito a los hallazgos psiquiátricos actuales con respecto al desarrollo psicomotriz e intelectual de las personas que reciben una educación básica y artística desde temprana edad dentro de alguna sociedad moderna.

Por otro lado, los indígenas cuentan de por sí con un acervo cultural que los equipa para los temas de brujos o nahuales, así que el depositario de una tradición y el próximo continuador no siempre suele ser un don nadie ni el hijo obligado, más bien las tradiciones están abiertas a las posibilidades que les da la diversidad de personajes de otras naciones y otras culturas.

Hay un celo y todo jefe o guardián de tradición puede desear o trabajar para que su heredero sea un hijo, hija o algún familiar, pero no siempre ocurre así. Por lo general hay mejores resultados con los elegidos por las fuerzas naturales (rayo o fuego) o por los que realmente quieren aprender la tradición, a los que les gusta, los que tienen una pasión por la magia y por la naturaleza de las cosas y de los seres. En varias culturas, unas incluidas aquí (nahuas, popolucas y totonacos) y otras que no (wirraritari, mazatecos o meepha), la especialización para constituirse como un médico tradicional, chamán o especialista ritual lleva varios años y la formación consiste en varias etapas, en la mayoría más de 4 y hasta 10 o más, ya que la mayoría sigue superándose o amplía su conocimiento en otras áreas. En este trabajo también hizo falta agregar algunos resultados de los congresos interétnicos sobre medicina tradicional y curandería, que los hay en distintas partes del país, desde el Norte y Occidente, hasta el Golfo y el Sureste. En ellos suelen presentarse curanderos, magos y brujos realizando curaciones que sorprenden a propios y extraños, incluso se logran sanaciones y movimientos de fuerzas que son considerados milagrosos, sobre todo en lo que se refiere a los encuentros entre brujos mayores o más experimentados y civiles especiales que nunca habían asistido a una casa o templo de curación, y otros que ya cuentan con las cargas y los escudos de algunos brujos después de haber recurrido a varios a lo largo de su vida.

Sobre las rutas de los nahuales o los métodos para conseguir una transmutación, transfiguración o “salto cuántico” si se quiere observar desde la física, presenté al menos cuatro opciones que pueden manejarse por separado o combinadas, pero que a grandes rasgos son las más socorridas, aunque sigue siendo un asunto de creer y de darle mayor peso a la posibilidad de lograrla, lo cual no todos los brujos y nahuales consideran requisito u obligación, ya que las tradiciones cuentan con numerosos contenidos y formas culturales que les dan valor y función social. Además, el transformismo implica mayores riesgos y más ataques de los contrarios y de los sacerdotes católicos, por lo que se ha vuelto una cuestión de seguridad y factibilidad. No es que se haya perdido o que no se pueda, sino que su posibilidad requiere otras consideraciones y tiene otras implicaciones, que no se supeditan a lo natural y a lo tradicional. Si las condiciones fueran las mejores en la mayoría de los casos no habría reparos ni pretextos, la animalidad y la disposición a la mimesis con las fuerzas naturales estarían a la orden del día o de la ocasión, está claro que el siglo XXI tiene sus encantos, pero también sus múltiples e irónicas adversidades.

Aunque ya se abordan cosas a lo largo de la primera parte que tienen que ver con el registro etnográfico actual, en la Segunda Parte antepuse un apartado sobre la interculturalidad para ingresar a los capítulos etnográficos por regiones y con temas particulares sobre los nahuales o de interés en relación a éstos, en donde aparecen los conceptos o las categorías con que se ha venido desarrollando en el país a partir de las distintas experiencias de los movimientos y las organizaciones indígenas nacionales e internacionales, así como la forma en que se han conceptualizado desde las instituciones que se especializan en dicha temática. Así, la interculturalidad es presentada aquí como un fenómeno histórico-etnológico continuo, ya que las tres regiones incluidas dependieron de distintos procesos interculturales o estuvieron sujetas a distintos periodos de intercambio y asimilación de rasgos externos interregionales o macro-regionales que son perceptibles tanto en los préstamos lingüísticos y en el bilingüismo, como en las actividades comerciales, los tipos de vivienda, la gastronomía, el universo artesanal, la medicina tradicional y los ritos y danzas compartidos, o que son practicados indistintamente por nahuas, totonacos, popolucas y mestizos.

Los estudios interculturalistas se han valido de conceptos como relativismo cultural, multiculturalismo, biculturalismo, pluralismo cultural, diversidad cultural y lingüística, etc. Estos conceptos y categorías reflejan parte de las propuestas conceptuales y los debates que se han dado en las últimas dos décadas con respecto a la composición multiétnica de las naciones latinoamericanas y los procesos de participación y adaptación ante las transformaciones que las sociedades mestizas e indígenas han desarrollado en todos los ámbitos de la realidad en el marco político de los Estados nacionales. Es en este tenor que surge esta investigación y debo reconocer que su contenido así está enmarcado, porque a partir de las movilizaciones, las luchas y las organizaciones contemporáneas (1992, 1994, 1997, 2001, 2006) se fueron abriendo espacios y se fueron compartiendo tradiciones que no habían hablado en tales términos antes.

Hago énfasis en éste proceso cultural e histórico, porque de él depende la forma en que presento a los nahuales aquí y también los distintos contenidos. Los pueblos originarios cuentan como cualquier población contemporánea pluri-étnica o multicultural con una diversidad de actores económicos, sociales y políticos, dedicados a un sinnúmero de actividades y con una amplia gama de proyectos de vida y tipos de pensamiento.

En todos los campos del conocimiento y en las más diversas actividades de subsistencia podemos encontrarlos y en muchas de ellas pasan desapercibidos, pasan por mestizos. No se sabe su origen cultural o étnico y tampoco si habla una lengua original o una variante o si son herederos o depositarios de algún conocimiento tradicional.

El principal criterio y el modo para acercarme para hacerme merecedor de su palabra y recuperar para la ciencia antropológica parte de este legado, es no dudar en su existencia y pensar en la posibilidad de su trascendencia, cosas que corresponden a la habilidad del investigador para insertarse en un proceso etnohistórico en donde los indígenas empezaron a hablar de otra manera e interactuar con los mestizos. Hay que preguntar sin pena y sin discriminar o menospreciar, hay que pensar en lo mucho que saben, en lo mucho que pueden compartir y en lo mucho que pueden aportar los pueblos originarios de México. Mucho se ha perdido en el silencio cómplice, a modo y en la envidia institucional y cultural de los mestizos, como si no estuviera histórica, cultural y socialmente claro que la nación ha mantenido un rostro nacional y autónomo ante el

concierto de las naciones por la identidad que nos da dicha herencia cultural y por la sangre que han derramado los de abajo, mestizos y sobre todo indígenas.

Los que tuvieron la oportunidad de vivir por lo menos hasta la adolescencia al interior de una comunidad indígena heredaron varios contenidos claves de una cultura originaria: la lengua, el modo de vida (agricultura, artesanía o comercio), un patrimonio territorial y cultural y lo más importante, una identidad cultural e histórica y alguna tradición. Son aspectos que suponen algún tipo de arraigo o una forma de autoreconocimiento dentro de un complejo cultural local y en los casos que nos ocupan, interregional.

Abro con el caso milpalteco porque en sus espacios muchos colegas conocimos al complejo ser dual de los indígenas que coexisten con los mestizos desde hace décadas al interior de la capital y porque a pesar de tal contexto y los retos que impone para la conservación de los conocimientos tradicionales y los modos de vida, persisten varias tradiciones y también en áreas naturales importantes se han conservado tierras agrícolas, bosques y lugares, que han servido como rutas y refugios para los especialistas rituales y los pasos de nahuales. A esto hay que agregar que los nahuales como otros actores sociales y líderes culturales han asimilado una cultura local de la resistencia y de la reivindicación, que fue inspirado por las fuerzas zapatistas en la segunda década del siglo XX y que fue sellada con la gracia revolucionaria que aquellos le otorgaron al formalizar y firmar en tierras momoxcas el histórico Plan de Ayala.

Con el discurso de la recuperación del territorio original, de no borrar el recuerdo de los antepasados, de sostener la defensa de las costumbres, la oralidad y el pensamiento en náhuatl, y posteriormente con las movilizaciones de los ecologistas y el levantamiento neozapatista, se perfiló la identidad y la organización comunitaria de los milpaltecos.

Así llegamos a la “doble vida de junto”, a la concepción del devenir de los *tlacateca* (los terrícolas) junto a los seres visibles e invisibles, todos dentro de un mundo interconectado con el cosmos; la tradición *quetzaltzin* (de las máscaras, sus nombres activos y las formas del rostro para conocer al nahual individual); los ejercicios que se centran en la percepción para acrecentar la conciencia sin la utilización de plantas psicotrópicas; la curación del ombligo; la preparación de los sueños y el valor de los sueños largos o profundos, su importancia desde las corrientes de la psicología, una disciplina con muchos

exponentes que han penetrado también las tradiciones de nahuales y brujos en Milpa Alta, en Catemaco y en otros lugares de México; los sueños y sus facetas, así como las variantes que se obtienen con los cambios de posiciones durante el descanso a través de las aves especiales: los *huitziltzilin*; la hipotética entrega de un conocimiento por medio del lenguaje del mito del ocelote emplumado; el salto de la serpiente o su vuelo mágico, que depende de un los preparadores del sueño y de algunas fuerzas que intervienen en el proceso como las respiraciones mahualli, la entidad anímica de la sangre, el *teolli*, así como el uso del *teocintli* (fuerza que se come) y el *cetiliztli* (fuerza vital); por último, el nahual Porfirio Salgado describe los relatos del nahual y *zholopitli* (diablo), en donde se describen los actos heroicos, las confrontaciones entre nahuales y algunas creencias populares.

Los nahuas y los totonacos de la Sierra Norte de Puebla habitan un verdadero paraíso que por sus características naturales, acuosas y subterráneas representa algo muy similar a lo que en la antigüedad se concibió como *Tlalocan*. Es una región idónea para la preservación de las costumbres, entre ellas las del cuerpo físico y espiritual de los *macehualmej*, y ciertas entidades especiales como el *nahual*, el *amo cualli*, el *xtapalane*, los *mazacameh* y los *ehecameh*. Lo que se transmite o se expresa verbalmente también es sinónimo de costumbre, hay que hablar la costumbre y si se habla es porque se vive o se practica. La lengua no sólo funciona por su valor identitario, sino como un mecanismo de defensa y transmisión de los contenidos culturales nahuas, porque son pocos los mestizos que dominan el nahua en la región. Como ya lo había destacado María E. Aramoni se mantienen vigentes elementos importantes de las concepciones nahuas precolombinas sobre las fuerzas naturales y los númenes que se integraron en la religión católica, la intervención de la magia y el ritual para mantener la relación entre lo natural y lo humano, así como el papel ordenador o reparador del curandero-brujo, que cuenta con un conocimiento práctico-terapéutico.

En el monte o en la profundidad de la tierra todavía existe una fuerza (*yolot*) que hace posible la vida en el nivel de los humanos, el *taltikpak* (la superficie). Las cuevas y los sistemas de cavernas que abundan en la zona son canales de comunicación con las fuerzas internas o subterráneas y son aprovechados por nahuales, brujos y *macehualmej* para hacer sus ofrendas y sus ritos. Los nahuas y totonacos de la Sierra también se han preguntado

sobre sus orígenes y se apoyan en sus tradiciones orales para dar algunas explicaciones, fue así como surgió el apartado sobre etnogénesis de nahuas, totonacos y otros. Aquí resalta principalmente la memoria de los pueblos sobre homínidos de etapas probablemente anteriores a los habitantes sedentarios, con otros usos y costumbres, así como la importancia de los hombres de maíz, gentiles o xintiles.

En cuanto al nahual, tenemos que el personaje se conduce sigilosamente en el ámbito comunitario tradicional, aunque hay confusión sobre su conocimiento y su proceder, ya que se piensa que su nombre también refiere al diablo o a un malhechor común. Debido a los jaloneos entre grupos de poder mestizo, los nahuales han conservado un círculo de temor en torno a su imagen y sus prácticas, ya que cualquier actividad indígena que pueda opacar y significar un desafío a los líderes políticos mestizos, será señalada y perseguida o acosada, lo que pone en riesgo la vida de cualquier brujo o nahual. En el mismo tenor, los párrocos católicos suelen referirlos como charlatanes, como malos o enemigos de la comunidad o como miembros de grupos subversivos. Son de notarse los prejuicios y los embustes tanto entre los mestizos como entre los *macehualmej*, aunque en las Juntas auxiliares más retiradas también se percibe discreción y respeto al tratar sobre dichos personajes.

Esta claro en ambos casos, nahua y totonaco, que el *nahual* o el *xtapalane* son los que se transforman en animal. Como en otras regiones, pueden ser animales del monte o domésticos, también acuáticos y por resultar un tema tabú o extremista, los religiosos determinaron que dicha capacidad sólo podría obtenerse mediante “pacto” con el diablo. Sólo un topil del *Amo cualli* (el no humano) podría darle tal poder a un macehual. Pero tanto en términos históricos, como antropológicos y culturales vemos que no es así. Las tradiciones de nahuales y sus conocimientos han persistido independientemente de las persecuciones de pueblos y autoridades colonizados, sometidos o evangelizados. Allá también existen los *mazacameh*, los que tienen cuernos como los venados, pero con este tipo de interpretaciones se debe tener precaución porque se desacraliza o se desnaturaliza a todos los animales que tienen cuernos, y entonces todos podrían ser cazados o ultimados sin razón. Qué de malo puede tener un venado cola blanca con menos de un metro de altura que no intentará cornear a ningún *macehual*, por el contrario, siempre se mantienen a distancia.

En el caso concreto del nahual totonaco, el *xtapalane*, aparece rodeado de un contexto serrano-natural de la transformación, en donde intervienen las plantas, los cuerpos de agua, los rayos, las flores y las frutas coloridas, los fuegos, etc. Me atrevería a decir, no sin peligro de linchamiento por parte de los especialistas rituales nahuas, que en ciertos aspectos que involucran la actividad sensorial, los totonacos son más sensibles a ciertas entidades (por herencia cultural y corporal) que los nahuas. Otras entidades consideradas malignas como los *ehcameh*, se ubican en los corredores de las cañadas en donde la humedad hace más frío el ambiente vespertino y nocturno y en donde los cuerpos de agua o fosas son más extensos y profundos. Los llamados “vientos malos” espantan o enferman a las personas, las cuales tienen que recurrir a los brujos para quitar el espanto o para aplicar un remedio caliente. El fuego se menciona entre totonacos como materia transfigurativa de los nahuales y en algunas comunidades vecinas ha habido sucesos extraños, extraordinarios y condenables, en manos de supuestos nahuales.

Incluí aquí la experiencia religiosa, ritual y cultural del líder Francisco Julián (hijo), porque sin nombrarse así mismo nahual o ser identificado bajo ese título en su pueblo, en sí mismo venía constituyendo un ejemplo de recuperación de las raíces culturales nahuas y de su difusión en la región. Tanto los objetivos de su empresa comunitaria cultural como su empeño, resultaron un ejemplo claro de lo que una tradición representa y es capaz de manifestar para recuperar y conservar lo que es considerado propio, muy en la línea en que Aguirre Beltrán había situado a los nahuales de antaño. Tal cometido mantuvo en riesgo latente a Panchito, porque se le fueron encima propios y extraños, nahuas o mestizos. Aunque se hizo de aliados hasta Tlaxcalla, el Distrito federal y Veracruz, pudieron más los brujos locales y los coyotes mestizos a quienes les urgía sacarlo de la jugada. Como un verdadero homenaje incluí su aportación, no sólo por su compromiso con las costumbres y los buenos modos de los campesinos serranos, sino por su labor descomunal para instalar a los *Papantlah* (voladores), en el atrio de *Yohualichan*. A escasos meses de haber sido filmado como se narró aquí, falleció en un accidente raro, tensando un cable para el palo volador en otra plaza, con otros compas, aquél se rompió y el nahualote se desnucó al caer sobre una piedra. Después de verlo caminar, cargar, construir, mover centenares de nahuas y mantenerse años y años en lucha, increíblemente sucumbió por una cuerda de iztle que se

trozó. De eso se jacta la visión entre nahuales, la ironía de la vida o la burla de la muerte, lo que puede ser un líder y lo que éste le hereda a un pueblo, a ver si lo siguen o lo dejan.

Con respecto a la danza ritual de los voladores, se comentan los elementos necesarios que refieren su pertinencia y su forma ritual, su significado, su sintonía, su música y su valor como tradición indígena nahua y totonaca.

Ha sido muy revelador, constatar que en medio de una gran macro-región que ha sido desde hace varios milenios tránsito natural de decenas de culturas y tradiciones, persisten actualmente zoques, mixes, nahuas, popolucas y en menor medida, por causas económicas, mixtecos, zapotecos chinantecos y chontales. Aunque no abarcando todos los aspectos como en el caso nahua por limitantes lingüísticas, no quise dejar de lado la aportación histórica y los rasgos culturales de los popolucas, partiendo del hecho de que constituyen una de las culturas más antiguas en la región y uno de los herederos directos u obligados de la cultura olmeca.

Como expresaba Alberto Bartolomé sobre la capacidad de los pueblos originarios de aprender la lengua y las costumbres de los grupos dominantes, sean mestizos o indígenas, dependiendo del área cultural, los popolucas han tolerado la hegemonía interregional de grupos como los nahuas y los zoques, porque no es muy popular o evidente su cultura en comparación con las que coexisten, lo que tampoco se debe interpretar como una señal de debilidad o timidez, más bien se debe entender su capacidad para conservar su lengua y sus costumbres al margen de los grupos más numerosos. Tal es el caso de otros pueblos originarios en estados sureños como Oaxaca y Guerrero, si pensamos en pueblos como los chatinos o los amuzgos, que muestran un mayor control demográfico y mayor cautela en su relación con otros indígenas y con los mestizos.

También podríamos considerar a los popolucas con base en su propia denominación *nuntaha'yi* (“habitantes de la montaña”), porque habitan comunidades de las faldas de la Sierra de Santa Marta y algunas planicies con montes bajos entre Acayucan, Tecistepec y la propia Sierra. A diferencia de estos, los nahuas habitan las planicies mayores y en ciertos casos comparten los pueblos con los popolucas de las faldas y en algunos pueblos de las costas. De cualquier manera, lo que es una herencia común en términos ecológicos y que caracteriza a todas las culturas de la región, es el desarrollo de una cultura del agua, es

decir, que se tuvo que adaptar y que utilizó exitosamente la abundancia del agua en sus diferentes formas: ríos, lagunas, ojos de agua, manantiales, pantanos, etc. De la mano de los tipos de agua, incluida la de las fuertes lluvias y huracanes, desde Catemaco hasta Coatzacoalcos y de ahí, hasta la actual región chontal de Tabasco, persiste un entorno faunístico que estimula una zoomorfización de la cultura. El conjunto de contextos naturales en donde se reprodujeron distintos tipos de peces, anfibios y reptiles, así como animales de montes y serranos, tanto felinos como aves y monos, ha mantenido a la zona como una ruta de paraísos escondidos o temidos, aunque el impacto de las grandes poblaciones y redes de comunicación han mermado la flora y la fauna, su gran extensión territorial ha permitido la sobrevivencia de muchos contextos naturales especiales para brujos y nahuales. A la fortuna de la abundancia de agua y de los recursos faunísticos, se suma la de las tierras fértiles en donde pueden cultivarse todas las frutas y palmeras, hasta las semillas y plantas de la canasta básica como el arroz, el maíz, el frijol, la calabaza, etc. Además conservan tanto en depósitos nahuas como popolucas una de las variantes de maíz-criollo más nutritivas del país.

Aunque han cambiado las formas y se han desbordado los espacios o las congregaciones tradicionales de los brujos desde el corredor de los Tuxtlas, bordeando la Sierra de Santa Marta hasta Minatitlan, en donde el Papaloapan le pega al mar, se sigue percibiendo un atmósfera áspera, mágico-natural y de religiosidad popular que llega a causar inquietud o temor entre sus habitantes. Se advierte una interpretación anormal y religiosa de los fenómenos sociales, culturales y políticos. Se culpa al ce brujo o a las familias de brujos, a los enanos del monte, a las fuerzas naturales adversas, a los líderes y autoridades nefastas, a los grupos delictivos. Hay un ambiente humano de paranoia o de desconfianza excesiva, que en ciertos casos se puede justificar, pero en muchos casos sólo se trata de rumores. Tanto en los contextos acuosos como en el monte, en los caminos, en las fiestas y en los rituales hay una constante mediación para que los males, los accidentes y las bestias no arremetan o se enfaden con las personas. Los nahuas y popolucas tienen un temor extraño a los montes y a la Sierra, independientemente del respeto a los lugares sagrados y marcados con altares o con símbolos religiosos, se antepone con regularidad la desventaja del humano ante las fuerzas del monte, particularmente hacia el tigre, el chilobo o los seres devoradores. Aunque haya una cierta curiosidad con respecto a las cimas, los

lugares especiales y los secretos del monte, las motivaciones se quedan en los planes, porque las voces discordantes se imponen y atizan el miedo.

Incluí aquí el tema de las serpientes y los culebreros porque tanto cultural como tradicional y medicinalmente ha sido uno de los seres más importantes en el desarrollo social, artístico y urbanístico. A la par de la cultura del jaguar, como un legado interregional básico, la serpiente es la base del zoomorfismo y del arte escultórico. Aunque no se siguió plasmando en la iconografía y en la pintura colonial, independentista y moderna, más allá de la bandera nacional, el sentido y la fuerza de la serpiente en cuanto a su presencia y el reto que significa su propia sobrevivencia ante los prejuicios de las sociedades mestizas y su peligrosidad en los casos de las variantes ponzoñosas para los humanos y para los animales domésticos, representa un complejo de vida-muerte dependiente de la humedad y el agua en abundancia. Junto a otros reptiles, la serpiente es un ser especial, mítico, poderoso, que sirve para curar, para hacer daño o para atacar; así como en ciertos casos es alimento.

No está de más comentar que el conocimiento del culebrero como una de las especialidades del médico-brujo tradicional, es indispensable en la mayoría de los casos en que los humanos son atacados por los tipos venenosos. Sólo mediante el tratamiento con el huaco se puede asegurar una recuperación satisfactoria para médico y paciente, porque la opción del suero anticrotálico y de las medicinas que contrarrestan los efectos de la picadura suelen fallar, ser insuficientes, lentas para salvar a la persona o dejan daños considerables. Hay que tomar en cuenta que los seres de la naturaleza en su conjunto tienen cualidades y hábitos relevantes para la sobrevivencia y el desempeño social, económico y psicológico de los humanos. Detrás de siglos de interacción, dedicación y mimesis, hay un registro constante de saberes naturales sobre los seres del monte y del agua. Las serpientes se relacionaron con la astucia, la inteligencia y la intuición, asuntos tratados en la antropogenia dentro de la herencia ofidia en los humanos, agregando el de la misma respuesta violenta o agresiva natural de los mismos. El cocodrilo se ve como un cazador impecable, paciente, cauteloso y certero. El mono es un ser hábil, que presenta reglas grupales y sonidos y movimientos que suponen un lenguaje básico, pero útil. Así, se puede hablar de contextos naturales en donde los animales muestran conductas y hábitos con un valor cultural.

Como lo expresé desde el principio, los nahuales son los brujos, acá también se perciben así, y se reconoce su transformismo sobre todo entre los animales de corral o las aves de carroña, pero como en la Sierra de Puebla, el nahual es un nivel de los brujos malos, de los más peligrosos e impredecibles, son mañosos, escurridizos o superdotados. Su ruta transfigurativa es de golpe, cuando ellos así lo desean o lo mandan. No depende del rito o de la ingestión de alguna planta de poder, aunque las opciones de la herbolaria pueden otorgar varias opciones y el ritual y la convocatoria de las fuerzas naturales pueden facilitar o incluir un tipo de interacción con los númenes del agua, del rayo y del cielo, lo cual todavía acontece en Tatahuicapan, Huazuntlan y Pajapan. Un asunto que es clave en la ideología popoluca es el de las series simbólicas que resaltan el peruano Melgar Bao, en donde se acomodan jerárquicamente los seres, las fuerzas, los astros y los ciclos cósmicos, como en el caso de la culebra-muerte-mujer-embarazo-luna-mentruación-sangre-gemelos, etc.

Es importante en la región la misa de los brujos blancos que combina elementos de la brujería y de la magia, tanto indígena como mestiza y santera. Ha cobrado fama internacional y se ha ampliado en eventos llamados ahora “congresos de brujos”, tomando como sede típica la ciudad de Catemaco. Líderes culturales y religiosos del Centro y Sur de Veracruz, así como del Sureste mexicano han participado y han testificado el nivel, la efectividad y la capacidad de convocatoria de los brujos nacionales y su posición privilegiada ante exponentes de otras religiones y sistemas terapéuticos del mundo. Nahuas, popolucas y zoques de las faldas de la Sierra de Santa Marta, de las ciudades, así como de los alrededores de Catemaco, han estado atentos a los acontecimientos, a las celebraciones y a los ritos, tanto colectivos como privados, o de exhibición y confrontación con los chamanes que llegan de otros continentes. Los medios alternativos y en algunos casos los medios masivos se han encargado de difundir algunos eventos y se han realizado entrevistas, artículos y reportajes en diarios y revistas locales o estatales.

Por último, no está de más comentar los casos de líderes político-culturales y religiosos que se han destacado en la región y quienes he apelado en la presente investigación como nahuales, por su papel crucial como continuadores de tradiciones con importantes contenidos tradicionales o en frontal defensa de sus costumbres, de sus lenguas, de los derechos indígenas y de sus tierras. He recurrido a una interpretación socio

histórica de los contextos en que se desenvuelven estos personajes, con una disciplina que los caracteriza y que los hace acreedores de un perfil del guía espiritual, de humildad y merecimiento, que les entrega una aceptación comunitaria y un lugar en la historia contemporánea. Los casos de Santos Cruz y Sergio Santiago ya son monográficos o de impacto institucional e interestatal, en el entendido de que ambos líderes han tenido impacto en los medios y han mantenido relaciones importantes y de intercambio recíproco en tales ámbitos. Son referentes tanto en el ámbito de la religiosidad popular y la jerarquía católica, como en el de los espacios académicos y de investigación, así como en el de los movimientos altermundistas y de resistencia indígena a gran escala, como particularmente lo es el de Sergio Santiago. Aunque no es un asunto exclusivo de sus organizaciones, ya que en contextos vecinos como el de Huazuntlan, Pajapan, Acayucan, Jesús Carranza y otras comunidades movilizadas en el corredor transitsmico, se han organizado grupos pluri-étnicos y mestizos que se mantienen activos, tanto en los asuntos políticos y culturales, como en las tradiciones religiosas. Ellos han bajado el poder por los medios tradicionales y colectivos, al nivel de los altares, de los peregrinajes, de los ritos de las siembras, de las paradas y los marcadores exteriores para las ofrendas, de los convivios y las faenas, del embrujo y la cura, de la tortilla grande, del tamal de frijol y el machete del hilado; en el acto cultural y político, en la jornada de difusión por el periodismo independiente y en la confrontación y lección a la autoridad municipal o estatal.

Sólo queda comentar lo que se vive y se articula a través de la música y el canto, de lo que se ha generado en torno al tema de la alegría, del hartazgo, las ganas de reventarse, el son del muerto y el aparecido, el brujo que se vale de la oratoria y el canto intencional de los grupos jaraneros. Son aspectos o elementos en que se apoya, con que se estimula o se alimenta espiritualmente el nahual. Las variadas expresiones de la cultura tradicional no siempre disimulan, se pueden concretar en las prácticas discretas como en las más comunes del calendario cívico y religioso.

El nahual encaja bien en todo esto, a veces se involucra y toma la iniciativa, va al frente, como en los cuatro días de ida y en los cuatro de regreso, que por cuarenta años Santín ha conducido a los pueblos nahuas hasta *Otatitlan* haciendo merecimiento, para con razón y fuerza pedir lo que cada quien cree merecer. No creo necesario que él diga que es un nahual, mientras su labor y su empresa tengan más peso que la de varias congregaciones

juntas. El nahual es una herencia que lleva dentro, inmanente a la propia cultura indígena, es la actitud, la entrega total, la oralidad del día, la espiritualidad de la noche, la animalidad de su tierra, la superioridad del entorno al que se somete con gusto o con pesar, la reverenciada semilla del maíz que los hizo, que los nutrió y que les deja obtener algo máspreciado que un retrato o una copia de un buen libro: su realidad comunitaria, en donde el animismo se come al fenómeno, en donde el personaje sigue viviendo con la natural y corporal medicina de la cotidianidad comunitaria.

Como lo advertía el antropólogo de la “medicina, la magia y la aculturación” – Aguirre Beltrán, Santos, Santiago, Don Porfirio, Panchito, el nahual Andrés, y todos los demás que me ayudaron a construir este texto con su propio esfuerzo, con su perseverancia, con su valentía, con sus desafíos, con sus lecciones, han continuado la tarea del “Gran brujo o Nahual en jefe” que se propuso preservar el sello de las culturas y tradiciones indígenas entre los espesos andares, rodajes y espacios culturales e institucionales en donde se ha entrettejido el mestizaje, así como los distintos procesos de indianización e interculturalidad. En una diversidad de contextos se han impuesto modelos y han conservado su dominio a toda costa, pero en otros, se han modificado o alterado considerablemente las bases y las formas para construir realidades comunitarias más igualitarias y justas, los indígenas han tenido que amalgamar sus culturas en resistencia con las de los pueblos que se mantienen a la vanguardia en la lucha por el bienestar económico, social y político. Como hombres de conocimiento, desde distintos frentes han forjado una conciencia histórica, social y ecológica, con o sin aprobación de la intelectualidad oficial o académica tendrán que avanzar en la defensa de lo propio, de lo compartido, de lo conveniente y de lo apremiante, según sus propias propuestas y según su propia experiencia que no es poca ni desdeñable.

# ANEXOS

## 1

### *Alineación entre lo universal y lo personal<sup>1</sup>*

UNIVERSAL	PERSONAL
1. El universo es un espejo de la conciencia.	1. Los sucesos de tu vida reflejan quién eres.
2. La conciencia es colectiva. Todos la extraemos de una fuente común.	2. Las personas presentes en tu vida reflejan aspectos de ti mismo.
3. La conciencia se expande en sí misma.	3. Aquello a lo que prestes atención crecerá.
4. La conciencia crea con base en un plan.	4. Nada es aleatorio; tu vida está hecha de señales y símbolos.
5. Las leyes físicas operan eficientemente con el mínimo esfuerzo.	5. En todo momento, el universo te da los mejores resultados posibles.
6. Las formas simples se desarrollan en formas más complejas.	6. Tu conciencia interna siempre está evolucionando.
7. El conocimiento asimila más y más del mundo.	7. La dirección de la vida es de la dualidad a la unidad.
8. La evolución desarrolla cualidades de supervivencia que se ajustan perfectamente al entorno.	8. Si te abres a la fuerza de la evolución, ella te llevará a donde quieres ir.
9. El caos favorece la evolución.	9. La mente fragmentada no puede llevarte a la unidad, pero debes usarla para recorrer el camino.
10 Muchos niveles invisibles están envueltos en el mundo físico.	10 Vives en muchas dimensiones a la vez; la impresión de estar atrapado en el tiempo y el espacio es una ilusión.

<sup>1</sup> Deepak, Chopra, “Todas las vidas son espirituales”, pp. 125-132, en *El libro de los secretos*, op. cit.

### Palabras clave en la interculturalidad

<b>Conceptos y categorías</b>	<b>Definiciones</b>
Relativismo cultural	El relativismo es el simple precepto de que, a fin de volverse inteligibles, las ideas y las prácticas de otros pueblos deben situarse en su propio contexto histórico, y deben ser entendidas en tanto que valores en el ámbito de sus propias relaciones culturales en lugar de ser valoradas mediante juicios categóricos y morales de nuestra propia hechura. <sup>2</sup>
Multiculturalismo	Uno de los mayores contribuyentes a este concepto es el hindú Amartya Sen (2001), quien propuso desarrollar una identidad plural, ya que podemos identificarnos con distintos grupos a la vez a partir de nuestra capacidad de elección y teniendo en cuenta que las culturas no constituyen conjuntos monolíticos sino ámbitos internamente diversos que ofrecen diferentes alternativas, como lo exhibe, p. ej., la posibilidad de asumir propuestas conservadoras, innovadoras o transformadoras de nuestra misma realidad cultural. <sup>3</sup>
Pluralismo cultural	Admite ser definido tanto como el reconocimiento de una situación fáctica derivada de la existencia de diferentes culturas en una misma formación política, como de una orientación del valor que pretende afirmar el derecho a la existencia y reproducción de las distintas culturas. En su aspecto propositivo, el pluralismo busca formas más igualitarias de articulación social entre culturas, en las que cada una no se vea necesariamente transformada por el contacto y no nuevas estrategias de aislamiento. <sup>4</sup> Toda cultura debe parte de su existencia tanto a la creación autónoma como a la relación con otras, se puede vivir en el seno de una cultura sin necesidad de excluir a las otras que son nuestro espejo y nuestra crítica. <sup>5</sup>
Sujeto intercultural	Un ser humano que no posee únicamente su cultura de nacimiento, sino que es propietario de múltiples tradiciones, las que invoca de acuerdo con el contexto interactivo coyuntural. El filósofo marroquí M. Affaya, lo describe como un humano mundializado, que adapta con éxito sus comportamientos a las nuevas exigencias, el que abre su razón y su imaginación a la cultura globalitaria, sus deseos a las penetraciones comunicacionales . . . Amén de las competencias técnicas, el nuevo “ser humano mundializado” debe estar dispuesto a interiorizar la simbólica globalitaria en su existencia, introducirla en su espacio social y hacer de ella su horizonte cultural. G. Balandier (1997: 240), lo caracteriza como un hombre consumidor de desconexiones, habitante de un mundo donde las coherencias sólo responden a las apetencias. <sup>6</sup>
Transfiguración cultural	Adaptación tanto biológica como cultural, que incluye una voluntad hacia el mestizaje y a la adopción de rasgos materiales y simbólicos de

<sup>2</sup> M. Shalins (2000), en Bartolomé, M. Alberto, *Procesos interculturales...*, op. cit., p. 110.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 108 y 109.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 123.

	la sociedad dominante, orientados hacia el cambio de la fisonomía cultural para lograr ser aceptados por los miembros de la sociedad regional. <sup>7</sup>
Transfiguración étnica	Estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural; para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era. <sup>8</sup>
Reconfiguración	Es un proceso social y cultural en donde una etnia o un pueblo redefine su legado histórico a través de la asimilación de componentes externos que obligan a la tradición a sustituir, modificar o generar nuevos contenidos.
Identidad	Construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesal y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles. <sup>9</sup>
Sincretismo	El término se utiliza por lo común para definir los procesos de síntesis y reelaboración original que en tantas regiones del mundo se dieron tras los contactos entre culturas diferentes, así como los resultados de dichos procesos. <sup>10</sup>

<sup>7</sup> Darcy Ribeiro, *Os indios e a civilização*, Brasil, Civilização Brasileira, 1970.

<sup>8</sup> Bartolomé, M. Alberto y A. Barabás, *La pluralidad en peligro: procesos de extinción y transfiguración étnica en Oaxaca*, México, INAH/INI (Col. Regiones), 1996: 34.

<sup>9</sup> Bartolomé, M. Alberto, *Procesos interculturales*. . ., *op. cit.*, p. 83.

<sup>10</sup> Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Broda Johanna y Báez-Jorge, *Cosmovisión*. . ., *op. cit.*, p. 336.

**PERFIL Y CARACTERIZACIÓN DEL NAHUAL POR CONTEXTO Y CULTURA**

<i>Contexto intercultural</i>	<i>Milpa Alta-Volcanes Nahua-mestizo</i>	<i>Sierra Norte de Puebla Nahua-totonaco</i>	<i>Sur de Veracruz Nahua-popoluca</i>
<b>La forma en que es referido:</b>	Nahual, xolopitli, tlacatecolo, doble.	Nahual, brujo, amo cuali, xtapalane.	Náhual, ce brujo, brujo mayor, mono blanco.
<b>Ámbitos de acción y áreas de conocimiento:</b>	Magia, brujería, adivinación, astrología, medicina tradicional, temperismo, enseñanza, activismo cultural (carnaval, expresiones artísticas) y político (participación en movimientos antisistémicos).	Magia, brujería, activismo cultural (organización, danzas comunitarias y de voladores, pintura), medicina tradicional, sistema religioso (ritual, posas, grutas y cañadas).	Magia, brujería, astrología, nigromancia, medicina tradicional, temperismo, activismo político, sistema religioso (ritos agrícolas, fuerzas y seres de los cuerpos de agua y de la montaña).
<b>Ocupaciones más comunes:</b>	Agricultura, medicina tradicional, profesor de cultura y lengua nahua, liderazgo cultural y político.	Agricultura, medicina tradicional y moderna, promotor cultural, jefes de danza.	Agricultura, medicina tradicional y alternativa, prensa independiente, guías o coords. de peregrinaciones, comercio de campo, urbano y pesca.
<b>Opinión positiva</b>	Cura de males y padecimientos; trabaja las nubes y protege las cosechas; defiende el territorio y las tradiciones indígenas; enseña la lengua nahua e interpreta el calendario antiguo; se identifica con las causas populares y participa en sus luchas.	Quita daño, cura el susto y da protecciones para hogares, negocios y transportes; participa en actividades culturales y religiosas; cuida la costumbre y recupera contenidos cruciales de la cultura local.	Cura de males (brujerías, problemas de huesos y picaduras de serpiente, y de la envidia); enseña a los nahuas y mestizos a merecer como peregrinos; participa activamente o dirige los ritos agrícolas; difunde la cultura popular, a través del baile, el canto y la música.
<b>Opinión negativa</b>	En su forma animal puede atacar personas y animales domésticos; embruja, engaña o agrede a sus coetáneos; suele robar objetos y animales; atonta a las mujeres y abusa de ellas, o las seduce y las somete. Chupa el piochi de los niños; pone trampas mortales;	Puede ser y comportarse como un animal; engaña a la gente para robarle; es confundido con el diablo y se cree que obliga a pactar con desventaja clara para los humanos; roba mujeres jóvenes y abusa de ellas; se come las almas de las personas y la esencia de otros seres;	Es cabrón y matón; motiva la confrontación entre las personas hasta provocar muertes y generar descontentos prolongados o que se siguen por generaciones; se agrupa o tiene a muchos de su tipo en su familia; pone daños en la mente, en los órganos vitales y engrana la piel;

	ingresa, convoca o provoca la entrada y el traspaso del nivel de los muertos.	en el monte, los caminos y las cuevas se aparece ante las personas como mujer o como animal deforme, engaña y siembra en los distraídos y débiles una enfermedad rápida y mortal.	participa en ritos de magia negra en donde personas o animales pueden ser sacrificados; trae la desventura en el amor y en los negocios; asusta y somete a las personas para que le sirvan.
<b>Participación social, cultural o política</b>	Como otros personajes de la comunidad milpaltense, hombres y mujeres de conocimiento, los nahuales también se han destacado como conservadores y promotores de la cultura nahua, a través de colectivos de estudio de tradición oral y medicinal, así como en la participación y coordinación de eventos a favor del “zapatismo” contemporáneo, en la lucha de los “Sin tierra”, “Vía campesina” y el “Congreso Nacional Indígena”. En su mayoría movimientos agraristas, humanistas y ecologistas.	En los contextos serranos la actividad se concentra en las fiestas comunitarias, en las danzas, en los recorridos y en las expresiones artísticas, sobre todo en la pintura (con escenas zoomorfitas y de nahuales, o de seres naturales con poses humanas) y en el arte textil. El activismo cultural y político de los brujos serranos no es común, pero recientemente se ha incrementado como una forma de combatir el predominio comercial y político de los mestizos y como un integrante clave en la reciente formación del frente de lucha contra la “minería a cielo abierto”.	Para los que viven y los que frecuentan la zona, el bailongo, el zapateado y el son, así como el ligue y la bronca, son asuntos de líderes o de ciertos personajes, los más osados y los más audaces. Tanto en la cultura indígena y mestiza como en la política, brujo mayor, conragaciones de brujos, nahuales, jefes de organizaciones y guías espirituales no se quedan atrás, algunos se ven involucrados en eventos internacionales, estatales o locales, que demandan un uso especial o discrecional del conocimiento tradicional y moderno, que se entrecruzan en las fiestas típicas y religiosas, en los congresos de brujos y en las agendas turísticas.
<b>Labor ritual y sistema religioso</b>	Acción individual, de curación y de grupo. Ritos de paso, pruebas de nahualidad: ascensos a la montaña, peregrinajes nocturnos, visitas a cuevas y lugares del nahual. Uso de máscaras; sueños y memoria.	Acción oculta o discreta. Ritos nocturnos, en cuevas, en casas de curación o en lugares especiales. Intensa actividad religiosa, artística y decorativa en torno a fuerzas naturales y patronos; danzas y fiestas de origen precolombino.	Culto a los señores de lagos y ríos (Virgen del Carmen/Catemaco y Cristo Negro/Otatitlan). Intensa actividad de brujos y curanderos por congregaciones o en casas y templos individuales o de grupo. Sesiones de magia blanca y negra. Congreso. . .

## LUGAR, PERSONAJES Y PARTES DEL RITO CURATIVO

CONCEPTO	NAHUA	POPOLUCA	TOTONACO
Salud; cosa saludable.	<i>Pacayeliztli</i> o <i>pactinemiliztli</i> ; <i>pactihuani</i> .	<i>Agui gu anaja</i> .	<i>Tlan tlama</i> (cuerpo sano).
Enfermar; enfermedad; viento que desciende como piedra.	<i>Cocolizcui</i> , <i>cocoya</i> ; <i>cocoliztli</i> ; <i>temoztli ehecatl teitl</i> .	<i>To:ye</i> (enfermedad); <i>co:?ya</i> (está enfermo); <i>ho?w?aptuku</i> (mal).	<i>Ta':talá</i> (enfermo).
Alimento o comida buena, sana.	<i>Tlacualli</i> .	<i>Se?twekko</i> .	<i>Tawa</i> (comida).
Altar; alta cosa.	<i>Momoztli</i> ; <i>huecapan</i> .		<i>Pusanto</i> .
Curar; curar enfermedad; curada cosa; cura huesos.	<i>Tepatiliztli</i> ; <i>patia</i> ; <i>tlapatilli</i> ; <i>tezalo</i> .	<i>Nhoskkay</i> (curar-limpiar); <i>co?yi:?yi?</i> (curar); <i>hu:ti?</i> (soñar); <i>naicustap</i> (curación).	<i>Kinla:tkan</i> ; <i>kuchi</i> (con medicina); <i>ma:qsa':ni</i> (reponer la salud).
Curador o curandero.	<i>Tepatiani</i> o <i>ticitl</i> .	<i>Ka:nco:k</i> (brujo).	<i>Cuchina</i> .
Invocación; invocar.	<i>Tlatenamictnotzaloni</i> ; <i>nitla</i> , <i>tenamicnotza</i> .	<i>Wa:n</i> (invocar con canto).	<i>Sk'in</i> (pide).
Ofrenda; flor y canto; ofrecer todos sacrificios; ofrenda de esta manera.	<i>Huentli</i> , <i>tlamanalli</i> ; <i>in xochitl in cuicatl</i> ; <i>tlamanato</i> ; <i>tlaiyauhtli</i> .		<i>Nicax:tlahuan</i> .
Peregrinar; peregrinación.	<i>Otlatoaca</i> , <i>nenemi</i> ; <i>otlatoquiliztli</i> .	<i>Nahuicap</i> .	
Tratamiento-curación.	<i>Tepatiliztli</i> .		<i>Cuchuma</i> (estar en curación).
Protección o amuleto. Piedra u objeto para recordar ( <i>namiqui</i> ).	<i>Tenanquiliztli</i> , <i>tenanamiquiliz</i> .	<i>Dancun</i> .	<i>Tapixnu</i> (collar o protección colgante).
Espíritu.	<i>Yolia</i> .	<i>A:nma</i> .	

## BIBLIOGRAFÍA

Aceves, Manuel,

*El antilaberinto*, México, Fontamara, 1997.

*El mexicano. Alquimia y mito de una raza*, México, Fontamara, 1997.

Aguirre Beltrán, Gonzalo,

*Medicina y magia*, México, INI, 1987.

Alcina Franch, José,

*Mitos y literatura quechua*, Madrid, Alianza, 1989.

Alejos García, José,

“Magia y razón. Antropología del nagualismo en Mesoamérica”, en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Chiapas, 1993, pp. 411-418.

“Hablar del otro en mitología maya”, pp. 135-147, en Helena Beristáin y Gerardo R. Vidal, comps., *La palabra florida*, México, Instituto de Investigación Filológicas/UNAM, 2004.

Arias, Jacinto,

“Medicina del alma”, en *México Indígena* (Medicina tradicional), México, INI, no. 9, 1986.

Artaud, Antonin,

*México y viaje al país de los tarahumaras*, México, FCE, 1992.

Arzápalo Marín, Ramón, ed.,

*El ritual de los Bacabes*, México, IIF-UNAM, 1987.

Barjau, Luis,

*El mito mexicano de las edades*, México, Porrúa-Univ. Juárez de Tabasco, 1998.

*La gente del mito*, México, INAH, 1988.

*Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, México, Coord. de Humanidades-UNAM, 1991.

Bartolomé, Miguel Alberto,

*Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, S. XXI, 2006.

Bartra, Roger,

*Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE/Pretextos, 2012.

*La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

Benítez, Fernando,

*Los hongos alucinantes*, México, Era, 1979.

Beristáin, Helena, y Gerardo R. Vidal, comps.,  
*La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, México, IIF/UNAM, 2004.

Berman, Morris,  
*El reencantamiento del mundo*, Chile, Cuatro vientos, 1990.  
*Cuerpo y espíritu*, Chile, Cuatro vientos, 1988.

Bermejillo, Eugenio y Gustavo, Esteva, comps.,  
*Documentos de un trabajo compartido. Proyecto: Fortalecimiento de las relaciones entre los pueblos indios de México*, México, Opción S.C. y Hojarasca, 1997.

Bonfil Batalla, Guillermo,  
*México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987.

Bonifaz Nuño, Rubén,  
*Cosmogonía antigua mexicana*, México, CH. UNAM, 1997, 460 p.  
*Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, Coord. de Humanidades-UNAM, 1989.

Brailowsky, Simón,  
“La función del sueño”, pp. 27-33, en *Nematihuani*, UNAM, Revista de Psicología de la FES-Zaragoza, México, no. 6, 1998.  
*Las sustancias de los sueños. Neuropsicofarmacología*, México, SEP-FCE-CONACYT, 1999.

Brailowsky Simón, Stein Donald y Will Bruno,  
*El cerebro averiado. Plasticidad cerebral y recuperación funcional*, México, FCE-CONACYT, 1998.

Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, coords.,  
*Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CNCA, 2001.

Broda Johanna e Stanislaw Iwaniszewski, coords.,  
*La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/CONACULTA/INAH/UAP, 2001.

Burckhardt, Titus,  
*Ciencia moderna y sabiduría tradicional*, Madrid, Taurus, 1979.

Castaneda, Carlos,  
*El conocimiento silencioso*, Barcelona, Emecé, 1988.  
*El fuego interno*, México, Diana, 1992.  
*El lado activo del infinito*, Barcelona, Ediciones B, 1999.  
*La rueda del tiempo*, México, Plaza y Janes, 1999.

*Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles)*, México, IIH/UNAM, 1992, (Trad. del náhuatl por Feliciano Velázquez).

Cohen Esther y Villaseñor, Patricia, eds.,  
*De filósofos, magos y brujas*, México, IIF/UNAM, 2009.

Cortés, Hernán,  
*Cartas de relación*, México, Editores mexicanos Unidos, 2000.

Cruz Ortiz, Alejandra,  
*Yakua huia (El nudo del tiempo), Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*, México, CIESAS, 1998.

Chopra, Deepak,  
*El libro de los secretos*, México, Santillana, 2004.  
*Sincrodestino*, México, Santillana, 2003.

Dahlgren, Barbro, coord.,  
*Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, IIA/UNAM, 1987 (I Coloquio).  
*Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, IIA/UNAM, 1990 (II Coloquio).

De Acosta, Joseph,  
*Vida religiosa y civil de los indios*, México, IIH/UNAM, 1995, (Prólogo y selección de Edmundo O’Gorman).

Dehouve, Daniele,  
*Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, INI-CIESAS, 2002, (Historia de los pueblos indígenas de México).

De la Garza, Mercedes,  
*El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, CEM-UNAM, 1990.

De las Casas, fray Bartolomé,  
*Los indios de México y Nueva España*, México, Porrúa, 2004.

Descola, Jean,  
*Hernán Cortés*, Barcelona, Editorial Juventud, 1957.

Descola, Philippe,  
*La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ecuador, Abya-yala, 1996.

De Vos, Jan, “El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación”, pp. 88-101, en *Eslabones (diversidad religiosa)*. Revista de Estudios Regionales, 14, México, SNER A.C., 1997.

- Díaz-Bolio, José,  
*La serpiente emplumada: eje de culturas*, Mérida, Registro de Cultura Yucateca, 1998.
- Díaz Cíntora, Salvador,  
*Meses y cielos*, México, Coordinación de Humanidades/UNAM, 1994.
- Diáz, Floriberto,  
“Más que casas con personas. La geometría comunal”, en *Ojarasca*, México, D.F., núm. 7, noviembre de 1997.
- Donner, Florinda,  
*Shabono. Una visita al remoto y mágico mundo de la selva sudamericana*, Buenos Aires, Emecé, 1998.  
*El ser en el ensueño*, Buenos Aires, Emecé, 2000.
- Eliade, Mircea,  
*Alquimia asiática*, México, Paidós, 1993.  
*Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993.  
*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 2001.  
*El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1995.  
*Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1996.  
*Mito y realidad*, Colombia, Labor, 1994.  
*Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001.
- Eliade, Mircea y Ioan, P. Couliano,  
*Diccionario de las religiones*, trad. del francés por Isidro A. Pérez, Barcelona, Paidós, 1990.
- Espinosa Sainos, Manuel,  
*Kxa Kiwi tamputsní. En el árbol de los ombligos*, Puebla, DIF/Veracruz-Centro de las Artes Indígenas, 2012.
- Fagetti, Antonella,  
*Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés, 1998.
- Félix Báez, Jorge,  
*Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.
- Fernández, Adela,  
*Diccionario ritual de voces nahuas: definiciones de palabras que expresan el pensamiento mítico y religioso de los nahuas prehispánicos*, México, Panorama, 1985.
- Florescano, Enrique,  
*Memoria indígena*, México, Taurus, 1999.
- Freud, Sigmund,  
*Tótem y tabú*, México, Alianza, 1996.

- Furst, Peter T.,  
*Alucinógenos y cultura*, México, FCE, 1992.
- García de León, Antonio,  
“El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, IIH-UNAM, pp. 279-311.
- Gama Navarro, Carlos,  
“Afilación religiosa de los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla”, pp. 120-129, en *Eslabones (Diversidad religiosa)*. Revista de Estudios Regionales, 14, México, SNER A.C., 1997.
- Garibay, Angel M.,  
*Épica náhuatl*, 4ª ed., México, Coord. de Humanidades-UNAM, 1993.  
*Historia de la literatura náhuatl*, 2 tomos, México, Porrúa, 1987.  
*Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 2001.  
*Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1985.
- Glockner, Julio,  
“5. Conocedores del tiempo: graniceros del *Popocatepetl*”, pp. 299-334, en Broda, Johanna y Félix Báez, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001.
- Gomezcésar Hernández, Iván,  
“La palabra de los antiguos. Territorio y Memoria histórica en Milpa Alta”, pp. 55-83, en *XXII Jornadas Históricas de Occidente, Cambios de Siglo, cambios de signo*, Michoacán, CERM-Lázaro Cárdenas A.C., 2002.
- González, Yolotl,  
“Los ritos extáticos y el Estado mexica”, pp. 77-83, en Andrés Medina, et al., eds., *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 1986.
- Gutiérrez Morales, Salomé,  
*Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del Sur de Veracruz*, Veracruz, CVIC y DT, 2011.
- Harding, Nick,  
*Las sociedades secretas*, México, Tomo, 2010.
- Huankar,  
*Tahuantinsuyu: cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, México, Nueva Imagen, 1981.
- Johansson Keraudren, Patrick,  
*La palabra, la imagen y el manuscrito*, México, IIH/UNAM, 2004.  
*Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, México, Secretaría de Cultura del estado de Puebla, 1998, (Seminario de Cultura Nahuatl).

*Voces distantes de los Aztecas*, México, Fernández Editores, 1994.

José de Arriaga, Pablo,  
*La extirpación de la idolatría en el Perú*, Madrid, 1968.

Jung, Carl G.,  
*El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002.  
*Psicología y alquimia*, México, Grupo Ed. Tomo, 2007.

Krickeberg, Walter,  
*Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1971.

Laing R. D.,  
*El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, México, FCE, 1999.

Lazos, Elena y Luisa, Pare,  
*Miradas indígenas sobre una naturaleza "entristecida": percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del Sur de Veracruz*, México, IIS-UNAM-Plaza y Valdés, 2000.

Lemus de la Mora, Hugo,  
*Los gestos de la rebeldía. La percepción indígena del zapatismo: 1994 – 2001*, México, FFyL/UNAM, 2003, (Tesis de Licenciatura).

Lenkersdorf, Carlos,  
*Los hombres verdaderos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2004.

León-Portilla, Miguel,  
*El reverso de la conquista. Relaciones mexicas, mayas e incas*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 2007.

*La filosofía náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1997.

"La religión de los mexicas" pp. 85-124, en María del Carmen Valverde y Mercedes, de la Garza, comps., *Teoría e historia de las religiones*, México, FFyL/UNAM, 1998.

*Poesía náhuatl*, T. I, II, III, México, IIH-UNAM, 1997.

*Religión de los nicaraos: análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, México, IIH-UNAM, 1972.

*Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH. UNAM, 1992.

Leroi-Gourhan, André,  
*Las religiones de la prehistoria*, trad. del francés por Concepción A. Gaseni, Barcelona, Laertes, 1986.

Levi-Strauss, Claude,  
*La vía de las máscaras*, trad. del francés por J. Almela, México, S. XXI, 1997.  
*Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1996.

- López Austin, Alfredo,  
 “Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, IIH-UNAM, 1978, pp. 87-117.
- Cuerpo humano e ideología* (II), México, IIA-UNAM, 1990, 334 p.
- “El fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, IIH-UNAM, 1975, pp. 197-239.
- Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1998, 210p.
- La constitución real de México-Tenochtitlan*, México, UNAM, 1961, (Tesis de licenciatura).
- “Los caminos de los muertos”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, IIH-UNAM, pp.141-151.
- Los mitos del tlacuache*, México, IIA-UNAM, 1996.
- Textos de medicina náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2000.
- López Austin, Alfredo y Leonardo, L. Luján,  
*El pasado indígena*, México, FCE-COLMEX, 1996.
- Mito y realidad de Zuyuá*, México, FCE-COLMEX, 1999.
- López Avila, Carlos,  
*Malacachtepec Momoxco. Historia legendaria de Milpa Alta*, Introducción y estudio glífico de Joaquín Galarza, *et al.*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 55, 1982, (Serie Malacachtepec Momoxco 4).
- López Palacios, Juan,  
*Relatos de Xoxocotla*, México, IIA-UNAM, 1998.
- Lupo, Alessandro,  
*La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las suplicas rituales*, México, CONACULTA-INI, 1995.
- “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, pp. 335-389, en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001.
- Marcuse, Herbert,  
*El hombre unidimensional*, México, Artemisa, 1985.
- Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2002.
- Martínez López, Roberto,  
*El origen y desarrollo de Tecomitl, Distrito Federal. Sus transformaciones y evidencias a través del tiempo*, México, ENAH, 2006, (Tesis de Licenciatura).
- Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, CEPEC/BUAP, 2009.
- Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, IIA/UNAM, 2000.

“La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, pp. 67-163, en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001.

Mediz Bolio, Antonio, ed.,  
*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1973.

Melgar Bao, Ricardo,  
“Los popolucas”, pp. 211-292, en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Transistmica*, México, INI, 1995.

Monsiváis, Carlos,  
*El Estado laico y sus malquerientes*, México, UNAM, 2008.  
*Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, México, Debate, 2006.

Montemayor, Carlos, coord.,  
*Diccionario del náhuatl en el español de México*, México, GDF/UNAM, 2007.  
*La voz profunda. Antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 2004.

Motolinia, fray Toribio,  
*Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969.

Munch Galindo, Guido,  
*Etnología del Istmo veracruzano*, México, IIA/UNAM, 1994.  
*La magia tuxteca*, México, IIA/UNAM, 2011.

Navarrete, Federico y Guilhem, Olivier, coords.,  
*El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM-CFEMC, 2000.

Ortiz de Montellano, Guillermo,  
*Nican mopohua*, México, Depto. de Historia/UIA, 1990.

Pálsson, Gísli y Descola, Philippe, coords.,  
*Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, FCE, 2001.

Pastrana Flores, Miguel,  
*Entre los hombres y los dioses: acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, México, IIH-UNAM, 2008.

Pauwels, Louis y Jacques, Bergier,  
*El retorno de los brujos*, Barcelona, Plaza y Janes, 1962.

Piña Chan, Román,  
*Historia, arqueología y arte prehispánico*, México, FCE, 1980.

- Pitarch, Pedro R.,  
*Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- Prokosch Kurath, Gertrude,  
*Dances of Anahuac, the choreography and music of precortesian dances*, Chicago, Viking Fund, 1964, (Antropology: 34).
- Propp, Vladimir,  
*Morfología del cuento*, México, Colofón, 1999.  
*Raíces históricas del cuento*, México, Colofón, 2000.
- Recinos, Adrián, ed.; C.I.G., comp.,  
*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, SEP-FCE, 1992.  
*Crónicas Indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Relatos totonacos. Lakgmakgan talakapastakni xla litutunaku*, México, CONACULTA, 2000.
- Romero López, Laura E.,  
*Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espacio entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, ENAH/INAH/SEP, 2003: (Tesis de Licenciatura en Etnohistoria).
- Sahagún, Bernardino de,  
*Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1982.
- Sagan, Carl,  
*Los dragones del Edén. Especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Scott, C. James,  
*Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2000.
- Séjourné, Laurette,  
*El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, México, Siglo XXI, 1983.
- Signorini, Italo y Alessandro, Lupo,  
*Los tres ejes de la vida: alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Taussig, Michel T.,  
*El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, trad. del inglés de Juan J. Utrilla, México, Nueva Imagen, 1993.
- Tejuan tikintenkakiliaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos: etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, México, INAH-MNCP, 1994.
- Tena, Rafael,  
*Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, 2002.

Torquemada, fray Juan de,  
*Monarquía Indiana*, México, IIH/UNAM, 1995.

Vallejo Reyna, Alberto, “Discurso nawal e identidad étnica tz’utujil en el Santiago Atitlán de la posguerra”, pp. 215-263, en José Alejos García, ed., *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México, IIF/UNAM, 2006.

Vázquez León, Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CONACULTA, 1992.

Viesca Treviño, Carlos,  
*Medicina prehispánica de México: el conocimiento médico de los nahuas*, México, Panorama, 1992.

Wachtel, Nathan,  
*Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, México, FCE, 1992.  
*El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI* (Ensayo de historia regresiva), México, FCE, 1990.