



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

JENDUU NUU ÑUU VIKO, EL NAHUAL EN LA TIERRA DE LAS NUBES  
EXPRESIONES DEL NAHUALISMO EN DOS PUEBLOS MIXTECOS DE TLAXIACO, OAXACA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
MARIO ALBERTO OCHOA BAHENA

TUTOR  
DRA. ANTONELLA FAGETTI SPEDICATO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES Y HUMANIDADES "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"  
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTNÓNOMA DE PUEBLA

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. Marzo 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

**“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.**

Para María Luisa

Para Rodolfo

“Algunos regalos resultan una carga,  
mientras que algunas desgracias  
se descubren al cabo  
como una suerte”

Claude Cueni

El druida del César, 1998

## Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de la colaboración y el esfuerzo de muchas personas que han estado siempre a mi lado, y aunque un agradecimiento escrito refleja casi nada de la gratitud que siento por ellos, les dedico unas breves líneas.

A mi madre, por todo su apoyo y dedicación en todo momento, sin importar lo difícil de la situación.

A mi padre, por todo lo que hace, por escuchar mis hipótesis y mis delirios.

A mi papá Benito y mi mamá Carmen, siempre grandes ejemplos de rectitud y esfuerzo.

A mis hermanos, por estar siempre ahí para mí.

A mis tíos y mis primos, siempre atentos de mí.

A Luz, quien me procura y cuida siempre y quien, constantemente, se lleva las peores partes del trabajo de investigación (tener que aguantarme en los momentos de mayor estrés).

A Álvaro, mi mejor amigo, palabras suficientes no las hay.

A Antonella, mi tutora, siempre atenta, dispuesta y cariñosa.

A Hilario, quien siempre tiene algo nuevo que enseñarme.

A todos mis amigos de la ENAH, que por miedo a olvidar un solo nombre prefiero hacer extensivo el agradecimiento. Ustedes saben quiénes son.

A todos mis amigos de la UNAM, específicamente del posgrado, quienes hicieron muy amenos los semestres.

Al Archivo de la Palabra, por permitirme el acceso a sus documentos.

A Elvia, Myriam, la Dra. Ana Bella y la Dra. Carmen, por sus atenciones.

A Margarita Valdovinos, por sus enseñanzas.

A Lalo, por su gran apoyo.

A Sergio Fabián, por ser un gran ser humano.

A don Benjamín, por compartir su sabiduría.

A Tindaco, por inspirarme.

A don Zacarías y a toda su familia, por su calidez.

Al profesor Donaciano, por acompañarme y explicarme muchas cosas.

Al profesor Venancio, por los buenos ratos y por todas sus explicaciones.

A doña Isabel, por su calidez y su disposición.

Al Cabildo de Atlatlahuca (2016), por su apoyo.

A Atlatlahuca, por aumentar mi fascinación.

Quisiera también manifestar mi agradecimiento al proyecto “Procesos de adivinación/sanación/reparación/propiciación en el contexto del conocimiento y la práctica del chamanismo de los pueblos indígenas” del CONACYT (CB-2014-01-106399), por el apoyo que me brindó para las estancias en campo.

## Índice

Introducción.....	9
-------------------	---

### *Capítulo I*

#### *El nahualismo en la historiografía*

1.1 Sobre los posibles orígenes del nahualismo.....	33
1.1.1 Prácticas y creencias en las relaciones humano-animal.....	34
1.1.1.1 Entre pieles y deidades: el caso del jaguar.....	37
1.1.1.2 Lluvia, rayos y antropofagia: la serpiente.....	40
1.1.1.3 Los caninos de la noche y los difuntos.....	43
1.1.1.4 Entre el cielo y el inframundo: las aves.....	44
1.1.1.5 Los anfibios y la noción de metamorfosis.....	46
1.1.1.6 El murciélago y los ladrones de la noche.....	48
1.2 Entre deidades, especialistas y gobernantes.....	49
1.2.1 Las deidades y su cambio de apariencia.....	50
1.2.2 Las deidades de la lluvia.....	52
1.2.3 Especialistas meteorológicos y de la transformación.....	54
1.2.4 El nahualismo en el ejercicio del poder.....	58
1.3 Raíces del término nahual.....	61
1.4 El nahual en el mundo colonial.....	63
1.4.1 Entre rebeldes y perseguidores.....	63
1.4.2 De brujos y bovinos: los nuevos aspectos del nahual.....	65

### *Capítulo II*

#### *Encuentros con coyotes, serpientes, rayos y otros seres. Manifestaciones del nahualismo en la tierra de las nubes*

2.1 Ñayuu Ñuu Savu: gente de la tierra lluviosa.....	69
2.2 Tlaxiaco y sus pueblos.....	70
2.2.1 Entre cerros y nahuales: San Felipe Tindaco.....	75
2.2.1.1 Te'ndaco, la fuerza del nombre.....	76
2.2.1.2 Los refugios del nahual.....	77
2.2.1.3 El nahual entre la población mixteca.....	80
2.2.1.4 El mito de Yucu Saá y la muerte ilusoria.....	83

2.2.1.5 El guardián colectivo.....	87
2.2.1.6 Llamando a la lluvia.....	88
2.2.2 La tierra de los sueños rojizos: San Esteban Atatlahuca.....	94
2.2.2.1 Toponimia y pueblos sujetos.....	95
2.2.2.2 El nahual en el paisaje.....	96
2.2.2.3 Entre mujeres coyote y hombres rayo.....	99
2.2.2.4 El espacio de los sueños.....	102
2.2.2.5 La sal negada.....	105

### *Capítulo III*

#### *Nahualismo, persona y sociedad*

3.1 La noción de persona en el discurso mixteco.....	120
3.1.1 Los humanos.....	125
3.1.2 Los otros, los no humanos.....	127
3.2 El nahual como persona.....	128
3.2.1 Las propiedades de la persona nahual.....	136
3.2.2 La doble condición de la persona nahual.....	140
3.3 Ciclo de vida de la persona nahual.....	142
3.3.1 Herencia y parentesco.....	143
3.3.1.1 Embarazo y movilidad prenatal.....	145
3.3.1.2 Modos de herencia.....	147
3.3.1.3 Nacimiento.....	147
3.3.1.4 Relaciones de parentesco.....	149
3.3.1.5 Signos en la infancia y la adolescencia.....	151
3.3.2 El llamado del don: el padecimiento anunciado.....	153
3.3.2.1 Rechazar el don, asumir el riesgo.....	155
3.3.3 Muerte y trascendencia: los ancestros.....	156
3.4 Nduu jin Kue'eyi: padecer y enfermar.....	159
3.4.1 El nahual como especialista de la curación.....	168
3.4.2 El nahual como causante de la enfermedad.....	171
3.5 El problema de la metamorfosis frente a la transfiguración.....	176
3.5.1 La biología de la metamorfosis.....	177
3.5.2 La metamorfosis como tránsito entre categorías.....	179
3.5.3 Ejercer control sobre la capacidad: la transfiguración.....	181

<i>Conclusiones</i> preliminares.....	185
<i>Fuentes</i> .....	194

### Índice de imágenes y mapas

1) Imagen 1. Figurilla antropomorfa con rasgos felinos.....	38
2) Imagen 2. Cabeza con rasgos felinos.....	39
3) Imagen 3. Jaguar sedente.....	39
4) Imagen 4. Serpiente olmeca.....	41
5) Imagen 5. Quetzalcóatl con forma de serpiente .....	42
6) Imagen 6. Coyote.....	43
7) Imagen 7. Xólotl.....	44
8) Imagen 8. Ave solar.....	45
9) Imagen 9. Tecolote sobre una serpiente frente a Mictlantecuhtli.....	46
10) Imagen 10. Ajolote mexicano.....	47
11) Imagen 11. Murciélago decapitando a una víctima de sacrificio.....	48
12) Imagen 12. Tezcatlipoca.....	51
13) Imagen 13. Tláloc.....	53
14) Imagen 14. Efigie posiblemente relacionada con Dzahui.....	53
15) Imagen 15. Tlacatecólotl.....	55
16) Imagen 16. Lámina 69, <i>Códice Nuttall</i> .....	59
17) Mapa 1. Oaxaca y sus distritos.....	70
18) Mapa 2. Distrito político de Tlaxiaco.....	73
19) Mapa 3. San Felipe Tindaco.....	76
20) Fotografía 1. Paisaje de San Felipe Tindaco.....	78
21) Dibujo 1. Nahual con rayo y bastón.....	81
22) Dibujo 2. Nahual con vello en pecho.....	81
23) Dibujo 3. Nahual asociado con el diablo acompañado de su <i>alter ego</i> .....	82
24) Fotografía 2. Nahuales petrificados.....	85
25) Fotografía 3. Don Benjamín Hernández entregando una ofrenda.....	93
26) Mapa 4. San Esteban Atlatlahuca.....	95
27) Fotografía 4. Paisaje de San Esteban Atlatlahuca.....	97
28) Fotografía 5. <i>Ndoso</i> , San Esteban Atlatlahuca.....	106

29) Imagen 17. Diferenciación entre las denominaciones de un nahual según su aparición ante los demás.....138

## Introducción

En el año 2010, durante mi primera estancia de trabajo de campo en un pueblo mixteco, como miembro del Archivo de la Palabra (A.P.), Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca, proyecto de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mi compañero, Javier de Jesús Pérez Martínez, y yo fuimos testigos de un acontecimiento que nos permitió constatar la estrecha relación del nahualismo con aspectos de la vida social de los lugareños. Fue un domingo de julio en San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oaxaca. En las inmediaciones del edificio de la agencia municipal se reunió un buen número de personas – hombres y mujeres de variadas edades– para participar en una asamblea convocada por el cabildo en turno con la finalidad de discutir los términos de la próxima elección de quienes fungirían como sus sucesores.

Entre varios temas tratados durante la reunión, algunas personas argumentaban sobre la importancia de elegir gente con residencia permanente y arraigada en el pueblo, como garantía de su conocimiento de las tradiciones locales, en tanto otros manifestaban su preferencia por reincorporar a los migrantes localizados en ciudades de México y Estados Unidos. Mientras transcurría la asamblea, los desacuerdos entre facciones emergieron paulatinamente y el diálogo se tornó violento. Inevitablemente, la multitud estalló en insultos y gritos. Y así concluyó la junta, entre un ambiente de descontento generalizado.

Algunas horas más tarde, Javier y yo visitamos a don Benjamín Hernández, anciano de gran relevancia en la localidad dada su extensa trayectoria como autoridad y ritualista. Anteriormente, la gente de otras poblaciones nos había contado sobre la fama de Tindaco, considerado por muchos un “pueblo de brujos”, mas fue don Benjamín el primero en hablarnos formalmente sobre los nahuales, cuando comenzó a relatar sobre hombres con la capacidad de transformarse en animales y manipular los elementos atmosféricos, entre otras cosas. Se trataba de una plática preliminar interrumpida, súbitamente, por fuertes relámpagos.

Ante la tormenta anunciada, don Benjamín pidió postergar la conversación, pues, como él mismo indicó, los relámpagos mostraban claras señales de ser controlados, precisamente, por nahuales. Dadas las

circunstancias, no era prudente continuar hablando de ellos, por lo cual Javier y yo decidimos volver a nuestro refugio. Esa noche llovió a cántaros. Incluso los pobladores, acostumbrados a lluvias de gran intensidad durante el verano, se vieron sorprendidos por la violenta precipitación.

Debido a los accidentados terrenos donde se encuentra emplazada la localidad, la enérgica lluvia provocó muchos estragos: deslaves, muerte de animales silvestres y domésticos, daños a las viviendas y a las zonas de cultivo, entre otras cosas. Aunque por fortuna ninguna persona perdió la vida en esa ocasión, hasta donde supe, los deterioros sufridos afectaron sobremanera a los habitantes.

Posteriormente, don Benjamín, a la par de otras personas que me brindaron su testimonio, comentó que dicha lluvia había sido provocada por los nahuales, como castigo por el pleito suscitado el día anterior. Los nahuales, según se decía, no toleraban ver riñas internas de tal envergadura: “Son muchas las amenazas de fuera como para pelearnos entre nosotros mismos”, comentó la señora Benigna, pobladora de Tindaco.

¿Cuáles fueron los parámetros utilizados por la gente para atribuir el control de los relámpagos a los nahuales y la lluvia torrencial de esa noche? ¿Cuáles fueron los signos detectados en la actividad atmosférica por los pobladores de Tindaco para pensarlos como la acción arbitraria de un conjunto de seres extraordinarios?

En este sentido, la observación de la dinámica atmosférica en Tindaco, de manera similar al tenor de las líneas de Guy Rozat (2010: 108), permitió a los pobladores, en primera instancia, distinguir entre los relámpagos comunes y aquellos con señales especiales para, finalmente, notar su aspecto significativo en los severos daños sufridos durante la tormenta. De esta manera, los nahuales mostraron su poderío, a través de lo que Rozat llama “el rayo de autoridad” (*ibidem*: 109), para mostrar las consecuencias de un comportamiento incorrecto.

En relación con la fuerte lluvia de ese día, y las explicaciones locales en torno a ella, las ideas sobre los nahuales como seres hábiles para controlar los elementos atmosféricos y generar un impacto en el ámbito social me resultaron extrañas y fascinantes. Antes de visitar San Felipe Tindaco, debo decir, tenía una idea sumamente superficial y generalizada sobre el nahualismo, pues consideraba a los nahuales únicamente como seres que se transformaban y que

se dedicaban a espantar y a hacer maldades durante las noches. Con el paso del tiempo, a través de la revisión de fuentes históricas y etnográficas, caí en cuenta de que, en realidad, mis “nuevos hallazgos” no eran ninguna novedad en la literatura histórica y antropológica, pues ya antes un buen número de autores coloniales y contemporáneos se habían dado a la tarea de describir y analizar las relaciones de numerosos pueblos con los nahuales.

Entonces, con la intención de aportar nuevas ideas sobre el nahualismo, emprendí la tarea de realizar una investigación intitulada “El culto a los cerros y su relación con el nahualismo en la ritualidad de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oax.” (2014) acerca del vínculo entre la tradición oral y las prácticas enmarcadas en el culto a los cerros y el nahualismo. Los resultados de ese trabajo indican una estrecha relación entre el culto a los cerros y el nahualismo, pues la ritualidad agrícola de esta localidad mixteca tiene dos soportes: los cerros como contenedores del agua y como morada de los Dueños y los nahuales, por un lado, y la noción de los nahuales como un conjunto de ancestros prístinos que enseñaron a la población las técnicas rituales precisas para invocar la lluvia fertilizante de los campos de cultivo.

De este modo, la investigación contribuyó a pensar en el nahualismo tindaquense como un conjunto de prácticas y creencias, cuyo núcleo central son los nahuales, en el cual la gente, aun sin ser nahual, participa y se relaciona con los nahuales a través de la oralidad, la ritualidad y las relaciones de parentesco o de afinidad, gozan de sus servicios, pero también padecen sus fechorías, pues se trata de un poblado en donde las personas, independientemente del linaje al que pertenezcan, se reconocen colectivamente como descendientes de los antiguos nahuales.

No obstante, algunas afirmaciones en dicho trabajo son bastante perfectibles, por lo cual han sido sometidas a una nueva revisión. Durante la lectura de la tesis será notorio que, en ocasiones, opto por breves retrocesos en relación con los resultados previos, esto con la finalidad de replantear y/o reforzar algunos argumentos.

Para esta investigación, además de los datos recabados previamente en San Felipe Tindaco y aquellos que fueron anexados posteriormente en nuevas visitas, tuve la oportunidad de trabajar en otra localidad mixteca del distrito de Tlaxiaco: San Esteban Atlatlahuca. Mi llegada a esta población se dio de manera

afortunada, pues la propuesta original era trabajar en otras dos localidades de Tlaxiaco donde, por causas de fuerza mayor ajenas a mi voluntad, no pude permanecer. Gracias al profesor Sergio Fabián Cruz Sandoval, originario de San Esteban Atatlahuca, quien dio clases de lengua mixteca en la Universidad Nacional Autónoma de México y a quien le debo gran parte de mis –aún incompletos– conocimientos de la lengua, fue posible mi arribo a esta población.

Una vez que llegué a la localidad, de inmediato el señor Zacarías Cruz Sandoval, el padre de Sergio Fabián, comenzó a explicarme algunas cosas que podría encontrar para realizar mi investigación. Primero me llevó al museo comunitario del pueblo, ubicado en un edificio contiguo a la presidencia municipal, en donde pude observar varios objetos entre los que destacaban antiguas herramientas para el trabajo agrícola, botas para la ingesta de pulque elaboradas con estómagos de chivos o borregos, antiquísimos metates, pequeñas esculturas líticas de la antigüedad mixteca y otros bienes materiales.

Unas de las cosas que más llamó mi atención es un mural en donde se retrata el proceso de curación conocido como “levantamiento de espanto”. Con base en la imagen, don Zacarías me explicó, *grosso modo*, en qué consiste el proceso de levantar las almas de los enfermos, así como las causas de la enfermedad y las consecuencias que conlleva para las personas que sufren el espanto. No obstante, don Zacarías me indicó una importante cuestión en torno a los procesos terapéuticos de la localidad: existen diferentes formas de curar, y cada método dependerá de si se trata de una persona común o si se trata de una persona “doble”, que existe en dos cuerpos simultáneos, es decir, un nahual. Con esa afirmación, don Zacarías había aportado uno de los elementos centrales de mi investigación: la condición dual del nahual.

El trabajo de campo en esta localidad mixteca supuso un enorme reto para mí. En primer lugar, trabajar en otro sitio me obligó a erradicar la idea, carente de todo fundamento, de que los relatos sobre nahualismo que había recabado anteriormente tendrían significativas similitudes con las nociones acerca de los nahuales de la gente de San Esteban Atatlahuca. En segundo lugar, el ejercicio de la lengua mixteca -a diferencia de San Felipe Tindaco, donde la mayoría de la población es monolingüe hablante de español- me forzó a comprender de otra manera cómo se entiende la noción de nahual. Además, en esta localidad me enfrentaría a otros conceptos que sólo había conocido mediante la lectura de

fuentes etnográficas: la noción de “animal compañero” (comúnmente conceptualizada como tonalismo) y la interacción entre personas comunes y nahuales a través de la experiencia de los sueños.

En San Esteban Atlatlahuca, las nociones de animal compañero y de nahual tienen una importancia capital para este trabajo, pues ello conlleva a una clara delimitación entre los animales que se vinculan con cada persona –a lo que me referiré como una expresión del tonalismo– y las formas animales o atmosféricas en las que se desdoblán ciertas personas con capacidades superiores, que se conoce como nahualismo. En otras palabras, en esta población se encuentran dos factores: el vínculo entre una persona común y un animal de monte, cuyas existencias son paralelas, pero no co-dependientes (la muerte de uno no conlleva la muerte inmediata del otro), y el vínculo entre personas especiales con animales o fenómenos atmosféricos a partir del cual son capaces de transformar su apariencia y actuar bajo la forma de animales, vientos o rayos, relación en donde el cuerpo humano y el cuerpo no humano convergen en una existencia simultánea y co-dependiente, pues la muerte de uno implica, irremediablemente, la muerte del otro.

De este modo, el tonalismo, en tanto categoría construida desde la antropología, es un complejo muy similar al nahualismo, el cual también es una categoría producto de la reflexión antropológica. En ambos está implícito el vínculo entre una persona y algún animal o una fuerza natural. En el caso del tonalismo, la persona se encuentra ligada con un ser que, a la par de la persona, no posee atributos excepcionales, la acompaña durante su vida y sufre sus desventuras sin someterse a las mismas consecuencias. El nahualismo, por otra parte, es un conjunto de prácticas y saberes reservados a ciertas personas con la capacidad de transformar su cuerpo, de diferentes maneras, a través de su relación con un *alter ego* animal o atmosférico, pues se trata de seres habitantes de otro espacio.

Las cualidades innatas, posteriormente desarrolladas, de la gente nahual de Atlatlahuca son conceptualizadas localmente con el término *jenduu*, “volverse”, “transformarse” o “padecer”. Este término revela la característica del nahualismo como un don que brinda una serie de capacidades a las que no acceden las personas comunes. Por ello he decidido, pese a que el término

*jenduu* no se encuentra en la totalidad de la Mixteca Alta, nombrar a este trabajo “*Jenduu nuu ñuu viko*, el nahual en la tierra de las nubes”.

En este sentido, la hipótesis medular del trabajo sugiere que la definición del nahual entre los pueblos mixtecos parte de los modos de relación que se crean, mantienen y transforman entre nahuales y personas comunes de la localidad. De este modo, la cuestión en torno a las transformaciones físicas del nahual –y su vínculo con entidades extracorpóreas– indica que dicha capacidad no es en sí misma la que define al nahualismo, sino los procesos y consecuencias que este fenómeno produce en el ámbito social a través de las curaciones, las enfermedades, las relaciones de parentesco y la protección hacia las localidades y sus habitantes, entre otras cosas.

Entonces, los objetivos que trazaron el rumbo de la investigación son: 1) identificar las particularidades de las relaciones entre humanos y no humanos que se expresan en términos de tonalismo o nahualismo; 2) localizar y explicar cuáles son las características de la transformación de los nahuales; 3) exponer los modos de relación que se gestan entre personas y nahuales con base en la capacidad de transformación y su injerencia en otros ámbitos de la vida cotidiana.

La comparación de los datos etnográficos recabados en San Felipe Tindaco, y en San Esteban Atlatlahuca, para la presente investigación, proporcionaron la pauta para distinguir, en el caso mixteco, las relaciones humanas alusivas al tonalismo y al nahualismo, pues en San Felipe Tindaco los nahuales son los únicos que se vinculan con otros seres, mientras que en San Esteban Atlatlahuca tanto nahuales como personas comunes detentan un vínculo con otras entidades. En este sentido, los datos etnográficos alusivos al nahualismo tindaquense sentarán las bases para identificar las propiedades que detentan los nahuales en San Esteban Atlatlahuca. Asimismo, en esta investigación incorporo datos etnográficos obtenidos por otros etnógrafos en varios pueblos tlaxiaqueños que complementan la información recabada en los dos poblados ya mencionados. Dichos datos complementarios fueron obtenidos en breves incursiones que realicé en San Pablo Tijaltepec, Tlaxiaco, y a través de la consulta de documentos transcritos de entrevistas que realizaron diferentes etnógrafos en las siguientes localidades: Chalcatongo de Hidalgo, San Agustín Tlacotepec, San Martín Itunyoso, San Miguel el Grande, San Pedro Molinos,

Santiago Nuyoó, Santiago Yosondúa y Santo Domingo Huendío, pertenecientes al distrito de Tlaxiaco.

De manera más general, y como producto de una extensa revisión de diversas fuentes, Roberto Martínez (2011: 110) identificó cuatro modalidades en que se pueden relacionar el tonalismo y el nahualismo: 1) todas las personas tienen nahual, y sólo algunos privilegiados pueden identificar su especie y, si lo hacen, pueden actuar bajo su forma; 2) todos tienen nahual y todos conocen su especie, mas sólo algunos pueden actuar bajo su forma; 3) tan sólo hay algunos sujetos dotados de nahual, todos ellos pueden conocerlo y actuar como él; 4) todos tienen una entidad compañera, todos pueden llegar a conocerla y, de este modo, actuar bajo su forma a través de la interpretación del sueño.

Estas cuatro afirmaciones son el resultado de múltiples investigaciones realizadas en diferentes lugares, por lo cual el mismo Martínez indica que estos fenómenos pueden coexistir en un mismo lugar o, por lo contrario, encontrarse de manera separada. Entonces, a partir de la exploración de la noción de persona entre mixtecos, se deberá definir qué tipo de relación existe entre tonalismo y nahualismo.

El método de trabajo consiste, siguiendo a José Alejos (2012: 8-9), en una perspectiva que reivindica el valor de la investigación etnográfica, rompiendo con el canon descriptivo, e incluir en el análisis mi perspectiva e interpretación de los datos etnográficos. Aunque no se puede romper plenamente con la clasificación, sistematización y la forma, se hace patente el empleo de conceptos teóricos en la etnografía como herramientas de trabajo para el análisis y la interpretación, por lo que se propone el vínculo entre teoría-método-etnografía-análisis.

En otras palabras, el análisis del nahualismo se soporta en dos dimensiones: las ideas y nociones en torno a los nahuales y la teoría generada alrededor del nahualismo. De este modo, lo que se pretende es deconstruir la teoría para enriquecerla a partir de datos propios producto de una investigación de campo a profundidad.

Los resultados de investigación se presentan y discuten a lo largo de tres capítulos. En el capítulo I, correspondiente a los antecedentes históricos, exploro brevemente algunos datos relativos a los pueblos mesoamericanos, desde los olmecas hasta la época colonial, lo cual permite comprender el arraigo del nahualismo entre los pueblos de Mesoamérica. Sin embargo, se debe tener claro

que, en la actualidad, el nahualismo no constituye un complejo de ideas y prácticas que podamos pensar como reminiscencias del pasado prehispánico. Más bien, éstos son los antecedentes de un conjunto de elementos instaurados hace siglos que se han visto transformados por diversos factores.

Aunque sería interesante hablar a profundidad de todas las culturas de Mesoamérica, me limitaré a algunos ejemplos, pues no se pueden abarcar todas y cada una merecería su propio apartado tan sólo para hablar de sus complejos religiosos.

Como bien dice Pitarch (2015: 209), la historia prehispánica muchas veces ha sido una sombra que impide el desarrollo autónomo de la etnografía. Esto se debe, considero, a que muchos etnógrafos buscan reminiscencias del pasado indígena en las actividades y procesos que perciben durante sus estancias en campo, en lugar de situarse en el contexto específico que los rodea, pues pareciera, en ocasiones, que no se toma en cuenta la historia colonial y la introducción de nuevos elementos en el pensamiento y la actividad indígena, además de los factores que la modernidad ha inyectado en los pueblos indígenas a través de procesos como la migración.

Esto genera, como consecuencia, que en muchas ocasiones el etnógrafo elabore guías de campo y problematice en torno a un tema del cual no tiene certezas ni evidencias y, cuando llega a campo, fuerce la obtención de datos relacionados con el pasado prehispánico y evite aquellos que le indican lo contrario (*ibídem*: 210) o, peor aún, genera el abandono de la unidad social de análisis debido a una somera decepción por no haber encontrado un anclaje “puro y directo” con la historia prehispánica.

El ejercicio de registrar en documentos cuestiones referentes a prácticas, creencias y saberes de diferentes pueblos estuvo presente desde la época prehispánica, pues el interés de reflexionar en torno al otro y a la propia cultura no fue un asunto ajeno a las sociedades mesoamericanas. Además, los cronistas e informantes llegados desde Europa con la conquista española, en su afán por comprender y evangelizar al “nuevo mundo”, también recopilaron información de sumo interés sobre la religiosidad de los pueblos mesoamericanos. No obstante, dada la enorme brecha temporal que separa a los antiguos registros de las expresiones de los pueblos contemporáneos, dichas fuentes (prehispánicas y coloniales) son el marco de referencia histórica, la cual no debe ser equiparada

con las manifestaciones actuales; los antecedentes prehispánicos, entonces, dan algunos elementos comparativos que propician una mejor comprensión de la etnografía contemporánea.

Las discusiones en torno a los nahuales, en la historiografía, se han centrado, básicamente, en su origen, por un lado, y, por otro, en la validez del uso del término nahual para determinados complejos culturales. Es necesario separar estos dos ámbitos que, aun estando estrechamente relacionados, el primero compete por excelencia al estudio historiográfico (con apoyo de otras disciplinas como la arqueología), mientras que el segundo es un asunto que involucra tanto el quehacer historiográfico como el etnográfico.

Aunque los orígenes prístinos del nahualismo son de gran interés y se tiene un extenso conocimiento –aunque insuficiente- para brindar hipótesis sobre la génesis de los nahuales en el pensamiento mesoamericano, este trabajo sólo expondrá algunas de las posturas más relevantes de autores como Miguel Covarrubias, Gonzalo Aguirre Beltrán, Jacques Soustelle, Alfredo López Austin, Andrés Fábregas, entre otros, pues el objetivo de esta investigación es la descripción (y posible definición) del concepto de nahual entre mixtecos contemporáneos del distrito de Tlaxiaco. A sabiendas de que el concepto mixteco del nahual contemporáneo es portador de un largo proceso histórico, el cual es tomado en cuenta en el nivel etnográfico, la etnografía del nahual no debe estar supeditada a la historia (Pitarch, 2015: 209), sino que debe guardar con ella una relación de colaboración.

La validez del uso de término nahual es un problema que involucra, como he dicho, la historiografía y la etnografía. A nivel documental, parece haber un acuerdo implícito entre la mayoría de los autores que atribuye a los pueblos de cultura náhuatl el origen y propagación del término *nahualli*.

Se debe tener presente que el término nahual proviene de la voz náhuatl *nahualli* (Sahagún, 2006 [1829], Libro X, Cap. IX: 538), vocablo que gozó de una profusa divulgación en Mesoamérica (y probablemente más allá de sus límites) como consecuencia de la interacción entre los pueblos mesoamericanos a través de la guerra, el comercio, las relaciones de parentesco y, a raíz de la conquista, de la enseñanza de la doctrina cristiana.

No obstante, no es factible reducir la dinámica de la que ha surgido el nahualismo dentro de los límites de Mesoamérica, puesto que ésta recibió

también mucha influencia de los pueblos que se situaban en las fronteras mesoamericanas mediante las incursiones y migraciones que estos grupos realizaron en los dominios de Mesoamérica.

Ya sea como consecuencia de la expansión de la cultura náhuatl (la cual tomó elementos de los pueblos sometidos) en sus diferentes etapas antes de la Conquista, así como de la divulgación de ideas de origen nahua en varios pueblos por la acción evangelizadora durante la Colonia, en la actualidad es posible visualizar un conjunto de nahualismos que comparten varias características de una región a otra, por lo cual en ocasiones es difícil detectar las cualidades específicas de cada uno y la atención, generalmente, se centra primordialmente en la noción de la transfiguración corporal de ciertos individuos con dotes especiales.

Aquello a lo que nosotros, en el mundo académico, llamamos nahualismo, no es sino una aglomeración de muy diversas nociones, ideas y prácticas, algunas de ellas ciertamente de origen mesoamericano, otras engendradas en la Colonia y, muy probablemente con algunos préstamos de otras áreas culturales de América.

Aunque es un tema fascinante, no me ocupé, de manera particular, de cómo se introdujo el concepto de nahual en la Mixteca. Si bien hago algunas menciones a la influencia de los grupos nahuas y los misioneros europeos, el interés central de este trabajo radica en las nociones, conceptualizaciones y reflexiones que los mixtecos generan alrededor del nahual como un elemento que forja y transforma relaciones y las consecuencias que esto tiene en la realidad social mixteca.

El capítulo II ofrece un breve panorama etnográfico de los pueblos ya mencionados en relación con el nahualismo. El conocimiento sobre la procedencia foránea del término nahual no es ajeno a los mixtecos del distrito de Tlaxiaco, por lo menos así se manifiesta en las localidades trabajadas para esta investigación. Casi siempre, cuando mostraba interés sobre temas alusivos al ámbito del nahualismo, la gente hacía breves paréntesis para recordar que se trata de una palabra nahua que los mixtecos utilizan para explicar, de manera general, ciertos rasgos de la personalidad de algunas personas y su relación con algunos tipos de animales o fenómenos atmosféricos. No obstante, los términos

de la lengua mixteca revelan aspectos muy singulares de la noción que se tiene del nahual, que difieren del mismo concepto nahua y de otros pueblos originarios.

El concepto de nahual, entonces, condensa las nociones antiguas con la percepción actual que los mixtecos tienen sobre el mundo que habitan y las relaciones que lo dinamizan. La conceptualización en torno al nahualismo en la Mixteca proviene de narraciones que, posteriormente, fueron asociadas y analizadas con relación al amplio léxico mixteco alusivo al ámbito de lo no humano.

En un principio, se debe destacar que, aun cuando el interés principal se enfoca en una región particular, esto no quiere decir de ninguna manera que se trate de casos aislados. Los mixtecos han tenido relaciones con otros pueblos, y no sólo mesoamericanos, las cuales han propiciado un gran intercambio de ideas. No obstante, a través de la etnografía es posible localizar aspectos del nahualismo entre mixtecos en tres niveles: 1) lo compartido con otros pueblos mesoamericanos, 2) lo compartido entre mixtecos y 3) lo propio de cada localidad.

El hecho de que el interés de este trabajo sea encontrar una definición de nahualismo mixteco no sugiere que se desestimen los aportes realizados por otros autores en la materia, pues son legados de suma importancia. Entonces, lo que se debe hacer es encontrar el puente entre esas etnografías, las teorías expuestas a lo largo de los años por los estudiosos del nahualismo y lo recopilado en la Mixteca para compararlo, pues la existencia de diferencias y semejanzas se debe demostrar a través de la comparación de datos.

El nahual es un concepto que forma parte de la vida de los mixtecos y que ellos entienden con base en sus propios términos. Además, la lengua mixteca es rica en vocablos que indican una rigurosa clasificación de los nahuales, en el caso de las localidades donde ésta aún está presente. Por otro lado, además de la validación que la gente de estos lugares da para el uso del término nahual, cuando la comunicación se genera en lengua española, es imprescindible crear un nexo lógico entre las categorías nativas registradas y las aportaciones generadas por varios especialistas en el tema.

Los casos etnográficos, a los que se suman los aportes de otras etnografías previas en esta región, indican que el mayor uso del español entre mixtecos favorece el uso más cotidiano del término nahual. Por otro lado, en

aquellos lugares donde el mixteco goza de mayor número de hablantes, la palabra nahual aparece durante las pláticas en español, sin embargo, cambia radicalmente el sentido de este concepto cuando las conversaciones son en la lengua nativa. Así, pues, vemos que en mixteco existen numerosos términos que aluden a varios tipos de nahuales que son nombrados según sus cualidades y los tipos de relaciones que establecen, ya sea entre ellos o entre personas que no son nahuales.

La Mixteca, sin embargo, es una extensa región en la cual se puede distinguir una gran diversidad cultural, étnica y lingüística. El nahual ha sido conceptualizado por los mixtecos de diferentes poblados de maneras muy variadas, por lo que no es posible pensar en un sólo tipo de nahualismo mixteco, además de que en esta vasta región habitan otras etnias.

Así pues, el concepto de nahual que existe entre mixtecos que habitan el área del distrito tlaxiaqueño se basa, primordialmente, en un gran complejo oral y de prácticas que involucran varios aspectos de la vida social mixteca, a saber: el matrimonio y las alianzas entre grupos de diferentes lugares, la economía basada en la agricultura y el intercambio de productos variados, la cuestión de género, la preocupación por el abastecimiento de agua, la hegemonía política y la pugna por tierras, entre otras cuestiones.

Ciertamente, el nahualismo es un fenómeno complejo que actualmente puede localizarse en varios pueblos mesoamericanos, los cuales comparten entre sí ciertas nociones, aunque también difieren en algunas cosas.

A guisa de ejemplo podemos mencionar a un tipo de especialista ritual que entre los nahuas del centro de México recibe el nombre de *granicero*, el cual tiene como función procurar buenas lluvias para el cultivo de la tierra, así como alejar el nefasto granizo y las heladas que amenazan la subsistencia del pueblo que depende de su intervención.

Es menester resaltar que los graniceros, descritos por autores como Julio Glockner (1999) y David Lorente (2009), tienen aspectos en común con algunos atributos que se les confiere a los nahuales entre los pueblos nahuas, sin embargo, no pertenecen como tal al ámbito del nahualismo. En el caso mixteco, se habla de ciertos hombres con facultades muy similares a las de los graniceros nahuas (atracción de la lluvia, alejamiento del granizo) quienes, actualmente, reciben el nombre de nahuales.

Esto implica, entonces, que las características y atributos que cada pueblo define para este tipo de individuos no se integran en un mismo campo semántico, pues actividades muy similares tienen sentidos distintos para cada cultura. Por ello, habrá algunos elementos comunes que los pueblos atribuyan por igual a los nahuales, mientras que otros pueden variar según del pueblo que se trate.

La mayor parte de este gran complejo es producto del incesante ejercicio oral que se genera sobre todo a partir de la experiencia, que prevalece en la Mixteca desde hace siglos, pues muestra elementos que han sido registrados particularmente entre mixtecos, junto con aspectos compartidos por varios pueblos mesoamericanos y que datan de diversas temporalidades.

Con la intención de realizar este primer acercamiento al concepto de nahual entre los mixtecos de la zona tlaxiaqueña a través de la tradición oral, se presentarán datos que fueron recogidos en San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, y en Mier y Terán y Guerrero Grande, adscritos al municipio de San Esteban Atatlahuca. La metodología en campo se basó en la observación objetiva y/o participante, según sea el caso, además de extensas conversaciones con la gente de las localidades y entrevistas semi-estructuradas.

Los periodos de trabajo de campo en estas localidades se dividieron de la siguiente manera: el trabajo de campo en San Felipe Tindaco, para esta nueva investigación, consistió en dos estancias en diciembre de 2014 y diciembre de 2015, ambas con una duración aproximada de 15 días. Por otra parte, la recopilación de datos en San Esteban Atatlahuca se dividió en cuatro estancias de trabajo de campo, las cuales se realizaron durante el año 2016 en los meses de enero (20 días), junio-julio (15 días), octubre (una semana) y diciembre (25 días).

En el tercer capítulo exploraré las cuestiones alrededor de cómo se construye la persona mixteca, en primer lugar, y la consolidación de la persona nahual a través de la adquisición de un don y su desarrollo. He optado por emplear ideas provenientes de diferentes teorías, en tanto no se contradicen, para reinterpretarlos a la luz de mis propios hallazgos. Es decir, considero útiles ciertas categorías, pero para poder utilizarlas a plenitud es preciso verter en ellas un contenido etnográfico específico.

Con base en las propuestas de ciertos autores, analizo de qué manera operan los conceptos en el caso etnográfico, para así proponer una definición,

no para que encaje con la etnografía. Esto resalta la importancia que tienen, para efectos de esta tesis, los términos locales que denominan a los diferentes tipos de nahuales, por lo que he recurrido de la manera más apropiada posible a las categorías en lengua mixteca que se utilizan en las localidades estudiadas.

De este modo, en materia de nahualismo nos acercamos a los escritos de Andrés Fábregas (1969), Félix Báez-Jorge (1998), Roberto Martínez (2011), Saúl Millán (*et al.* 2013), Antonella Fagetti (1998), Alfredo López Austin (2013), Daniel Oliveras (2015), entre otros más, quienes estudiaron desde distintos enfoques los componentes del nahualismo en varios pueblos indígenas, junto con una revisión crítica de los datos presentados anteriormente sobre el nahualismo en San Felipe Tindaco (Ochoa, 2014).

Alfonso Villa Rojas (1963) analizó el rol del nahual dentro del control social entre tzeltales. Lo que más destaca de su escrito es la noción del nahual como una entidad extracorpórea que se distancia del *tonal*, dado que el tonal es una entidad poseída por todas las personas de la localidad, en tanto que el nahual únicamente se vincula con aquellos que detentan posiciones de poder. Gonzalo Aguirre Beltrán (1992: 104) apoyó esta idea al indicar que en las sociedades donde coexisten ambas creencias, todos tienen un tonal, pero no todos son (o tienen, según el caso) nahual.

Sobre esta línea, Esther Hermitte (1970) aborda la jerarquización social entre los mayas de Pinola, Chiapas, la cual se establece con base en el número de entidades poseídas por cada individuo y la intencionalidad (positiva o negativa) que imprime en su accionar a través de la capacidad de transfiguración que ejerce el sujeto. El concepto de altura es muy importante en el análisis de Hermitte, pues la jerarquización se consolida a partir de qué tan alto vuela determinado nahual, aspecto que indica una lucha entre las fuerzas terrestres y celestiales según la cosmovisión de ese pueblo maya (Hermitte, 1970: 377-380).

Debido a que en varios pueblos, sobre todo entre los mayas, el nahual es actualmente entendido como una entidad que acompaña al sujeto, a menudo se ha dicho que existe una severa confusión entre los términos *tonal* y *nahual*, sin embargo, Alfredo López Austin (1967: 59-60) y Jacques Galinier (2012: 396) han indicado que esta confusión existe sólo en la lengua española, puesto que los pueblos que mantienen la creencia en los nahuales estipulan que en el tonalismo la persona se encuentra separada físicamente de la entidad extracorpórea con

la que se vincula, mientras que en el nahualismo la persona posee una ligadura más íntima con dicha coesencia, lo que determina sus dotes de transfiguración y control atmosférico, por ejemplo.

Por su parte, William Holland (1961: 169, 172) expone que existe una relación de reciprocidad entre el hombre y las entidades anímicas que éste exterioriza de forma permanente. Estima que, una vez que ciertos individuos se han convertido en nahuales (a través de la adquisición de nuevas entidades) son como dioses de la muerte que pueden atacar a otros individuos físicamente o incluso a otros nahuales en el terreno simbólico. El nahual, entonces, es aquel que se transfigura en otro ser, mientras que en el tonalismo el hombre está separado del animal o fenómeno al que está ligado, unido a él únicamente por un destino común. Conforme a esto, Aguirre Beltrán indica que la idea de un vínculo místico entre un humano y otro ser es un préstamo del tonalismo al nahualismo.

Antonella Fagetti (1998) recogió varios testimonios en los que se basó para analizar las características del nahual, junto con otros seres, como parte del imaginario de los nahuas de Puebla. Entre las características más importantes de los nahuales estudiados por la autora, se encuentran la transfiguración, con sus diversos métodos (vueltas sobre cenizas o desprendimiento de extremidades) y, por otra parte, la facultad de algunos “nahualitos” para gestionar el agua necesaria para los poblados.

Además de todo esto, autores como Félix Báez-Jorge (1998) le atribuyen al nahual características que lo identifican con otros seres del imaginario de los pueblos, como los santos patronos, situación que permite comprender al nahual como protector de determinados pueblos gracias a lo que denomina la nahualización de los santos. Más recientemente, Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (2013) coordinaron una serie bibliográfica cuya temática aborda de manera extensa y variada el nahualismo entre varios pueblos como los pames, los nahuas, los zapotecos, los otomíes, entre otros.

En el ámbito mixteco también se han realizado algunas contribuciones en materia de nahualismo, tales como la de Lucille Kaplan (1956), quien analiza el rol del nahual en relación con el tonal entre los pobladores de las costas oaxaqueñas; y la de Hermenegildo López (2010a), cuya obra explora el

imaginario de Pinotepa Nacional a través del estudio de varios seres sobrenaturales, entre ellos el nahual, en el paisaje ritual de la localidad.

En este punto será de suma importancia tener un conocimiento lo suficientemente amplio sobre la lengua mixteca, pues a través de ella podremos comprender las diferencias entre las nociones que la gente emplea para aludir a estos procesos. Podría ser, por ejemplo, que al hablar español la gente se refiera al nahual como sinónimo del animal compañero, pero quizás en el empleo del mixteco haya una diferenciación que no se expresa en el español, lo cual podría provocar severos cambios en el entendimiento que se logre sobre el proceso de salud-enfermedad en el que está inmiscuido el nahual y otros seres sobrenaturales.

De este modo, también se podrá determinar el rol que el nahual juega dentro de estos procesos, es decir, si es un agente benéfico que procura el bienestar de la localidad, como es el caso de San Felipe Tindaco (Ochoa, 2014), o si, por el contrario, se trata de un ser maligno, como se aprecia en el estudio de Antonella Fagetti en la Sierra Negra de Puebla (2011).

De los atributos intrínsecos del nahual, los más relevantes serían su capacidad de transfiguración en otro ser y, más aún, el control que ejerce sobre el medio que lo rodea, principalmente el agua. Estas dos características se encuentran plasmadas en la tradición oral de las localidades, en la cual se refiere que la actividad de los nahuales afecta directamente rubros tales como la configuración del paisaje, los lugares de asentamiento, la territorialidad, los ciclos agrícolas, el proceso salud-enfermedad y, probablemente, el estatus del que gozan algunos individuos según su cercanía con este fenómeno.

José Alcina (1993: 85,87) definió al nahualismo entre los zapotecos como la capacidad poseída por determinados individuos con dotes especiales que les brinda la posibilidad de transfigurarse en otros seres (animales o fuerzas naturales) con el fin de dañar a la población.

En contraste con esto, Andrés Fábregas (1969: 4-5) menciona que los nahuales no son los únicos individuos o seres sobrenaturales con la cualidad de transfiguración, o metamorfosis, según el caso. Si bien este autor reconoce en el nahualismo la característica de “transformarse en su alma animal”, aclara que existen otros seres que de igual manera pueden desdoblarse en otra forma, aunque no necesariamente en su entidad compañera.

Según la información recopilada por el padre Leopoldo Ballesteros (1992: 47), entre los mixes de la sierra norte de Oaxaca, algunas personas tienen experiencias que no pueden entenderse a partir de su propio yo (sueños, recuerdos, imaginaciones), entonces la creencia en el nahual sirve para explicar las actitudes más profundas en la personalidad de los sujetos.

Báez-Jorge (1998: 199) considera, *grosso modo*, al nahual como un espíritu guardián de tipo comunitario el cual es equiparado con algún santo que cumple una función similar a la suya, es decir, un santo al que se le adjudica el mismo oficio, ya sea con base en el trabajo agrícola, meteorológico.

Por otra parte, López Austin (1967: 62) concibe al nahualismo como una facultad de metamorfosis, es decir, una cualidad poseída por unos cuantos individuos sobrenaturales que les permite cambiar de forma. No obstante, este historiador también cuestiona la hipótesis de que todos los nahuales puedan transformarse en todo tipo de seres, pues la distinción entre buenos y malos, así como su jerarquización entre nobles y plebeyos, parece restringir ciertos aspectos a determinados tipos de nahuales, pues con base en el papel que desempeñen dentro de la localidad y el estatus del que gocen dentro del grupo de nahuales es que se definirán las formas que cada nahual podrá adoptar y los atributos que dicha forma contenga (*ibidem*: 97); postura similar a los casos abordados por Hermitte (1970) y Villa Rojas (1963) en la zona maya.

Para Gonzalo Aguirre Beltrán (1992: 102) el nahualismo podría estar relacionado con lo que él llama “la economía del agua”, ya que puede ayudar a resolver el problema de la alimentación de los pueblos. Asimismo, propone entender al nahual como una fuerza conservadora cuyo propósito es mantener las normas y valores del grupo, en oposición a las autoridades religiosas con el objeto de preservar la estabilidad social (*ibidem*: 101).

Con base en estos valiosos aportes, a los que se sumarán más, es posible comenzar a identificar los elementos presentes entre los nahuales mixtecos. Según la información que obtuve en San Felipe Tindaco, la noción que allí tienen de nahual comparte ciertas características expuestas por los autores mencionados líneas arriba, cuyas referencias nos pueden ayudar en la definición primaria del nahual alto-mixteco, dada la cercanía geográfica y cultural entre Tindaco y los dos poblados donde se llevó a cabo la investigación.

Debido a tales circunstancias, utilizo el método comparativo para encontrar las semejanzas y disimilitudes entre los nahualismos presentes en cada una de las localidades estudiadas. A su vez, pongo especial énfasis en los testimonios orales recopilados durante el trabajo de campo, que contienen información valiosa que devela los componentes que podemos identificar como inherentes al nahualismo mixteco.

Por otra parte, existen dos modos de producción económica que, si bien comienzan a reclamar cierta importancia en la etnografía mesoamericanista y la teoría antropológica, no han recibido la atención necesaria a pesar del potencial etnográfico y analítico que, en términos de nahualismo, poseen: la caza y la utilización de animales domésticos para trabajos del campo.

En la práctica ritual –salvo la curandería- y en el ejercicio de la oralidad a través de los mitos, la alusión a la actividad de los cazadores y la participación de animales domésticos es escasa. Sin embargo, una vez que se exploran las experiencias individuales gestadas a partir de los sueños, podemos ver que la cacería y la inclusión de los animales domésticos son vitales para comprender cómo se crean y se transforman los diferentes tipos de relaciones entre los lugareños a partir de las acciones, benéficas o perniciosas, de los nahuales.

La cuestión de los sueños, aunque es de carácter personal a nivel de la experiencia, se gesta a partir de construcciones sociales que vinculan ciertos procesos personales a un gran conjunto de explicaciones en torno a los nahuales.

Sin duda, los diversos textos teóricos concernientes al nahualismo y otras materias aquí aprovechadas, además de los documentos de tradición oral disponibles en distintos formatos (audio, video, transcripción), tienen una importancia capital, pues a partir de su lectura y análisis es posible formular nuevas reflexiones y preguntas en pos de un desarrollo textual y argumentativo sólido. Sin embargo, existen otros caminos, igualmente útiles y sustantivos, desde los cuales se pueden gestar más ideas.

Una de esas vías alternativas radica en la literatura. Si bien ésta no siempre es un punto de reflexión teórica *per se*, en ocasiones también nos ayuda a revalorar ciertas cuestiones desde otra mirada. Tal es el caso, para efectos de este estudio, de la breve, aunque exquisita, obra de Franz Kafka: “La metamorfosis”, publicada en 1915.

En este relato, Kafka narra la desventura del personaje principal, Gregorio Samsa, quien sufre una transformación radical en su fisionomía al modificarse, involuntaria e inexplicablemente<sup>1</sup>, su apariencia humana por la de un escarabajo.

A raíz de este acontecimiento, Gregorio se da cuenta de cómo se transforma, además de su cuerpo, su propia percepción al respecto, pues con el paso del tiempo comienza a comportarse como un auténtico insecto (se esconde bajo los muebles, le teme a la luz y la presencia humana, trepa muros, come desperdicios), y comienza a “olvidar” gradualmente su propia humanidad.

Por otra parte, Gregorio nota la sustancial transformación de sus relaciones familiares: su padre evita el contacto a toda costa; su madre, aunque aún siente amor por él, experimenta repulsión hacia su ser; su hermana Grete, amorosa y comprensiva al principio, paulatinamente llega al hastío y, como consecuencia, se torna indiferente hacia el acontecer del humano-insecto.

En otras palabras, la figura humana de Gregorio, construida discursivamente por sus allegados, incluía sus atributos personales característicos (responsable, trabajador, solidario) y se trans-figuró hacia una nueva figura: un insecto repugnante, un lastre dependiente de la buena voluntad de los demás. Finalmente, Gregorio, transformado en escarabajo sin remedio, muere.

Una de las posibles explicaciones en torno de la metamorfosis experimentada por Gregorio Samsa se erige en la gran presión emocional sufrida por este personaje al ser el único sostén económico del hogar tras el desempleo de su padre. A partir de esta cuestión, Antonio Fama (1981) confeccionó un modelo explicativo sobre la metamorfosis desde un plano filosófico. En este sentido, Fama concibe el concepto de metamorfosis como el escape de una condición terrenal “angustiosa”, “sufrida”, hacia una experiencia psíquica trascendental.

Dicho argumento me ayudó a reflexionar sobre los cambios de percepción y apariencia alusivos a los nahuales. Por tal motivo, en este espacio propongo una diferencia conceptual entre metamorfosis y transfiguración, asunto ya sugerido durante las primeras sesiones de trabajo por quien dirigió esta investigación.

---

<sup>1</sup> En la obra no se describe el proceso de transformación. Tampoco se detallan las causas de manera explícita.

Con base en la lectura de los infortunios padecidos por Gregorio Samsa en “La metamorfosis”, me di cuenta de la existencia de tres modos relacionales referentes a la transformación del cuerpo de los nahuales, los cuales me servirán para formular la distancia entre metamorfosis y transfiguración:

1. La transformación corporal del sujeto.
2. La percepción del transformado sobre su cuerpo y su nueva movilidad en el mundo circundante.
3. El cambio de percepción de los otros hacia quien sufre la transformación antes, durante y después del proceso.

Una preocupación similar ya ha sido expuesta por Federico Navarrete (2000: 163-164), quien buscó, en el contexto prehispánico, una explicación sobre la diferencia entre la transformación física del cuerpo de los nahuales, en tanto práctica mágica, y los procesos de metonimia y metáfora implementados por aquellos transformados para crear un discurso sobre la transformación en aras de cuestionar, restablecer, o legitimar el poder de ciertos sujetos con base en su capacidad de conversión en animales o fuerzas naturales.

Como parte de la diferenciación conceptual remitida líneas arriba, me referiré a la metamorfosis como un proceso de transformación temporal en donde no se aprecia la dicotomía cuerpo-mente como entidades separadas del sujeto, pues, con base en los datos etnográficos recabados, la metamorfosis incluye, además del cuerpo físico, las experiencias oníricas cuyas consecuencias, adversas o benéficas, se hacen patentes en el cuerpo del soñante. En este sentido, la metamorfosis destaca en el primer modo relacional evocado, es decir, la transformación del cuerpo, en el plano físico y/u onírico.

Sin embargo, considero necesario crear un puente lógico entre la noción de metamorfosis en la biología, ciencia de donde proviene dicho concepto, y la noción de metamorfosis en la etnografía y la teoría del nahualismo, específicamente en el caso mixteco.

En biología, la metamorfosis forma parte del ciclo de vida de algunos organismos (insectos, gusanos, anfibios) y se desarrolla a través de diferentes etapas: huevo, larva, pupa y adulto. Asimismo, la metamorfosis advertida en dichos organismos nunca es regresiva: una oruga, después de envolverse en su crisálida y salir de ella como mariposa, nunca más volverá a ser oruga.

No obstante, en el caso de los nahuales, aquel poseedor de la facultad de transformarse voluntariamente en coyote, en serpiente o en rayo, igualmente tiene la capacidad de volver a su forma humana. Por otra parte, existen algunas excepciones en las que algunas personas (no nahuales) sufren un cambio corporal irreversible e involuntario por acción de un nahual pues, como se verá, en el nahualismo mixteco los nahuales no son los únicos que sufren alteraciones corporales, aunque sí son los únicos capaces de modificar su aspecto a voluntad y retornar a él.

Esta cuestión de la voluntad y la reintegración de la forma original evidencia la importancia de comprender el concepto de metamorfosis en la biología, primero, para tener la posibilidad de tomarlo prestado en pos de la reflexión antropológica, sin alterar su significado arbitrariamente y, a su vez, para brindarle los elementos necesarios para analizar la transformación del cuerpo de los nahuales.

La transfiguración es un proceso discursivo en el que se construye una figura previa la cual, al pasar por la metamorfosis, adquiere nuevos elementos modificadores de la percepción, tanto del transformado como de aquellos que lo miran.

Como apoyo para esta cuestión, consideré elementos del análisis del discurso, la semiótica y la figuratividad. Por otra parte, en esta investigación han sido utilizadas reflexiones alusivas al perspectivismo amazónico de Eduardo Viveiros de Castro (2004). No obstante, al mencionar al perspectivismo amazónico, en el contexto actual de la discusión antropológica, debo recalcar que no me adscribo al él, aunque tampoco soy un detractor de la corriente. Por lo contrario, considero plausible recurrir a conceptos y herramientas provenientes del perspectivismo, particularmente el amazónico, en el análisis de las relaciones entre nahuales y gente común de la Mixteca. Por supuesto, el préstamo de conceptos debe realizarse con precaución, para nutrir el trabajo con sus buenas propuestas sin “contaminar” el análisis ni condicionar los datos etnográficos propios.

Dos cuestiones me han orillado a no declararme perspectivista: en primer lugar, las reflexiones sobre la antropología amazónica no deben empañar los estudios mesoamericanos. Las explicaciones de los complejos culturales amazónicos no encuentran una traducción literal en Mesoamérica, ni viceversa.

Un ejemplo de cómo tomar en cuenta al perspectivismo, sin ver la Amazonía en Mesoamérica, radica en la etimología del término *nahualli* y su noción de “vestimenta” o “disfraz”, pues es diferente hablar de alguien disfrazado de animal, como sucede en ocasiones con el nahualismo mesoamericano, y hablar de vestimentas no humanas de los animales que esconden una humanidad interna y sus respectivas intencionalidades y subjetividades, como acontece en algunos sitios de Sudamérica.

Por supuesto, existen relatos mesoamericanos, como el *Popol Vuh*, que mencionan la existencia de animales como testimonio de una humanidad antigua que perdió sus privilegios por diversas razones, es decir, humanos prístinos transformados en animales. No obstante, esta transformación zoomórfica sufrida por los antiguos humanos es parcialmente distinta a la cuestión del nahualismo, pues los mismos relatos incluyen a otros seres, llamados nahuales en muchas ocasiones, cuya transformación está determinada por otros factores, además de ser voluntaria y regresiva.

En segundo lugar, no concuerdo con la idea de considerar válida toda perspectiva por el simple hecho de ser enunciada. La validez de cada perspectiva se da en diversos grados y en función de su sometimiento a la reflexividad por cada uno de los sujetos creadores de perspectiva. Dicha reflexividad genera un consenso a partir del cual se conforma una teoría nativa sobre el nahualismo.

En suma, esta investigación intentará penetrar, mediante la etnografía, en los aspectos más importantes relacionados con el acontecer de los nahuales mixtecos desde los parámetros nativos para, posteriormente, generar un primer esbozo teórico que permita construir un camino hacia una definición, entre las muchas que ya existen, sobre el nahualismo alto mixteco y sus procesos.

## Capítulo I. El nahualismo en la historiografía

Evocados de manera constante, los nahuales han gozado de un profuso interés entre historiadores y antropólogos, además de otros especialistas decantados hacia los estudios mesoamericanos. Desde la exploración historiográfica, a la par de las incursiones etnográficas en diferentes poblaciones, continuamente se construye un extenso conjunto teórico-conceptual relativo al nahualismo, sus antecedentes históricos y sus variaciones espacio-temporales.

Algunos investigadores han analizado el tema de manera extensa y profunda, a partir de enfoques generales o específicos. Por lo contrario, otros estudiosos le otorgaron un papel secundario en relación con distintos tópicos de su interés principal: prácticas religiosas, ritualidad, sistemas de cargos, actividades económicas, tradición oral, la salud y la enfermedad, entre otras cuestiones.

Con base en los textos -podría decirse, clásicos- frecuentemente surgen nuevas interrogantes entre los versados contemporáneos de la materia, quienes, desde sus respectivos dominios, ensanchan el acervo nahualístico con novedosas e invaluable piezas de conocimiento. El estado de la cuestión en los estudios sobre el nahualismo, pese a su formidable amplitud, es un vasto terreno con muchos senderos aún por explorar y descubrir.

En el ámbito histórico, concretamente, muchas problemáticas relacionadas con los orígenes del nahualismo aún requieren ser discutidas y analizadas. En primer lugar, las abundantes redefiniciones y delimitaciones de Mesoamérica generan un severo impacto sobre los posicionamientos teóricos alrededor del nahualismo en tanto conjunto de prácticas y creencias pertenecientes a un área cultural específica.

Mesoamérica, en su dimensión espacial y cultural, es un vasto territorio comprendido desde el límite norte de México, marcado por el río Pánuco, hasta los confines occidentales de Nicaragua y Costa Rica (Kirchhoff, 1960: 6), donde coexistieron numerosos pueblos con rasgos comunes como el juego de pelota, la dieta sustentada en la producción y consumo de maíz y frijol, una elaborada religiosidad, entre otras cosas. Estos pueblos, a su vez, se relacionaban entre sí a través del comercio de larga distancia, los lazos de parentesco entre las élites, los conflictos bélicos, lugares de culto comunes, entre otros aspectos.

Además, los avances de la arqueología revelan estrechos nexos entre las poblaciones de Mesoamérica y aquellas situadas fuera de los umbrales mesoamericanos, nexos testimoniados por patrones arquitectónicos y de asentamiento, rutas y corredores de intercambio económico y elementos religiosos.

Sin duda, el interés de este trabajo radica en Mesoamérica, considerada por muchos como semillero y único contenedor del fenómeno nahualístico. No obstante, es importante tomar en consideración a los pueblos vecinos de Mesoamérica, por lo menos los del hemisferio norte. Así lo demandan los recientes avances de la arqueología, la historia y la etnografía, dado que se han encontrado testimonios sobre nahuales al norte de Mesoamérica, ya sea por la movilidad de las fronteras rígidamente establecidas, como por la riqueza compartida entre estas dos zonas.

Las fuentes disponibles para el estudio de las creencias mesoamericanas, tanto primarias como secundarias, presentan distintos problemas interpretativos. Algunas traducciones contemporáneas de materiales y testimonios prehispánicos, en algunos casos también coloniales, hacen mención de seres llamados nahuales. Sin embargo, dichas interpretaciones tienen como base un criterio forjado en una tradición muy distinta, por lo cual resulta complicado, si no imposible, considerar siempre como nahuales a aquellos seres representados en relación con lo divino, la fauna u otros elementos.

Tal cuestionamiento ya ha sido abordado por Matteo y Rodríguez (2009: 19), quienes cuestionan, e incluso niegan en algunos casos, la suposición generalizada sobre la evocación del animal compañero o *alter ego* en las representaciones plásticas como única explicación viable de la presencia animal o meteorológica en el arte prehispánico.

En esta breve reflexión no trato en profundidad el origen del nahualismo ni, mucho menos, pretendo esclarecer problemáticas aún discutidas y trabajadas por especialistas cuyos esfuerzos están cimentados en el dominio de mejores y más variadas herramientas teórico-metodológicas para el análisis de fuentes históricas y arqueológicas. No obstante, considero de suma importancia resaltar algunas de las cuestiones más sobresalientes y mi postura frente a ellas para, de este modo, visualizar en qué medida se relacionan con el nahualismo.

## 1.1 Sobre los posibles orígenes del nahualismo en Mesoamérica

La sed de conocimiento en relación con los orígenes del nahualismo en Mesoamérica ha suscitado largas discusiones entre los especialistas del tema durante varios años; el estado de la cuestión, estimo, se encuentra lejos de llegar a un consenso capaz de satisfacer el anhelo de todos los estudiosos de la materia. En el seno de esta disparidad de opiniones, es posible vislumbrar diversas posturas al respecto, desde los partidarios de buscar las raíces del fenómeno en los complejos religiosos de los pueblos primigenios, hasta quienes defienden la idea de un inicio temporal-espacial concreto con personajes específicos.

Las representaciones pictóricas y escultóricas legadas por las culturas de Mesoamérica son testimonios parciales, siempre sujetos a la interpretación del investigador, sobre las variadas percepciones del mundo y la interacción de quienes lo habitan, entre los que se cuentan: seres proteicos<sup>2</sup>, animales con características antropomorfas, humanos con rasgos zoomorfos, entre otros.

Las creencias en torno a la relación entre humanos y demás seres, de las cuales se desprende una parte de la noción actual de nahual, posiblemente provienen de una matriz común y, con el tiempo, se enriquecieron a lo largo y ancho de Mesoamérica.

Aquello denominado como nahualismo ciertamente contiene algunos rasgos de las antiguas religiones mesoamericanas sobrevivientes, en diferentes proporciones, del colapso de los antiguos sistemas (Krickeberg, 2014: 127). Sin embargo, eso no implica, de ningún modo, que el nahualismo constituya en sí una forma de religión antigua ni reminiscencias puras del pensamiento mesoamericano precolombino: la sobrevivencia de antiguas prácticas y creencias conlleva siempre la transformación de sus elementos y la anexión de nuevos componentes, además de la reorientación de su sentido y significado.

Generalmente, el nahualismo es concebido como un rasgo característico de los pueblos de Mesoamérica y es definido como una facultad de transfiguración ejercida por algunos especialistas con base en una relación

---

<sup>2</sup> Adjetivo derivado de Proteo, ser semi-divino de la mitología griega, hijo de Poseidón, quien poseía el don de la profecía y la modificación voluntaria de su forma física en animales diversos, ésta última con el fin de evitar ser capturado (Julien, 1997: 326).

especial con una entidad animal o atmosférica, generalmente llamada *alter ego* o coesencia.

Esta relación especial se refleja en el ámbito de los sueños, la vida y la muerte con base en la creencia en la existencia de un vínculo entre la persona y su contraparte no humana cuyos actos, comportamientos y daños sufridos por uno tienen consecuencias para el otro (*infra*). En algunos casos, los sueños son la única evidencia de la actuación de las coesencias, cuyos ataques infligidos durante la experiencia onírica explican las enfermedades que aquejan a la víctima (Matteo y Rodríguez, 2009: 17).

### 1.1.1 Relaciones humano-animal

Uno de los aspectos más prominentes y localizables en la mayor parte de los testimonios sobre nahualismo evidencia el vínculo humano-animal. Las creencias alusivas a algunos animales y sus respectivas propiedades son sólo una de las múltiples vertientes del origen de las ideas en torno a los nahuales. Quizá la antropomorfización de los animales y/o la adjudicación de rasgos zoomorfos en las representaciones del cuerpo humano sean algunas de las características más antiguas, no exclusivas de Mesoamérica, enriquecidas a través del tiempo y el espacio para dar lugar a complejos como el nahualismo.

En este sentido, se evidencia la gran importancia del papel de una etología mesoamericana, si se le puede llamar así. La observación del comportamiento animal, en tanto práctica y conocimiento empírico colectivo plasmado en las representaciones materiales alusivas a los animales, revela muchos datos de interés para el estudio del nahualismo en su aspecto vinculante humano-animal, así como el trato humano hacia los animales y el papel de los animales en las relaciones humanas, tal como se explica en el relato quiché del *Popol Vuh* donde éstos fueron sometidos por los humanos debido a su “mal” comportamiento” (Mercado, 2004: 5, 8).

A través de la observación del comportamiento animal efectuada por las antiguas culturas mesoamericanas, así como por los actuales pueblos indígenas, se muestra un espectro de características que comparten los nahuales contemporáneos como: hábitos (diurnos, crepusculares o nocturnos), ciclo de vida y cambios fisiológicos, formas de vida colectivas o de aislamiento, alimentación y hábitat, entre otras cosas, pues, como indican Stephen Castillo y

Lizbet Berrocal (2013: 18), observar la naturaleza refuerza la simbolización y significación de lo percibido en el entorno, lo cual se incorpora al ámbito de las acciones humanas.

La evidencia arqueológica en torno a la relación humano-animal sugiere la presencia animal en el ámbito cotidiano (cacería, domesticación, consumo) y en la vida religiosa, en tanto símbolos, signos calendáricos o indumentaria fabricada con pieles y plumas (Mercado, 2004: 5, 10), pues los animales, junto con la flora, son partícipes de procesos como la vida, la muerte, la relación con lo divino y la creación, el tiempo, las relaciones humanas, el arte y las divisiones del mundo (Ramos, 2004: 15). No obstante, se debe recalcar la diferencia entre un signo calendárico con forma animal que se asocia con el nacimiento de un humano, por un lado, y la vinculación de una persona con una forma zoológica (o atmosférica) con base en sus cualidades y atributos personales.

Alfredo López Austin (2004), hizo hincapié en dos conceptos fundamentales para entender la noción de persona y la relación humano-animal entre los pueblos indígenas: tonalismo y nahualismo. Si se concede razón a la afirmación que indica la difusión de los términos a manos de los evangelizadores hacia otros lugares de Mesoamérica, como Oaxaca, Chiapas o Guerrero, es preciso señalar las particularidades de ambas concepciones para, de este modo, dilucidar de qué manera cada pueblo ha resignificado, desde parámetros culturales propios, la noción de tonal y nahual en la actualidad. Con esto no quiero decir, de ninguna manera, que la etnografía de los pueblos indígenas contemporáneos esté indisolublemente determinada por la historia prehispánica sino, por lo contrario, indicar la continuidad gozada por estas creencias y las transformaciones que han sufrido con el tiempo.

Inicialmente, López Austin (2004: 225) define al tonal (del náhuatl *tonalli*) como aquella fuerza, con forma de aliento, que proporcionaba a la persona vigor, calor y valor, elementos necesarios para el desarrollo vital y social. La ausencia de tonal, indica el autor, podía provocar graves enfermedades, las cuales podían llevar a la muerte de la persona. El tonal, asimismo, se encontraba presente también en deidades, animales y plantas.

Los daños sufridos por el *tonalli* podían acaecer desde el interior o en el exterior de la persona. En el interior, el *tonalli* podía debilitarse a partir del desequilibrio de las demás entidades anímicas, así como las “acciones torpes” y

transgresiones de las normas sociales. Debido a un mal comportamiento de la persona, las deidades lograban castigarla y debilitar su *tonalli*. Asimismo, los “hechiceros” eran capaces de dañar una parte del *tonalli* a través de los cabellos de alguna persona o, por otra parte, la persona podía sufrir la intrusión de “seres con voluntad” dispuestos a atacar su fuerza vital. Actualmente, como pensaban los antiguos nahuas, se cree que el *tonalli* puede desprenderse del cuerpo a través de sustos accidentales o provocados (*ibidem*: 247).

López Austin indica que el término *nahualli* se utilizaba para nombrar tanto a la persona con la capacidad de transformarse como a las formas que ésta tomaba (*ibidem*: 419). Aunque el autor estima que toda persona tenía la capacidad de “liberar” a su *tonalli* -durante el sueño, la embriaguez, el estado extático o el acto sexual- sólo algunos podían exteriorizar el *ihíyotl* o *nahualli* para adquirir otras formas (*ibidem*: 427).

En otras palabras, la relación entre el ser humano y su *tonalli* podía establecerse con prácticas rituales “simples”, mientras que en el caso del nahualismo era indispensable conjuntar varios factores como la predestinación, la penitencia, adquisición de conocimientos rituales, entre otras cuestiones (*ibidem*: 430-431).

La transformación de los seres, indica López Austin (2011: 35), se daba gracias a la división de las esencias (lo pesado y lo ligero), pues algunas personas tenían la capacidad de externar su *ihíyotl*, el cual se entiende, según el autor, como un “complejo mutable”, para invadir otros cuerpos. El desprendimiento del *ihíyotl* de un cuerpo para introducirse en otro provocaba que la transformación de los seres fuera interna y externa, puesto que “afecta la totalidad de la materia: la parte pesada y la parte ligera [...]”, es decir, el cuerpo de quien se desprendía de su materia sutil, el *ihíyotl* mismo, y el cuerpo del ser recipiente.

En relación con el desprendimiento del *ihíyotl* o *nahualli*, López Austin (2004: 428) indica la existencia de un ritual en el que el cuerpo de quien se transformaba debía girar repetidas veces sobre cenizas, lo que el autor interpreta como alusivo al término *moyóhua* o *moyáhual*, “darse vueltas”, característica del nahualismo. Este ritual, además, podría estar fundamentado en el giro que los astros realizaban para entrar y salir del inframundo hacia el firmamento.

### 1.1.1.1 El jaguar y la tierra

Uno de los posibles orígenes de las creencias predecesoras del nahualismo, más no el único, podría relacionarse con las representaciones del jaguar entre los denominados olmecas, a partir de las cuales se derivaron varios elementos del acervo ritual y religioso de otros pueblos que coexistieron en un vasto territorio y desarrollaron complejas relaciones entre sí previo a la conquista europea (Covarrubias, 1980: 10).

Es factible que los olmecas se consideraran a sí mismos como descendientes del jaguar, hipótesis resultante de la incorporación de partes corporales del jaguar en sus representaciones antropomórficas (Mercado, 2004: 6). A partir de esto, indica Jacques Soustelle (2012: 160-161), posiblemente existió una “deidad jaguar”, con rasgos relativamente humanos y oscilantes entre lo masculino, lo femenino y lo infantil, deidad relacionada directamente con lo telúrico y lo vegetativo. Soustelle, a diferencia de otros investigadores, no considera la existencia de un lazo entre esta deidad jaguar y la lluvia, salvo en el caso femenino por ser representante de la fertilidad (*ibidem*: 158).

A decir de Carmen Valverde (2012: 288), al jaguar, debido a sus características físicas y sus hábitos nocturnos-crepusculares observados por los diversos grupos mesoamericanos, le correspondía el inframundo, de aspecto femenino, junto con la oscuridad y la noche. Nigel Davies (2004: 44) ha hecho notar la mayor prominencia de rasgos humanos en varias esculturas en piedra alusivas al jaguar, junto con otras que priorizan las características del felino sobre el cuerpo humano.

En Monte Albán, por ejemplo, algunas representaciones escultóricas del jaguar son de tipo realista, muchas otras figuran a un jaguar humanizado o simulan humanos disfrazados del felino a través de trajes o máscaras (González, 2004: 12), aspectos relacionados con la vestimenta de varios especialistas mesoamericanos en tanto representación mundana de alguna deidad (Aguirre, 1992: 97-98), práctica instaurada, a consideración de Soustelle (2012: 161), desde los tiempos olmecas.

Esto indica, según señala Davies (2004: 44-45), la posición del jaguar como un ser venerado y, a la vez, depredado por la acción humana para la confección de los atuendos utilizados por los especialistas y guerreros mesoamericanos (Trejo, 2000: 227); además de que la piel del jaguar se

consideró el perfecto disfraz de “brujos” y “hechiceros” (Rossell, 2003: 8), personajes asociados, si no confundidos, con los nahuales.

El jaguar, además de sus atribuciones terrestres y nocturnas, formaba parte de las concepciones en torno a los gobernantes, cuestión aún observable en la etnografía contemporánea entre grupos de filiación maya. Debido a su vínculo con el inframundo, el jaguar, en su advocación de bebé jaguar, indica la renovación y el mantenimiento de los gobernantes (Valverde, 2012: 301).



Imagen 1. Figurilla antropomorfa con rasgos felinos, Museo de Xalapa, Veracruz.

Imagen tomada del acervo digital del Museo de Xalapa, Veracruz, disponible en <https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=35&Ubicacion=1>



Imagen 2. Cabeza con rasgos felinos, Museo de Xalapa, Veracruz. Imagen tomada del acervo digital del Museo de Xalapa, Veracruz, disponible en <https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=36&Ubicacion=1>



Imagen 3. Jaguar sedente, Museo de Xalapa, Veracruz. Imagen tomada del acervo digital del Museo de Xalapa, Veracruz, disponible en <https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=32&Ubicacion=1>

La participación del jaguar en el ámbito ritual-agrícola hace pensar a algunos especialistas en una correspondencia entre la figura del jaguar y las deidades de la lluvia mesoamericanas, estas últimas posiblemente vinculadas a la figura de la serpiente (*infra*).

Por el contrario, Soustelle (2012: 156) descarta las hipótesis sobre la paulatina transformación de la máscara de jaguar olmeca en el rostro de las deidades de la lluvia pues, según la visión de este autor, el rostro de dichas deidades se asocia directamente con lo ofídico, concretamente con la serpiente y sus cualidades acuáticas, además de que la necesidad de propiciar la lluvia era un menester de los pueblos del Altiplano Central dado su clima semidesértico, a diferencia de los más antiguos agricultores de la región oriental de Mesoamérica, quienes gozaban de un clima más favorable.

Aunque no concuerdo con el criterio funcionalista ni con el determinismo geográfico-climático utilizados por Soustelle, me inclino a favor de la aseveración de no considerar a la deidad jaguar, si se le puede llamar así, como deidad acuática ni como antecesora de las posteriores deidades de la lluvia, sino como una entre los muchos predecesores de las creencias en torno del vínculo humano-animal.

Para Soustelle (2012: 155), asimismo, es probable que el jaguar haya sido considerado como la forma animal o semi-animal de una deidad, lo que en “azteca” remite al *nahualli* (disfraz), creencia que, según él, ha sobrevivido en el nahualismo de los pueblos indígenas contemporáneos. Si bien es cierto que el nahualismo tiene como base gran parte de estas antiguas creencias, junto con otras muchas, se debe tener cuidado al afirmar una analogía entre una posible forma animal de una deidad tan antigua y la noción actual de nahual pues, al menos por el momento, carece de un sustento plausible.

#### 1.1.1.2 La serpiente y los símbolos acuáticos

La diversidad de serpientes que habitan el territorio mesoamericano (acuáticas, constrictoras o venenosas) fue plasmada en diferentes expresiones artísticas de la plástica mesoamericana, ya sea en murales, códices o esculturas, donde estos ofidios desempeñaron un importante papel en las relaciones simbólicas entre los humanos y la naturaleza.



Imagen 4. Serpiente olmeca, Museo de Xalapa, Veracruz. Imagen tomada del acervo digital del Museo de Xalapa, Veracruz, disponible en <https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=168>

En relación con las características nocturnas y terrestres del jaguar, en tanto protector de la tierra y la cosecha, Román Piña Chan (2012: 12) indica la asociación de la serpiente con la actividad atmosférica productora de los rayos y la lluvia o, por lo contrario, su ausencia y consecuencias adversas en forma de sequía y hambruna.

Con base en los aportes de Eduard Seler (2008: 267) y Cecilia Rossell (2003: 19), es posible afirmar que la serpiente poseía características extraordinarias y divinas; su forma corporal y movimientos la asociaron con las ondulaciones del agua, el viento, las nubes y los rayos. En correspondencia con esto, Fernando Ortiz (2005: 181) considera a la serpiente una alegoría mitomórfica del viento, acompañada siempre de “emblemismos meteóricos”.

Soustelle (2012: 160) creyó posible la existencia de una “deidad serpiente” (no confundir con la serpiente emplumada). La cuestión alrededor de las serpientes reviste una gran importancia para comprender su aparición en el ámbito del nahualismo, pues en la actualidad muchos pueblos las asocian con algunas características de los nahuales (Báez-Jorge, 1989: 113-114).

Con base en esto, Piña Chan (2012: 18) sugiere un proceso de antropomorfización de la serpiente en el que se fraguó la creencia en el hombre serpiente como símbolo del descenso de la lluvia. Esto facilita entender la existencia de especialistas mesoamericanos dedicados a la propiciación de lluvias y el alejamiento de sequías y granizadas, algunos de los cuales se denominan nahuales.

Por otra parte, Sahagún (2006 [1829], Libro XI, Cap. IV: 628-629) menciona una enorme culebra, con un aspecto atemorizante, que habitaba en cuevas y manantiales donde se alimentaba de peces e, inclusive, de humanos. Este punto ilustra muy bien la observación del comportamiento de la serpiente pues, además de su forma y movimientos que inspiraron motivos artísticos y religiosos, su manera de cazar y alimentarse, junto con su hábitat específico desde donde asechaba a sus víctimas, permitieron la formulación de una narrativa alusiva a una serpiente peligrosa y antropófaga.

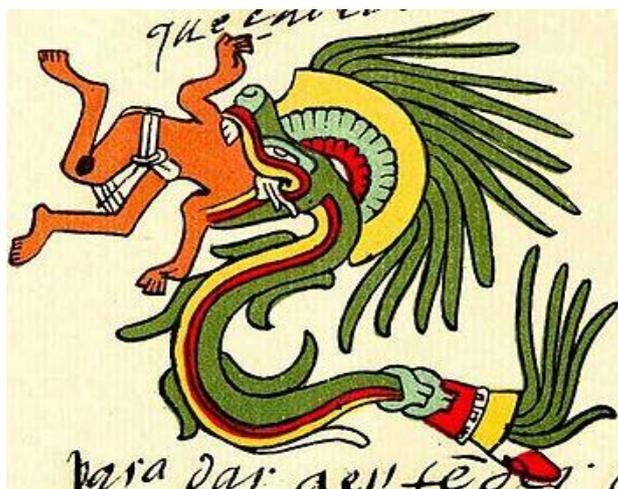


Imagen 5. Quetzalcóatl con forma de serpiente devorando a una persona, *Códice Telleriano-Remensis*, lámina 18

En la actualidad se pueden encontrar testimonios alusivos a serpientes devoradoras de humanos, asociadas algunas veces con nahuales y al ámbito ritual. Entre los mayas, por ejemplo, la boca de estos animales constituía una puerta entre los planos del mundo, pues las serpientes, especialmente las boas, eran consideradas “maestras de iniciación” que tragaban a quienes eran sometidos a un rito iniciático (Romero, 2013. 82).

### 1.1.1.3 Los caninos de la noche y los difuntos

Entre los cánidos mesoamericanos el más relacionado con la noción actual de nahual es el coyote. Seler (2008: 63-64) indica la concepción del coyote como un animal ladrón y una fiera emparentada con el jaguar, poseedora de un desarrollado apetito sexual. Al igual que en el caso del jaguar, algunos guerreros sobresalientes se ataviaban con partes del coyote en danzas y batallas (*ibidem*, 64), pues lo consideraban un animal cauteloso que podía transferir sus cualidades a los guerreros, quienes -al vestir su piel- lograrían atrapar a muchos cautivos (Rossell, 2003: 11).

El comportamiento del coyote fue registrado en documentos mesoamericanos donde se le aprecia como un animal nocturno, salvaje y agresivo, cuya morada eran las rocas y las cuevas. Debido a la facilidad con la que se reproduce, lo relacionaron con un principio masculino de creación y fecundidad. Asimismo, figuraba como el personaje protector de la gente común, pues éste protegía las milpas y evitaba la entrada de ladrones a las localidades (*ibidem*).



Imagen 6. Coyote, *Códice Borgia*, lámina 10

Por otra parte, en circunstancias totalmente distintas, se hallaba el perro. Este animal, junto con el guajolote, era de los pocos animales domésticos en Mesoamérica, criado con fines alimenticios y rituales. Según Seler (2008: 41), en algunos pueblos mesoamericanos se consideró al perro como “el animal con los dientes filosos” y se vinculaba con el fuego y el relámpago. Dicho relámpago, a diferencia del caso de la serpiente y la lluvia, era pensado como el elemento que abría el camino al inframundo, por lo que sólo un perro podía ayudar a los

difuntos a llegar a dicho punto, razón por la cual se colocaban perros en las tumbas (*ibidem*).

La cuestión más destacada del perro en relación con el vínculo humano-animal radica en su facultad de ser acompañante de las almas de los difuntos (de la Garza, 1997: 118), caso similar al de la mariposa, pues eso refuerza la idea del animal compañero en el otro mundo. Sin embargo, dicha relación de compañía no revela, en sí misma, un antecedente directo del nahualismo.

Por lo contrario, el perro, como animal mitológico asociado a *Xólotl* (*ibidem*: 42), provee una mejor explicación debido a las facultades de dicha deidad para modificar su aspecto físico a voluntad en varias formas animales, entre las que se cuenta el perro. En otras palabras, es factible la presencia del perro en la amplia gama de formas animales adquiridas por los nahuales desde antes de la conquista. No obstante, los perros originarios del continente americano manifestaban una extraordinaria mansedumbre, a diferencia de los perros importados por los europeos, los cuales imprimieron un aspecto feroz y agresivo a la transformación del nahual en perro.



Imagen 7. Xólotl, *Códice Fejérváry-Mayer*, lámina 43

#### 1.1.1.4 Entre el cielo y el inframundo: las aves

De manera similar a las serpientes, existe una enorme diversidad de especies de aves en Mesoamérica, registradas en varias representaciones plásticas y narraciones orales. De la gran cantidad de aves en el pensamiento

mesoamericano, sólo abordaré tres, que considero las más importantes: el águila, el zopilote y el tecolote.

El águila, en principio, se asociaba directamente con el sol debido a las grandes alturas alcanzadas durante su vuelo (Limón y Battcock, 2012: 131). El mito de fundación de la capital tenochca marca su relevancia, dado que un águila señaló el punto donde había de fundarse la ciudad, al posarse en el nopal. Algunos investigadores la consideran, junto con el colibrí, como *alter ego* o nahual de la deidad tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli (*ibidem*, 134-135).



Imagen 8. Ave solar, *Códice Laud*, lámina 1

De acuerdo con lo registrado por Sahagún (citado por Limón y Battcock, 2012: 143), los varones nacidos bajo el signo calendárico del águila serían valientes, esforzados y atrevidos, pero también desvergonzados, presuntuosos, soberbios, mientras que las mujeres nacidas bajo este signo se caracterizaban por ser deshonestas.

El zopilote, ave rapaz de negro plumaje, se alimenta básicamente de cadáveres. Al ser un animal carroñero, desempeña una labor “purificadora”, pues consume la carne putrefacta en la tierra (*ibidem*: 164).

Asimismo, el zopilote se relaciona con lo caliente y la sequía. A su vez, algunos pueblos lo relacionan con mujeres “lascivas”, quienes seducen a los hombres en la soledad del campo para provocarles estados de locura (*ibidem*).

Aun cuando el zopilote se relaciona con lo celeste, por su calidad de ave voladora, su alimentación a base de carroña lo vincula al inframundo (*ibidem*: 165). Por otra parte, el consumo del zopilote divide la opinión popular: algunos

aseguran que la ingesta de su carne produce locura, mientras otros le atribuyen poderes curativos contra trastornos mentales (*ibidem*: 169).

El tecolote, de costumbres nocturnas y, por ello, asociado con la noche, poseía la capacidad de ver en la oscuridad gracias a sus grandes ojos redondos y, además, podía apreciar lo oculto. Su canto pronosticaba el futuro, casi siempre funesto (Rossell, 2003: 116).

Asimismo, era uno de los animales más estrechamente vinculados con “hechiceros” y “nigrománticos” llamados hombres-búho (*infra*), cuyas actividades consistían en encantar a la gente durante las noches. Además, en tanto animal facultado para recorrer las tres oscuridades (cielo nocturno, tierra de noche e inframundo), es visto como mensajero de los señores del inframundo y sus nefastos presagios (*ibidem*).



Imagen 9. Tecolote sobre una serpiente frente a Mictlantecuhtli, *Códice Borgia*, lámina 50

Esta cualidad de ser mensajero de los dioses, en la que participan también el águila y el zopilote, sugiere, para algunos investigadores, la imagen de estas aves como “nahuales” o manifestaciones usadas por las deidades para transmitir sus designios (Limón y Battcock, 2012: 175).

#### 1.1.1.5 El ajolote y la noción de metamorfosis

Mesoamérica alberga, pese a las agresivas condiciones ambientales de la actualidad, un buen número de anfibios entre los que se cuentan, básicamente, ranas, sapos y salamandras. Varias especies de ranas y sapos inspiraron topónimos y nombres propios humanos (Seler, 2008: 281-283).

El ajolote (*ambystoma mexicanum*), por su parte, participa de una de las cuestiones más sobresalientes de la narrativa mítica entre los pueblos nahuas,

pues este pequeño animal sólo se localiza en el Altiplano Central. El ajolote forma parte de las múltiples transformaciones de Xólotl quien, según el mito, a través de varios cambios de apariencia, trataba de escapar del sacrificio (de la Garza, 1997: 129-130).

Sin afirmar la naturaleza “nahualística” de *Xólotl*, lo interesante de la cuestión es el intento de esconderse a través del cambio de apariencia, aspecto relacionado con una de las muchas hipótesis acerca de la etimología de la palabra nahual que sugiere su procedencia de la palabra *nahualtia*, cuyo significado es “disfrazarse” o “esconderse”, como se verá más adelante.



Imagen 10. Ajolote mexicano. Imagen tomada de:

[http://es.reinoanimalia.wikia.com/wiki/Ajolote\\_Mexicano](http://es.reinoanimalia.wikia.com/wiki/Ajolote_Mexicano)

Nuevamente, es posible aludir a la observación del comportamiento animal. La inclusión del ajolote, cuyo nombre en náhuatl es *axolotl*, deriva precisamente de Xólotl y sus formas cambiantes, lo cual supone, sin duda, el estudio indígena del ciclo de vida del ajolote. Este proceso de cambio, denominado desde la ciencia biológica como metamorfosis, revela una fascinación por los cambios visibles en la estructura corporal del animal, lo cual seguramente inspiró, junto con la combinación de rasgos humanos y de otros animales ya mencionados, mitos y leyendas acerca de la existencia de dioses, humanos y animales con la capacidad de modificar su apariencia.

Aunque la teoría de la metamorfosis en el mundo natural proviene de la ciencia biológica, enmarcada en una tradición occidental, como hecho biológico es innegable dentro del ciclo de vida de algunos animales. En otras palabras, la observación de los ciclos de vida, que incluyen los procesos metamórficos de

animales como el ajolote o la mariposa, es una de las posibles bases de la creencia en el cambio de forma.

No obstante, esto presenta problemas teóricos y conceptuales; la creencia en las transformaciones corporales muchas veces implica el retorno del ser transformado hacia su forma original, mientras que la metamorfosis, en tanto hecho biológico, nunca es regresiva. Por esta razón, más adelante propondré y discutiré la diferencia conceptual entre metamorfosis y transfiguración para efectos del nahualismo.

#### 1.1.16 El murciélago y los ladrones de la noche

Los murciélagos son coleópteros de hábitos casi exclusivamente nocturnos y esenciales para el equilibrio de los ecosistemas donde habitan, pues en su mayoría son depredadores de insectos nocivos para los cultivos agrícolas (Romero, 2013: 22-23).

Entre los pueblos mesoamericanos, el murciélago se asociaba con la entrada al inframundo (las cuevas) y formaba parte de la actividad ritual, máxime en su relación con el sacrificio por decapitación entre mayas, zapotecos, mixtecos y nahuas (*ibidem*: 107), como se aprecia en las páginas del *Popol Vuh* (Falla, 2013: 66).



Imagen 11. Murciélago decapitando a una víctima de sacrificio, *Códice Fejérváry-Mayer*, lámina 41

Generalmente son animales inofensivos. Sin embargo, existe una especie que ha inspirado cierto temor en varios grupos humanos por su condición de hematófago: el murciélago vampiro. Su comportamiento como depredador de sangre inspiró, entre otros seres, la imagen del nahual chupador de sangre en

varios pueblos de Mesoamérica. Hasta la fecha, es posible encontrar testimonios sobre nahuales que durante las noches succionan la sangre de víctimas humanas. Aunque a estos nahuales hematófagos no siempre se les atribuye la forma de vampiro, se trata de un comportamiento natural registrable entre algunos de estos roedores voladores, posible inspiración de los relatos de nahuales que roban sangre.<sup>3</sup>

### 1.3 Entre deidades, especialistas y gobernantes

Humanos, deidades y animales-meteoros poseían entre sí distintos vínculos. En primer lugar, se encuentran las deidades. Éstas tenían el control, entre otras cosas, de las manifestaciones telúricas y uranias como los terremotos, el viento, la lluvia y los rayos, cuestión relacionada sobre todo con la serpiente, como se ha visto. Asimismo, algunas deidades poseían la facultad de modificar su aspecto voluntariamente en objetos o animales, ya fuera para escapar del sacrificio, amedrentar a otros o trasladarse de un punto a otro (Navarrete, 2000: 167).

A su vez, existían diversos especialistas rituales quienes desempeñaban una función específica como la propiciación de las lluvias para fines agrícolas, la adivinación, la atención (o la provocación) de enfermedades, la propiciación del éxito en la guerra, entre otras cuestiones. Estos especialistas, que recibieron muchos nombres a lo largo de Mesoamérica, se relacionaban constantemente con animales y fuerzas naturales, ya fuera por su indumentaria que incluía pieles animales, como por la creencia en su transformación física en fieras.

Por otra parte, en muchos sitios de Mesoamérica los gobernantes cimentaron su hegemonía a partir de rasgos que los identificaban como poseedores de una condición especial que les permitía transformarse en animales específicos (*ibidem*).

El ejemplo más claro, como ya he dicho, es el jaguar, cuya majestuosidad y peligrosidad avalaban las cualidades sobresalientes de los gobernantes. Sin embargo, otras cuestiones orillaban a los gobernantes a utilizar sus cualidades especiales, ya fuera para capturar enemigos o evitar ser capturados, como se verá más adelante.

---

<sup>3</sup> En San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, existe la creencia en nahuales-vampiros que, durante las noches, asechan a la gente desde la oscuridad para alimentarse con su sangre.

### 1.3.1 Las deidades y su cambio de apariencia

Fray Gregorio García (citado por Limón y Battcock, 2012: 133) registró un mito mixteco cuyo contenido versa sobre la creación del mundo en el que se expresa la capacidad de las deidades primigenias de modificar su apariencia. Este mito, denominado por Miguel León Portilla como “la suprema pareja divina y la creación del mundo”, narra la creación del mundo por la acción de las deidades 1-venado “culebra de león” y 1-venado “culebra de tigre”, quienes procrearon dos hijos, los cuales podían cambiar su aspecto físico por el de animales (León Portilla, 2013: 249-252).

Alejandro Méndez (1985: 15) menciona que los descendientes de las deidades primordiales del mito mixteco fueron nombrados con base en su día de nacimiento, por lo cual se llamaron Viento de nueve culebras y Viento de nueve cavernas, quienes se transformaban en águila y serpiente, respectivamente.

Al respecto, Silvia Limón y Clementina Battcock (2012: 133) indican que los dos descendientes de la pareja primordial, para la instauración de la luz y la separación del agua y la tierra, se punzaron orejas y ofrecieron su sangre a las deidades prístinas. De este modo, y con base en sus cambios de fisionomía, las autoras proponen que Viento de nueve culebras, con su transformación en águila, simbolizaba el ámbito celeste, mientras que Viento de nueve cavernas, en su forma de serpiente, se relacionaba con la tierra y el inframundo.

Aunque sabemos que los mitos mesoamericanos y los mixtecos influyeron también en las creencias en torno al nahualismo, sería apresurado afirmar que este mito mixteco deba ser considerado como un testimonio del lazo entre el nahualismo mixteco actual y el prehispánico.

La palabra nahual, ya sea por el uso de una lengua náhuatl durante la Colonia o por la enseñanza de la doctrina cristiana en Mesoamérica, comenzó a utilizarse entre pueblos ajenos a los nahuas y, posiblemente, entre los mayas desde los albores de la conquista española (Navarrete, 2000: 156), hasta un periodo tardío. Aun así, aunque la palabra nahual resultara extraña y nueva para muchos pueblos, las concepciones en torno a la habilidad de algunos sujetos para transformar su apariencia son mucho más antiguas que la palabra misma.

Federico Navarrete (*ibidem*: 164) menciona que, al menos en el periodo Posclásico, se creía en la capacidad de los dioses de asumir la forma de humanos y animales, esto con la finalidad de comunicar sus designios (López

Austin, 1967: 49). Como parte de estas transformaciones en animales de las deidades, Tezcatlipoca, considerado “hechicero”, “el nocturno” (Seler: 2008: 33) o el “patrono de los nahuales” (Navarrete, 2000: 168-169), poseía la cualidad de transformarse en animales como el jaguar o el coyote, bajo cuya forma “obraba como nahual” (López, 2011: 217).

Guilhem Olivier (2004: 41-42) indica el aspecto nocturno de *Tezcatlipoca*, quien se cubría con la oscuridad de la noche para utilizar sus cambios de apariencia y espantar a los humanos, quienes enfermaban o padecían desgracias como consecuencia del encuentro. En la actualidad, esta capacidad de provocar enfermedad y desgracia a raíz de un susto es atribuida, aunque no de manera exclusiva, a los nahuales.

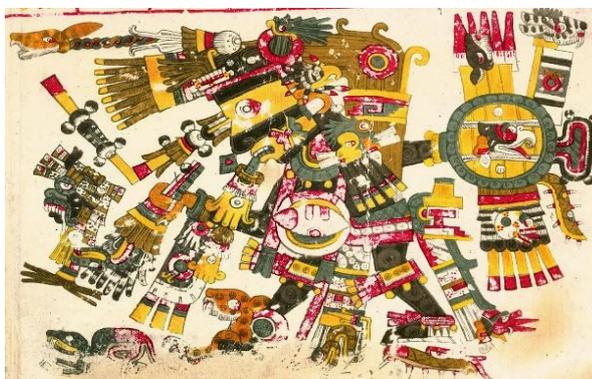


Imagen 12. Tezcatlipoca, *Códice Borgia*, lámina 17

Los encuentros con deidades con formas animales o de otro tipo eran constantes en Mesoamérica. Ante esa posibilidad, López Austin (1967: 54-55) indica una manera de clasificar las apariciones para determinar si se trataba de animales del monte comunes o deidades transformadas a partir de los rasgos físicos (exceso de saliva, colmillos más grandes), o, inclusive, figuras de animales no existentes entre la fauna estrictamente natural.

Esta manera de distinguir entre deidades animales y fauna común es parte, considero, de una detallada observación de la vida animal, como he apuntado líneas arriba, pues con base en el conocimiento de las características animales en su medio natural, es posible la identificación de las apariciones de deidades, u otros seres, con apariencias animales.

En la mitología, Quetzalcóatl ejemplifica el uso de formas animales para conseguir distintos fines, tal como hizo al utilizar a “su nahual” para evadir las

trampas impuestas por *Mictlantecuhtli* y poder conseguir los huesos prístinos para la creación de la humanidad (Navarrete, 2000: 169).

### 1.3.2 Las deidades de la lluvia

Las deidades acuáticas en Mesoamérica revelan numerosos aspectos del pensamiento mesoamericano, los cuales no se limitan exclusivamente al descenso de la lluvia y del granizo y la fertilidad agrícola; son una muestra de las intensas y complejas relaciones entre los pueblos mesoamericanos.

Estas deidades reciben numerosos nombres en las diferentes lenguas mesoamericanas, lo cual no implica una equivalencia de atributos, sino la significación y el sentido que cada pueblo atribuyó a sus deidades. Si se deja de lado el determinismo geográfico-climático que indica la importancia de estas deidades exclusivamente para las necesidades agrícolas, es posible visualizar su injerencia en otros asuntos de la vida humana.

Como se vio líneas arriba, algunos investigadores consideran que la influencia olmeca y su hombre-jaguar propiciaron el surgimiento de las deidades de la lluvia. Tal es el caso de Karl Taube (1995: 83), quien además de considerar a los olmecas como los primeros “grandes hacedores de lluvias”, defiende la idea del vínculo entre el hombre-jaguar y las deidades acuáticas de otros grupos mesoamericanos por sus rasgos físicos, entre los que se cuentan los colmillos plasmados en los rostros de deidades como Tláloc de los nahuas o Savi de los mixtecos (*ibidem*: 95).



Imagen 13. Tláloc, Museo de Xalapa, Veracruz. Imagen tomada del acervo digital del Museo de Xalapa, Veracruz, disponible en <https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=75>



Imagen 14. Efigie posiblemente relacionada con Dzahui, deidad de la lluvia mixteca, localizada en San Felipe Tindaco, Oaxaca, 2010

En contraste con las afirmaciones de Taube, Javier Urcid (2009: 30) sigue la misma línea de Soustelle (supra) y sugiere la alusión a la figura de la serpiente en los rostros de las deidades del agua, debido a la relación más directa de la serpiente con lo acuático. En lugar de evocar una relación antagónica entre el jaguar y la serpiente, tal como hace González (2004: 13), es posible proponer

una relación complementaria entre el jaguar y la serpiente dentro de la conjunción tierra/sol y lluvia (Ochoa, 2014: 29).

Dentro del rubro denominado por Gonzalo Aguirre Beltrán (1992: 97) como “economía del agua”, aparece un personaje asociado directamente, según el autor, con la noción del nahual. El autor señala que los *huastecas* fueron un pueblo famoso por su gran conocimiento en la hechicería, la cual los hacía poseedores de secretos y técnicas para provocar el descenso de la lluvia, dañar a sus enemigos y curar enfermedades.

Aguirre Beltrán menciona a la deidad Nualpilli, quien gozaba de gran prestigio y era llamado “mago en jefe”, “principal hechicero” o “gran nahual”. Por esta razón, indica el autor, cuando los guerreros de la confederación tenochca vencieron a los huastecas, Nualpilli fue incorporado en el acervo religioso de los pueblos del Altiplano, quienes consideraban en alta estima el conocimiento huasteca para hacer llover.

A su vez, Aguirre Beltrán (*ibídem*), secundado más adelante por Manuel Aguilar (1996: 125), sugiere un proceso de sincretismo entre Nualpilli y Tláloc, al que llama “el viejo dios jaguar de las culturas madres”, aunque, como se señaló líneas arriba, no parece correcto asimilar al dios Tláloc con la deidad-jaguar. No obstante, parece factible afirmar que ese “sincretismo” entre el “gran nahual” y las deidades acuáticas posibilitó la inclusión de los nahuales, en tanto especialistas y poseedores de técnicas para la propiciación de las lluvias, en los cultos institucionalizados de algunos pueblos del Posclásico, como sugiere Navarrete (2000: 172).

### 1.3.3 Especialistas meteorológicos y de la transformación

Los especialistas rituales en Mesoamérica, encargados de realizar y mantener la ritualidad alusiva a las curaciones y la propiciación agrícola, entre otras cosas, tanto en la historiografía como en la etnografía, han sido equiparados a la figura siberiana del chamán debido a sus facultades extraordinarias (Limón y Battcock: 2012: 149). No obstante, creo apropiado no homologar a estos especialistas para efectos del nahualismo y sus antecedentes. En Mesoamérica, aquellos poseedores de la capacidad de cambiar su forma física tenían entre sus posibilidades transformarse en felinos, reptiles, aves, caninos, pequeños

mamíferos y elementos de la naturaleza como fuego y rayos (López, 1967: 50-52).

La descripción del *tlatimini* nos aporta una primera imagen de lo que fue el nahual durante la época prehispánica: un especialista ritual dotado de funciones protectoras, curativas, adivinatorias y de control meteorológico, sacrificador, consejero, adivinador y manipulador (Martínez, 2011: 323-324).

Según Manuel Aguilar (1996: 125), los sacerdotes de la anteriormente mencionada deidad, *Nahualpilli* o *Nauualpilli*, eran llamados *oceloquacuilli*, es decir, sacerdotes-jaguar con carácter de magos y sabios, quienes, por extensión, a decir del autor, eran llamados *nahualli*.

Con base en esto, Aguilar (*ibidem*) indica tres tipos de funciones de los nahuales en las sociedades mesoamericanas:

1. El *tlaciuhqui*, encargado de la propiciación de lluvias.
2. El *teciutlazqui*, comisionado para alejar las heladas y el granizo de los campos de cultivo.
3. El *tlacatecólotl*, capaz de transformarse en un búho u otros animales para provocar el mal y la desgracia.

Se debe notar que Aguilar habla de tres funciones, no de tres tipos de nahuales, y menciona que su atributo más importante, en general, era su capacidad de transformarse en animal y haber nacido en el signo *ce quiahuitl* o uno lluvia (*ibídem*). Navarrete (2000: 169-170) resalta otros rasgos al indicar que los nahuales se desenvolvían de forma polivalente a nivel social, dado que estos personajes podían tanto enfermar como curar, además de prevenir o provocar desastres.



Imagen 15. Tlacatecólotl, *Códice Laud*, lámina 5

Entre los mayas estos especialistas podían adquirir hasta trece formas animales diferentes, de los cuales sólo uno era el “animal principal”. Esto colocaba al especialista en peligro mortal, pues si alguien lo asesinaba, el especialista también moría (Limón y Battcock, 2012. 149), cuestión aún presente entre grupos mayences contemporáneos.

López Austin (1967: 97), aunque admite la creencia de los antiguos nahuas sobre la capacidad de algunos sujetos para modificar su fisionomía en más de una forma animal o atmosférica, indica que la transformación del cuerpo dependía del estatus que la persona detentaba en su localidad, por lo cual está en desacuerdo con respecto a la idea de que todo especialista tenía la capacidad de adquirir cualquier forma.

En uno de los textos más sobresalientes de la historiografía mexicana, fray Bernardino de Sahagún, portavoz (con los prejuicios de su mundo y su época) de sabios mexicas, quienes fungieron como sus informantes, y relataron diferentes asuntos alusivos a los pueblos dominados por las inicialmente menudas tropas españolas y sus milicias indígenas aliadas, sin las cuales la empresa bélica para conquistar la gran Tenochtitlan hubiese sido imposible (en Güereca, 2016).

Uno de los temas más importantes de su extenso escrito radica en las creencias mexicas con respecto a las relaciones entre los humanos (nobles, sacerdotes y macehuales) y un extenso conjunto de seres relacionados con lo numinoso y lo divino. En el capítulo IX del décimo libro, el franciscano equiparó al *nahualli* con el brujo y/o hechicero, del cual dice lo siguiente: “[...] de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende de cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña” (Sahagún, 2006 [1829], Libro X, Cap. IX: 538).

En relación con esta definición, Sahagún apuntó descripciones sobre otros personajes denominados por él como astrólogos, nigrománticos, procuradores y solicitadores, los cuales tenían la posibilidad de modificar su forma física por la de animales, predecir el tiempo, alejar el nefasto granizo de las milpas, entre otras cosas (*ibidem*).

Evidentemente, los informantes de Sahagún transmitieron una palabra ya utilizada al menos entre los mexicas antes del arribo europeo; no obstante, se deben considerar varias cuestiones. En primer lugar, posiblemente los mexicas

aprendieron la palabra *nahualli* de otros pueblos nahuas y le dieron un nuevo sentido a partir de sus creencias anteriores, dado su carácter de pueblo migrante, similar, tal vez, al “sincretismo” evocado por Aguirre Beltrán mencionado líneas arriba. Segundo, los informantes de Sahagún ya habían sido adoctrinados por los franciscanos, ante lo cual debemos ser precavidos al pensar los testimonios sobre el *nahualli* como algo enteramente prehispánico.

En correspondencia con lo escrito por Sahagún, Jacques Soustelle, en su libro *El universo de los aztecas* (2013), indica que los mexicas creían y temían a la hechicería, de la cual el *nahualli* (traducido por Soustelle como “disfraz”) era el máximo exponente y tenía la habilidad de transformarse en animales como caninos o aves agoreras, provocadores de enfermedades y muerte a través de la incineración de figurillas de madera, representación de las víctimas del nahual (Soustelle, 2013: 60).

Algunos de estos seres, menciona Soustelle, también eran llamados “hombres búhos” y ejecutaban prácticas clandestinas como mutilar los antebrazos izquierdos de mujeres fallecidas en labor de parto para utilizarlos como “varitas mágicas” con el fin de adormecer a los moradores de determinado hogar y robar sus pertenencias. Este conjunto de actividades perniciosas, a pesar de haber sido castigadas con la máxima pena, tuvo un uso muy extendido e, incluso, era muy importante en las relaciones sociales, pues los “hechiceros” eran recompensados por quienes se regocijaban en la desgracia de sus enemigos (*ibídem*).

En relación con esto, López Austin (1967: 95) considera al nahual como un mago con “personalidad sobrenatural”, cuyo comportamiento podía ser benéfico y pernicioso. Estos “magos” tenían la facultad de desprender voluntariamente el *ihíyotl*, una de las tres entidades anímicas que los nahuas antiguos reconocían como parte de la persona, para invadir otras criaturas y controlar así su voluntad, relación en la que ambos (poseedor y poseído) se llamaban nahual (López, 2008: 107). De este modo, López Austin (*ibídem*: 108) considera que el poder de “nahualizarse”, o transformarse, se derivaba del *ihíyotl*, lo cual era aprovechado por ciertos especialistas para causar daños.

En su aspecto benéfico, Aguirre Beltrán (1982: 98) menciona que el nahual prehispánico fungía como sacerdote consagrado al control climático, y

Johanna Broda (1997: 73) equipara a los sacerdotes-nahuales con los graniceros contemporáneos.

Además, en varios pueblos estos personajes se concebían como concedores del inframundo y de los cielos, cuestión que los facultaba para saber cuándo llovería, realizar sacrificios y pronosticar plagas y épocas de hambruna (Hill Boone, 2016: 53). Tales concepciones en relación con el control meteorológico actualmente están distribuidas entre especialistas que reciben diferentes nombres en diferentes pueblos contemporáneos, como graniceros, tiemporos (Glockner, 1990) o, inclusive, “nahualitos de agua” (Fagetti, 1998).

#### 1.3.4 El nahualismo en el ejercicio del poder

Los sistemas políticos poseían diversos matices entre los pueblos de Mesoamérica. Sin embargo, la cuestión en torno a las posibilidades de acceder al poder se limitaba a ciertos sujetos. De este modo, los gobernantes se asociaban con la capacidad de transformarse en animales y fenómenos naturales (Navarrete, 2000: 155), entre los que destacaban aquellos relacionados con el linaje y la realeza, como es el caso del jaguar, la serpiente y el rayo (Ramos, 2004: 18).

Es posible que la capacidad de transformación de los gobernantes fuera una forma de justificar las empresas bélicas, lo cual no los absolvía de ser sospechosos de tratar de engañar a los demás (*ibidem*), tal como sucedía con los “hechiceros” y “nigrománticos” (Thomas, 2003: 40). Federico Navarrete (2000: 155) propone analizar el vínculo entre el nahualismo y el poder político a través de dos vertientes: como práctica mágica, primero, y como un discurso de poder para orientar o cuestionar posiciones de dominio, en segundo lugar.

La práctica mágica, a la que Navarrete alude como la capacidad de transformación, fue agregada al discurso oficial debido a que los gobernantes subordinaron el poder carismático de los especialistas para sus propios fines, de modo que las relaciones tradicionales entre las deidades y los dioses adquirieron la forma de adoración a la figura del gobernante (*ibidem*: 170).

Debido a eso, en el caso maya, el *way* (glifo descifrado por Stephen Houston y David Stuart, 1989) está ligado al patrilineaje. Éste jugaba un papel importante en la vida cotidiana, y numerosos estudios demuestran que la sociedad maya clásica, entre otras, otorgaba una especial importancia a la

exaltación de la realeza con el origen mítico-histórico. Tal vez el nahualismo formaba parte de los ritos de confirmación del poder real, tanto por su aspecto mágico de poder y control social como por su aspecto ancestral legitimador (Matteo y Rodríguez, 2009: 27).

Aunque el *way* marcaba un patrilineaje, no impedía que los soberanos adquirieran más. Un individuo podía tener hasta 13 diferentes. El número de *wayob'* que una persona poseía era proporcional a su poder, pues la posesión de compañeros poderosos era un requisito para alcanzar el máximo estatus (*ibidem*: 28).

Entre los mixtecos del Posclásico existió un líder bélico que, además de consolidar su hegemonía, logró la unificación de las Mixtecas mediante el establecimiento de tres señoríos centrales: Tututepec, Coixtlahuaca y Tilantongo. Este líder se llamó 8-Venado “Garra de jaguar” (Spores, 2007: 141).

A través de la lectura y análisis del contenido del códice Nuttall, Manuel Hermann (2006: 68-70) relata cómo 8-Venado, junto con otros personajes, acudían a cerros y cuevas para ofrendar y sacrificar en honor de distintas deidades. Estas ofrendas y sacrificios, posiblemente, tenían la finalidad de propiciar buenos augurios de carácter bélico, entre lo que se incluían implicaciones curativas y regenerativas.

Asimismo, la lámina 69 del mencionado códice relata la realización de un conjunto de rituales propiciatorios para la guerra llevados a cabo por 8-Venado y sus seguidores, con la presencia del sacerdote llamado 9-Flor, vinculado con seres extraordinarios (*ibidem*: 70).



Imagen 16. Códice Nuttall, Lámina 69

Con base en esto, Hermann (2009: 66) pone énfasis en un tipo de especialistas cuyas prácticas, posiblemente, estuvieron al servicio de los gobernantes mixtecos. Entre sus facultades, el autor considera el desprendimiento voluntario del espíritu para dirigirlo hacia cualquier ámbito “sobrenatural”, y la transformación ya fuera en animales o fenómenos de la naturaleza. A esta relación de desprendimiento-libre dirección, Hermann la denomina nahualismo, de manera similar a la conceptualización de López Austin (2008: 107). En lo personal no concuerdo con esta definición de nahualismo, como discutiré más adelante.

Entre la fauna de los pueblos mixtecos existió la serpiente de fuego o *yahui*, la cual aparece en las fuentes como un nombre personal o sobrenombre de varios gobernantes, además de fungir en ocasiones como título o cargo sacerdotal ejercido por algunos soberanos, lo cual no quiere decir que toda denominación por nombre o sobrenombre de *yahui* implicara la “naturaleza nahualística” del soberano (Hermann, 2009: 70-71).

En relación con las facultades especiales de los gobernantes mixtecos, el códice Bodley relata la vida del señor 4-Viento y prácticas posiblemente ligadas con el nahualismo (*ibidem*: 71). El códice relata que, después del nacimiento de 4-Viento, el ya mencionado 8-Venado arrasa el hogar de los padres y demás familiares de 4-Viento. Este último, junto con un hermano, sobrevive al ataque y escapa del sacrificio. Posteriormente, 4-Viento logra forjar una serie de alianzas políticas que le permiten dar muerte a 8-Venado y, así, consolidar su hegemonía en la Mixteca. No obstante, la muerte de 8-Venado provoca la enemistad de 4-Viento con el señor 4-Jaguar, antiguo aliado de 8-Venado, quien persigue incansablemente a 4-Viento. Para escapar del sacrificio, 4-Viento se esconde de diferentes maneras, primero en un temazcal, después bajo la forma de un pequeño reptil, y cuando por fin es capturado, nuevamente se esconde tras una planta, hasta que interviene el señor 1-Muerte y genera el cese del conflicto (*ibidem*).

Lo interesante de este relato, si lo enfocamos hacia el nahualismo, radica en las peripecias de 4-Viento para esconderse y escapar del sacrificio, de manera similar, aunque por razones diferentes, al mito en donde *Xólotl* adquiere diversas formas animales para evitar ser sacrificado.

Por otra parte, los gobernantes comandaban a ciertos especialistas para fines políticos y bélicos. Por ejemplo, cuando Motecuhzoma se enteró de la llegada de los españoles, envió en repetidas ocasiones a “hechiceros, magos y nigrománticos” con la finalidad de dañar a los forasteros (Hill Boone, 2016: 53-54). Es probable que esta relación de subordinación, desembocara en relaciones de tensión entre gobernantes y especialistas subordinados. La primera causa, dice Navarrete (2000: 170), fue el carácter carismático de los especialistas, junto con sus características peculiares (derivadas de su día de nacimiento), aspecto culturalmente opuesto al poder institucional de los gobernantes.

Aun así, al menos en el caso *mexica*, el nahualismo no fue suprimido, sino subyugado al poder central del tlatoani. De eso se desprende la imagen del especialista nahual enclaustrado en el templo y entregado al celibato. Aun así, posiblemente el nahualismo también se desarrolló como práctica clandestina, tal como sucedió en la Colonia (*ibidem*: 9). A diferencia de los *mexicas*, los grupos mayences dieron otro enfoque a la cuestión, pues la relación humano-animal, con la creencia en la transformación en animal percibida en el nahualismo, sirvió para justificar las posiciones de poder (*ibidem*: 10).

#### 1.4 Raíces del término nahual

Las discusiones en torno del origen del término nahual han arrojado diversas hipótesis y conjeturas. Una de las propuestas más comunes y, a la vez, más refutadas, es aquella que sugiere la procedencia de la palabra *nahualli* del verbo náhuatl *nahualtia*, cuyo significado es “escondarse” o “encubrirse” (Martínez, 2011: 82).

El estudioso sacerdote Ángel María Garibay K. (citado por López, 1967: 46-48) propuso tres posibles raíces del término nahual:

1. *Nahui*, “cuatro” en lengua náhuatl. Según Garibay, dicho número sugería un sentido de “tramposo” o la ostentación de una personalidad cuádruple.

2. *Nahuala*, verbo cuyo significado sería “engañar” o “disimular”.

3. *Nao* o *naua*, mayísmo quiché que significa “sabiduría” o “magia”.

López Austin (*ibídem*), por su parte, discute estas tres propuestas y encuentra más factible la primera. La segunda la considera menos plausible por considerar innecesario recurrir a un supuesto verbo arcaico como *nahuala*. La tercera

proposición, sin descartarla, la asume más complicada, pues considera que la palabra *nahualli* fue aprendida por los mayas, en primer lugar, además de la existencia del término *way* entre grupos mayences, para designar los procesos relacionados con un *alter ego* o la transformación en animal.

A pesar de lo anterior, López Austin no descarta del todo esta tercera proposición de Garibay, pues agrega que las radicales *ehua* y/o *ahua* en náhuatl parecen indicar una relación de unión, revestimiento, superficie o vestidura (*ibidem*: 95-96).

La raíz maya *way* posiblemente significa “dormir” o “soñar”, aspecto que la relaciona con los conceptos de animal compañero y *alter ego* (Matteo y Rodríguez, 2009: 18). Con base en esto, Martínez (2011: 127) indica que los frailes enseñaron de manera accidental los términos tonal y nahual a las poblaciones indígenas incluso en las regiones más lejanas, las cuales terminaron por incluirlos en sus lenguas sin comprender exactamente a qué se referían, por lo que en la actualidad el fenómeno nahualístico presenta diferencias, particularidades y matices en cada pueblo, pues con certeza, creo yo, ese nuevo nahualismo en cada región incorporó nociones y seres sobrenaturales que otrora le eran ajenos.

Por su parte, Kevin Terraciano (2013: 418) ha hecho notar que en otras regiones además de la nahua, y en ocasiones la maya, existían personajes denominados por los europeos como “brujos” y “hechiceros” y, por desgracia, la mayor parte de la documentación colonial alusiva a ellos no contiene los términos nominativos locales para estos personajes.

No obstante, Terraciano indica, basado en el “Vocabulario en lengua mixteca” del dominico fray Francisco de Alvarado, la existencia de referencias al nahualismo y a creencias mesoamericanas alusivas a la capacidad de transformarse en animal de ciertos individuos tal como: “brujo que engaña en dezir que se buelbe león”, con las posibles traducciones en lengua mixteca: “*tai ñaha quete*” o “alguien que es un animal-persona”; “*tay sanduvui*” o “alguien que anda por la noche”; y “*tai sandacu*” o “alguien que imita o desciende” (citado por Terraciano, 2013: 418).

## 1.5 El nahual en el mundo colonial

Las fuentes coloniales, ya sean escritas u orales, elaboradas a partir de los escritos de cronistas, testimonios inquisitoriales y una dilatada tradición oral, brindan preciosa información sobre la transformación de las antiguas nociones mesoamericanas y su relevancia en el ámbito del nahualismo. Aunque, se debe tener claro, esta transformación implicó la asimilación de los nahuales con los complejos de la brujería y la hechicería.

Durante la etapa colonial se acentuó en algunos lugares el vínculo de los nahuales con lo demoniaco pues, en opinión de Aguirre Beltrán (1992: 98), perdieron “sus atributos socialmente productivos”, porque ya no eran sacerdotes que ayunaban y buscaban la propiciación agrícola y, por lo contrario, conservaron sus características malignas.

No obstante, como indica la rica información etnográfica disponible actualmente, en muchos pueblos la noción de nahual dista mucho de haber perdido sus “atributos socialmente productivos”, pues en muchos casos aún se les considera partícipes en cuestiones de propiciación de buenas cosechas, defensa de los poblados, curación de enfermedades, entre otras cosas.

Por otra parte, Aguirre Beltrán destaca, a pesar de la pérdida de las deidades prehispánicas, la continuidad de la creencia en la modificación del cuerpo en la figura del sacerdote-nahual, como una forma de salvar el acervo nativo (*ibidem*: 99). A su vez, esto provocó la asociación del nahual con el brujo, aspecto que también se puede observar en algunos pueblos de la actualidad, mientras que en otros se enfatiza la diferencia entre el brujo y el nahual.

### 1.5.1 Entre rebeldes y perseguidores

La noción de los “nahuales rebeldes”, persistente en nuestros días, se originó desde tiempos precolombinos por las relaciones de tensión entre gobernantes y especialistas (*supra*) y se consolidó en tiempos coloniales como consecuencia de la rivalidad entre las autoridades peninsulares (civiles, militares y eclesiásticas) y un buen número de líderes indígenas contrarios al régimen colonial, algunos de los cuales eran considerados nahuales.

En el caso concreto de la Mixteca, aunque los mixtecos ya se habían enfrentado a los españoles militarmente desde 1521, una vez conquistado el territorio y conforme avanzó el establecimiento de peninsulares en la región, la

calidad de las condiciones de vida de los pueblos nativos disminuyó considerablemente y, por tanto, comenzó a crecer un desbocado descontento hacia los colonizadores (López, 2007: 81).

Menos de una década después de la caída de la gran Tenochtitlan a manos de Cortés y sus tropas aliadas, entre 1528 y 1531, varios señores y sacerdotes de la Mixteca Alta (sobre todo Yanhuitlán) organizaron una gran rebelión en contra del régimen español. Dicha rebelión no constituyó un caso aislado, sino que estuvo asociada a otras revueltas surgidas en varios territorios conquistados distribuidos entre los actuales México y Guatemala (*ibidem*: 82).

Los organizadores de la rebelión argumentaron, para convencer a la población, que las epidemias sufridas por los pueblos nativos constituían un castigo divino por la conducta sacrílega de los españoles y el abandono de los antiguos cultos por parte de la gente local. En suma, el objetivo era debilitar al régimen español, pero su interés primordial era erradicar a los sacerdotes dedicados a la evangelización de la región (*ibidem*).

Estas rebeliones fueron rápidamente sofocadas por la fuerza peninsular. Sin embargo, en 1547 se registró un importante levantamiento entre mixtecos y chatinos contra los sacerdotes católicos. En esta época, los sacerdotes habían destruido un buen número de templos, adoratorios, documentos tipo códice, representaciones materiales de deidades y muchos otros elementos de la religiosidad precolombina. Por esta razón, algunos líderes indígenas trataron de convencer a los pobladores del “engaño” que constituían las enseñanzas cristianas y clamaban por retornar a la antigua religión (*ibidem*).

En este contexto de rebeliones y levantamientos, en Cancuc, Chiapas, los rebeldes de la época colonial configuraron una compleja jerarquía para la organización y desarrollo de los enfrentamientos con el orden peninsular. Como parte de esta jerarquía, existían unos personajes denominados *capitanes*, quienes eran seleccionados para la lucha por su posesión de “trece nahuales”, cualidad que utilizaban para el combate (Matteo y Rodríguez, 2009: 28).

En el mismo Cancuc, los roces entre nativos y colonos llegaron a su clímax debido a la negativa de las autoridades españolas de permitir el culto a una virgen aparecida ante una mujer que, a raíz de la mariofanía, se hacía llamar María Candelaria (Rivera, 2012: 59).

La Virgen comunicó, a través de María Candelaria, la necesidad de pelear contra los opresores españoles, además de amenazar a todo aquel indígena que se negara a pelear. Entre la gente que acudió al llamado se encontraban los “maestros nahualistas”, personas que eran/tenían nahuales que les permitían crear tormentas, terremotos y torbellinos, así como transformarse en diversos animales como ratones, mapaches o culebras. Sin embargo, aquellos “maestros nahualistas” o capitanes poseedores de trece nahuales eran los más potentes, pues se transformaban en rayos y/o jaguares con el fin de aniquilar al enemigo (*ibidem*: 60).

Aunque las rebeliones en contra del sistema español no produjeron el inmediato abandono por parte del ejército español del territorio conquistado, éstas fraguaron la imagen del nahual como un elemento preservador de la tradición mesoamericana, imbuida de nuevos componentes a partir del contacto con Occidente, frente a las fuerzas “conservadoras y destructivas” representadas por la evangelización (Aguirre, 1992: 101).

#### 1.5.2 De brujos y bovinos: los nuevos aspectos del nahual

Con base en las aportaciones de Roberto Martínez (2007: 189), existen dos conceptos derivados del término nahual. En primer lugar, se trata de un “doble” o *alter ego* o, en segunda instancia, de un especialista ritual cuya característica principal es cambiar de forma a voluntad. Por otra parte, según este mismo autor, bruja es un vocablo europeo utilizado para definir a determinadas personas con base en su relación-pacto con el demonio, quienes además tenían la capacidad de dañar a otros mediante su comportamiento esencialmente antisocial.

En este sentido, nahualismo y brujería, surgidos de concepciones diferentes, se fundieron en una misma noción, parcialmente, durante la Colonia, pues es posible que, a su llegada, los españoles interpretaran todo lo que concernía al Nuevo Mundo a partir de analogías cimentadas en sus propias categorías (*ibidem*: 189-190).

Por esta razón, los evangelizadores utilizaron términos despectivos como “superstición” y “engaño” para describir todo aquel elemento que no embonara con el cristianismo. En este sentido, las deidades fueron reducidas a demonios, las representaciones materiales fueron consideradas ídolos, mientras que los

“maestros nahualistas”, a su vez, se homologaron a los brujos europeos (*ibidem*: 191).

La consideración negativa de los evangelizadores, junto con la actitud fervientemente rebelde de los nahuales, originó una larga persecución hacia éstos por parte de las autoridades inquisitoriales. Uno de estos apasionados “perseguidores de idolatrías” fue Hernando Ruíz de Alarcón. En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón recabó una serie de conjuros llamados *nahuallatolli*, traducido como “nombres o palabras escondidos o secretos” (Navarrete Linares, 2000: 166).

El *nahuallatolli*, indica Navarrete (*ibidem*), utilizaba términos metafóricos que permitían a los hombres manipular “mágicamente las cosas de este mundo”. Sin embargo, la inclusión de términos de origen europeo en este conjunto de conjuros sugiere su origen específicamente colonial (*ibidem*: 7).

No obstante, como notó Santiago Cortés (2004: 79), los intentos del aparato inquisitorial por controlar las prácticas y creencias de la sociedad colonial novohispana también produjo la creación y conservación de escritos y testimonios sobre aquellas “idolatrías” que perseguía.

Como muestra, Cortés narra, a través de la lectura de varios documentos inquisitoriales, un relato concerniente a un proceso en el que se acusa a un hombre de convertirse en toro. Según una acusación registrada en San Juan del Río en 1651, Baltazar López de Soria y su sirviente, Antonio de Vallejo, junto con una mujer llamada Margarita de Ybarra, testificaron contra un vecino acusándolo de tener pacto con el diablo (*ibidem*: 81-82).

El acusado era un hombre llamado Juan Andrés, de quien decían que tenía pintado al demonio en la espalda como testimonio del pacto que tenía con éste. Además, en el proceso se menciona el comportamiento “animal” de Juan Andrés, pues “bramaba como toro y aparecía con esa forma para desaparecer luego” (*ibidem*: 82).

Los testigos, cuyos testimonios se registraron por separado, desarrollaron sus argumentos con base en dos puntos comunes: el pacto con el diablo, por un lado, y la transformación del hombre en toro, por otro (*ibidem*: 86). No obstante, es imprescindible hacer notar que, al menos en la transcripción del proceso realizada por Cortés Hernández, ninguno de los testigos menciona el término

nahual. Aun así, sus testimonios confirman, al parecer, la aseveración de Martínez (*supra*) sobre la convergencia entre brujería y nahualismo.

Por otra parte, estos testimonios no sólo ponen en relieve la relación entre las nociones de brujería y los nahuales coloniales, sino también manifiestan el incremento de la fauna asociada con las transformaciones de los nahuales. Junto con los bovinos, animales domésticos llegados con los conquistadores desde Europa, otros animales foráneos, esencialmente domésticos, se introdujeron en el imaginario popular en relación con los nahuales: burros, puercos, chivos y perros, estos últimos muy diferentes de los dóciles canes mesoamericanos.

## Capítulo II

### **Encuentros con coyotes, serpientes, rayos y otros seres. Manifestaciones del nahualismo en la tierra de las nubes**

La región mixteca concentra una gran pluralidad de poblaciones con algunos rasgos compartidos, pero heterogéneas entre sí, cultural, étnica y lingüísticamente, y extendidas en un vasto territorio compuesto por diversos ecosistemas. En la Mixteca se desarrolla continuamente un extenso conjunto de prácticas, creencias y narraciones, ancladas en una antiquísima tradición mesoamericana transformada por el contacto con españoles y africanos llegados como esclavos, y referentes a las relaciones humanas con la tierra, la noción de territorio, los orígenes, la fauna y la vegetación, entre otras cosas.

Los portadores de la tradición mesoamericana, tanto en la Mixteca como en otras regiones, revitalizan y transmiten constantemente su acervo generacionalmente. La tradición de los pueblos mixtecos, enmarcada en la diversidad mesoamericana, posee rasgos propios y ajenos, por lo cual pertenece a una totalidad compleja (Alejos, 2012: 11).

El interés principal de este capítulo radica en una aproximación primaria a la noción actual de nahual a través de la etnografía de poblaciones mixtecas pertenecientes al distrito político de Tlaxiaco. Los casos etnográficos sobre prácticas, creencias y narraciones alusivas al nahualismo pertenecen a San Felipe Tindaco, agencia municipal de la ciudad de Tlaxiaco, así como al municipio de San Esteban Atlatlahuca a partir de datos obtenidos en su cabecera municipal y dos de sus agencias municipales: Mier y Terán y Guerrero Grande. De estas localidades proporciono un panorama etnográfico en donde se retrata la relación de los pobladores con el ámbito del nahualismo.

En la narrativa mixteca, los elementos alusivos al nahualismo son la revelación de una amplia gama de significados, representaciones, procesos y relaciones, cuya dinámica y percepción coloca a los nahuales como partícipes directos de los asuntos sociales. La noción de nahual entre mixtecos habitantes del área tlaxiaqueña está relacionada, estrechamente, con elementos de la vida social, a saber: el parentesco y las alianzas, la economía, la interacción entre géneros, la preocupación por el abastecimiento de recursos naturales y la hegemonía política.

Dicha noción condensa sus principios antiguos con su percepción actual y la dinámica de sus relaciones, pues proviene de prácticas, creencias y narraciones antiguas, posteriormente asociadas, quizá desde tiempos coloniales, con los nahuales. Así pues, es posible hallar referencias sobre los nahuales descritos como seres extraordinarios, quienes llevan a cabo acciones más allá de las capacidades humanas, como modificar voluntariamente su aspecto físico, recorrer largas distancias en poco tiempo y controlar el temporal. Su intervención puede ser nociva o benéfica, pero siempre está orientada al medio social.

### 2.1 *Ñayuu Ñuu Savu*: gente de la tierra lluviosa

El extenso territorio comprendido en la Mixteca abarca parcialidades de los estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca (Spores, 2007: 5), y está dividida en tres zonas ecológico-culturales: la Mixteca Baja, la Mixteca Alta y la Mixteca de la Costa (Bartolomé, 2008: 69).

En el estado de Oaxaca se asienta la mayor parte de la población mixteca, que comparte el territorio con otros pueblos indígenas, como triquis, amuzgos, chochos (o chocholtecos), ixcatecos, nahuas y afrodescendientes de la costa (Bartolomé, 1999: 141). Las localidades que pertenecen a la Mixteca oaxaqueña se ubican en municipios y agencias, municipales o de policía, distribuidos en trece distritos (*ibidem*) como Silacayoapam, Huajuapán de León, Coixtlahuaca, Juchitán de Zaragoza, Teposcolula, Nochistlán, Tlaxiaco, Putla, Jamiltepec y Juquila.



Mapa 1. Oaxaca y sus distritos. Reelaboración propia con base en el mapa extraído del sitio electrónico <http://www.scielo.org.mx/img/revistas/igeo/n42/a6f7.jpg>

La diversidad cultural acogida en estos distritos genera el constante contacto entre pueblos vecinos, y otros más alejados incluso fuera de la Mixteca, gracias a los mercados regionales, las peregrinaciones religiosas, la contratación de trabajadores en diversos ámbitos, la migración a diferentes ciudades de México y Estados Unidos, entre muchas otras cosas.

## 2.2 Tlaxiaco y sus pueblos

El nombre mixteco de Tlaxiaco, según algunas fuentes historiográficas, es *Disinun* (de los Reyes, 1976 [1593], cap. II: 7) o *Ndisi Nuú* (Aveni, 2005: 39), cuyo significado en español es lugar de “buena vista”, “claramente visible” o “visto claramente” (*ibidem*), cuestión reflejada en las variantes locales de Tlaxiaco en las que se llama *Ñuu Ndinu* como alusión a la buena vista. Su nombre oficial se deriva de la lengua náhuatl a partir de la denominación hecha por los mexicas al llamarlo *Tlachquiauhco*, “en el lugar del juego de pelota” (Méndez, 1985: 51).

Sin embargo, el desglose de la palabra *Tlachquiauhco* también parece indicar una referencia a la vista. La partícula *tlach*, con base en el diccionario de la lengua náhuatl ofrecido por César Macazaga (1979: 102) podría derivarse del verbo *tlachia* o *tlachie*, “mirar”, el cual tiene inflexiones y expresiones verbales como *tlachialia* o *tlachielia* “mirar a otro”, *tlachialtia* “hágalo que mire”, y *tlachix* “mirado”. Además, está la palabra *quiáhuatl* “agua llovediza” (*ibídem*: 89) y *áhuic* “a una y otra parte” (*ibidem*: 17).

Anthony F. Aveni (2005: 39-40), con base en los aportes realizados por Mary Elizabeth Smith (1973), indica una referencia del *Códice Bodley* sobre un lugar en la Mixteca Alta en donde se alojaba un sitio de observación astronómica posiblemente relacionado con Tlaxiaco, pues en dicho código se representa un glifo toponímico identificado por un ojo y una vara que, en conjunto, equivalen al nombre mixteco de Tlaxiaco como referencia directa a la observación del cielo.

Los examinadores del cielo en Tlaxiaco y sus inmediaciones pudieron influir, en mayor o menor grado, en los pobladores no dedicados a la observación urania y el desarrollo de su tradición oral. La observación de los astros fue, a mi manera de ver, un punto crucial para la elaboración de técnicas rituales de propiciación de lluvias: trazado de las rutas de procesión, el diagnóstico para las fechas y los sitios de su realización, la definición de los participantes, entre otras prácticas actualmente muy extendidas entre los poblados mixtecos de Tlaxiaco.

Contemplar el firmamento, además de la cuestión astronómica, en la actualidad cobra una gran importancia por la relación directa de los fenómenos atmosféricos con cierto tipo de personas reconocidas, en algunos casos, como nahuales. El temperamento de una persona denominada como nahual-rayo, por ejemplo, se relaciona con la aparición de estos fenómenos en la bóveda celeste, pues el rayo constituye un elemento cuyo comportamiento es observable y descriptible.

Según los datos obtenidos por Alejandro Méndez (1985: 44), la ubicación de la actual ciudad de Tlaxiaco, cabecera municipal del distrito con el mismo nombre, no corresponde exactamente con el Tlaxiaco precolombino, pues éste se situaba al sur de la presente locación en el hoy denominado barrio de San Pedro, sitio ubicado a pocos kilómetros al sur del actual Tlaxiaco.

Actualmente, el distrito político de Tlaxiaco es uno de los puntos de mayor tránsito económico en la Mixteca Alta. Los mercados regionales que se instalan

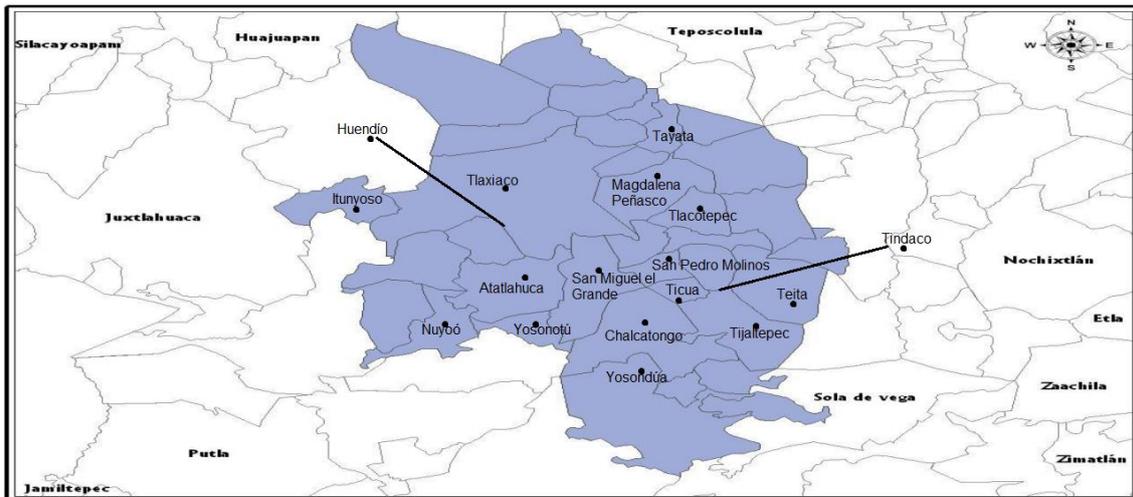
una o dos veces semanalmente en diferentes municipios, como la misma ciudad de Tlaxiaco o Chalcatongo de Hidalgo, propician el contacto entre gente de numerosos pueblos mixtecos, triquis y mestizos, entre algunos otros que se dan cita ocasionalmente, para comprar, vender e intercambiar productos diversos como maíz, chile, frijol, calabaza, chicle, carne y ropa, entre otros.

La inmensa red de rutas de intercambio y las relaciones económicas generadas en la región facilita, asimismo, la comunicación e integración entre gente de la Mixteca Alta y pueblos mixtecos y afrodescendientes de la Costa, con quienes se genera un fructífero intercambio de productos entre los que se cuentan: sal, pescado y algodón.

Esta dinámica, ya sea de manera interna entre poblaciones de la Mixteca Alta o con los pueblos costeros, también forma parte de las relaciones que las personas entretejen con los diferentes seres no humanos que moran en los puntos sobresalientes del paisaje, pues la actividad religiosa y ritual de muchos pueblos requiere de artículos y productos no producidos en su interior, como el copal, el pulque y otras bebidas alcohólicas obtenidas de poblaciones productoras.

En 1954, el antropólogo Pablo Velázquez entregó un minucioso reporte etnográfico al entonces llamado Instituto Nacional Indigenista sobre el distrito tlaxiaqueño. Poco más de sesenta años han transcurrido desde la entrega de su informe, por lo que mucha de la información presentada por Gallardo en la actualidad dista parcialmente de lo percibido hoy en día. Sin embargo, gracias a sus esfuerzos es posible entender las transformaciones ocurridas en varios pueblos de la Mixteca en las últimas décadas, por lo que es una pieza etnográfica invaluable para el conocimiento de los pueblos de Tlaxiaco.

El distrito tlaxiaqueño, desde 1990, está compuesto por treinta y cinco municipios, con la ciudad de Tlaxiaco como cabecera distrital. Entre estos municipios hay veintinueve mixtecos, cinco mestizos y tan sólo uno triqui (San Martín Itunyoso). A su vez, estas localidades tienen a su cargo poblaciones de menor tamaño que gozan de la calidad de agencias municipales o agencias de policía (Pardo y Acevedo, 2013b: 716).



Mapa 2. Distrito político de Tlaxiaco. Reelaboración propia con base en el mapa de la tarjeta distrital de información estadística básica de la Oficina Estatal de Información para el desarrollo rural sustentable, Oaxaca, s/f.

Tlaxiaco tiene, por otra parte, uno de los índices más altos de emigración hacia distintos puntos de la República Mexicana y Estados Unidos, aspecto que ha transformado de manera evidente las relaciones sociales, los usos y costumbres, las actividades religiosas y rituales, así como el uso de la lengua. Asimismo, el número de hablantes de la lengua mixteca no es uniforme en todo el territorio (*ibidem*).

Entre las numerosas variantes y sub variantes de la lengua mixteca, los poblados de Tlaxiaco pertenecen a aquella llamada “Mixteco de la Alta oeste”, la cual se conforma por otras tres variantes regionales: a) región noroccidental y oriental de Tlaxiaco, b) región oriental de Putla, suroeste de Tlaxiaco y Yucuhiti, y c) suroeste y sur de Tlaxiaco (Pardo y Acevedo, 2013b: 718-719).

Asimismo, las actividades diarias, junto con el ejercicio de los cargos locales, se han transformado a raíz de la migración masculina y el alto número de mujeres que se han logrado acceder al sistema de cargos de manera más activa. Anteriormente, los varones, como jefes de las unidades domésticas, poseían el mando total sobre el trabajo agrícola en las parcelas familiares y ejecutaban las labores “más pesadas” como el barbecho por medio de arado y yunta, la limpia de los terrenos, cosecha, entre otras tareas, mientras que las

mujeres se encargaban de preparar y llevar la comida y del cuidado de la casa y de los infantes.

En años más recientes, la situación ha cambiado. Las mujeres se han introducido, paulatina y firmemente, en los trabajos del campo de manera más directa. Este hecho, incluso, ha propiciado modificaciones en las formas de distribución, herencia, uso y tenencia de la tierra en cuestiones de género.

En cuanto al ciclo de vida de las personas, durante los primeros días de un recién nacido, por lo general éste permanece bajo la protección de la madre o, en caso de su ausencia, de otra mujer del círculo familiar. Los cuidados maternos en materia de higiene y alimentación se procuran en lo más íntimo del núcleo doméstico. Ya durante la infancia, niños y niñas comienzan a explorar por cuenta propia su entorno, conviven con otros infantes en la escuela<sup>4</sup> y crean vínculos afectivos con personas externas a su parentela.

Asimismo, durante esta etapa los infantes acuden a las labores agrícolas, máxime en las vacaciones de verano, en compañía de los adultos, aunque no se les exige, regularmente, trabajar, caso contrario al pastoreo, actividad en la que es frecuente observar infantes al cuidado de los rebaños.

En la adolescencia, junto con los cambios fisiológicos experimentados, las personas se colocan en un punto nodal diferente en la red de relaciones del pueblo. Las consideraciones gozadas durante la infancia se transforman en la obligación de ayudar con el sustento del hogar, ya sea en las labores agrícolas, de pastoreo o negocios familiares. Asimismo, es durante esta etapa cuando la interacción entre hombres y mujeres se enfoca en el cortejo para un potencial matrimonio y la procreación de hijos.

Regularmente, se consideran en edad casadera a hombres y mujeres de 17 a 20 años, aunque en tiempos más recientes muchos jóvenes prefieren salir de sus localidades para estudiar o trabajar y, de esta manera, postergan el matrimonio hasta una edad más avanzada. El noviazgo se mantiene, casi siempre, como un “secreto a voces”, es decir, la pareja debe ser cuidadosa de no mantener contacto físico en público. Cuando un muchacho decide pedir la mano de una joven, éste deberá acudir con su padre y un hombre maduro (por

---

<sup>4</sup> Por lo general, las localidades cuentan con jardín de niños y primaria, en algunas se han instalado telesecundarias y, en menor proporción, en otras se encuentran planteles de bachillerato.

lo general es el padrino de bautizo) para convencer con comida y regalos al padre de la novia de que acepte la nueva unión.

A partir de los 18 años de edad, cualquier persona es elegible para ocupar un cargo cívico o religioso dentro de sus respectivas localidades. En el caso de las agencias de policía y las agencias municipales, la duración del cargo es de un año en un cabildo compuesto por el agente municipal, el alcalde, el secretario, el tesorero y otros auxiliares. En el caso de las cabeceras municipales, los cargos duran tres años y se dividen en: presidente municipal, regidor de cultura y regidor de educación con su propio secretario, tesorero, alcalde, policías y otros auxiliares.

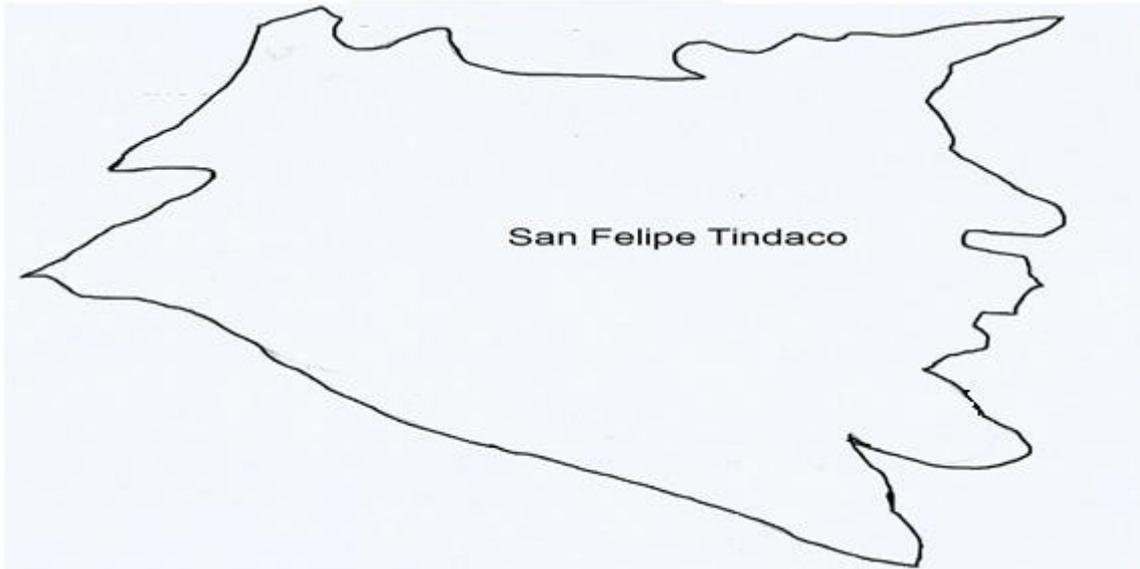
Los integrantes del cabildo son electos en asamblea popular en agosto (anualmente para agencias, cada tres años para cabeceras municipales) y comienzan su gestión el 1º de enero inmediato a su elección. Por lo regular, los más jóvenes son llamados a ocupar cargos de menor relevancia, mientras que la gente más experimentada se ocupa de los cargos más “pesados”, como es el caso del agente municipal o el presidente municipal.

### 2.2.1 Entre cerros y nahuales: San Felipe Tindaco

Ubicado sobre una prominente cadena montañosa, al sureste de la actual ciudad de Tlaxiaco, se encuentra San Felipe Tindaco.<sup>5</sup> Se trata de una localidad rural de origen mixteco con una población aproximada de 400 habitantes quienes practican, mayoritariamente, la agricultura de temporal, la ganadería y el comercio como actividades económicas principales.

---

<sup>5</sup> Tindaco a partir de aquí.



Mapa 3. San Felipe Tindaco. Mapa elaborado con base en imágenes satelitales por Alberto Ochoa Curiel, 2013

El poblado colinda con los municipios de Santa Catarina Yujia al sur, San Mateo Sindigüi (perteneciente al distrito de Nochistlán) al este, San Mateo Teita al noroeste y San Pablo Tijaltepec en la franja norte y noroeste. Las relaciones entre San Felipe Tindaco y sus vecinos, igualmente mixtecos, se han forjado a partir de intercambios económicos, vínculos parentales y conflictos por tierras, relaciones en las que la injerencia de los nahuales locales y de pueblos cercanos ha ocupado un lugar importante.

#### 2.2.1.1 Te'ndaco, la fuerza del nombre

La denominación oficial de Tindaco se conforma por el nombre del santo patrono, San Felipe, y dos raíces toponímicas en mixteco: *te*, cuyo significado en español es “hombre”, junto con *ndaco*, “fuerte” o “volver”, en el sentido de cambiar de aspecto físico.

Originalmente, el nombre del pueblo era Te'ndaco. Con el transcurrir del tiempo, la pronunciación se modificó y la “e” se transformó fonéticamente en “i”. Estos vocablos, en conjunción, significan “hombre que vuelve” u “hombre fuerte”

como alusión directa a la gente reconocida como nahual.<sup>6</sup> No obstante, es preciso indicar la continua y acelerada disminución del número de mixtecohablantes en la localidad a raíz de diversos factores como la migración y la educación forzosamente monolingüe, establecida desde el siglo pasado en Tindaco y otros lugares.

En un manuscrito decimonónico, Manuel Martínez (1883: s/p) mencionó que el nombre original del poblado era *Nuu Tindaco*, cuya traducción, según la información obtenida por el autor, es “tierra de luciérnagas”, significado alusivo a la práctica de la hechicería.

Dentro del amplio vocabulario mixteco, con sus variantes, es aceptable la sugerencia de Martínez, pues en varios poblados aledaños a Tindaco existe la palabra *tindakuu* o “gusano”<sup>7</sup>. No obstante, en la voz de los tindaquenses contemporáneos se tiene en alta estima el significado del “hombre que vuelve”, dada la importancia de los nahuales en la localidad en diferentes aspectos, pues además la hechicería es concebida como una práctica posiblemente relacionada con el nahualismo, mas no como sinónimo del ejercicio nahualístico.

### 2.2.1.2 Los refugios del nahual

La superficie de Tindaco, con numerosas y prolongadas pendientes, configura un paisaje abrupto compuesto por cerros sobre los que crecen diferentes especies de árboles, plantas y hongos propios de un clima templado-semi cálido, así como cuevas y cuerpos de agua distribuidos entre el centro de la población y sus rancherías.

---

<sup>6</sup> A pesar del desolador estatus de la lengua mixteca en este poblado, el escaso registro que he obtenido sobre la variante lingüística hablada en Tindaco coincide en gran medida con las variantes de algunos pueblos vecinos, lo cual me ha permitido esbozar una hipótesis en torno al nombre del lugar. La palabra *ndaco*, en sí misma, no es reconocida dentro del léxico mixteco, sólo cuando las conversaciones se desarrollan en español. Por tanto, esto me ha llevado a pensar que se trata de una adaptación de las palabras *ndí i* (todo) y *kuu* (poder), que en conjunción significan “todo poderoso” o “muy poderoso”. A su vez, según el vocabulario presentado por Gabina Pérez (2008: 22, 25, 38) sobre la variante de Chalcatongo de Hidalgo, poblado muy próximo a Tindaco, la palabra *ndaco* podría tener sus raíces en las palabras *nduu* (volver, convertirse en) y *kuu* (ser radical).

<sup>7</sup> A propósito de la transformación en la pronunciación *te* hacia *ti* en el topónimo de Tindaco, y en relación con la sugerencia de Martínez sobre las luciérnagas como alusión a la “hechicería”, en el mixteco actual de la región existe la partícula *tí*, la cual es empleada para identificar animales u otros “seres o elementos ubicados en la misma categoría” (Pérez, 2008: 41), que proviene de la palabra *kiti*, “animal” (*ibidem*).

Entre las elevaciones más destacadas de la localidad se encuentran: Cerro de Moras, Cerro Mogote o “Cuate” (por su doble cima), Cerro del Ratón o *Yucu Tini*, Cerro de Pájaro o *Yucu Saá* y Barranca Oscura. Asimismo, en la franja sureste de Tindaco se encuentra el río Rabo de León, denominación originada de la composición de los cerros que forman la figura de un león cuya cola se forma con el lecho del río, que generalmente fluye a ritmo semi lento, excepto en la estación de lluvias (junio-septiembre), época en la que se vuelve caudaloso.



Fotografía 1. Paisaje de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oax., 2012

Entre los animales domésticos se encuentran perros, gatos, caballos, reses, cerdos, burros, pollos y guajolotes. Este paisaje serrano es el hogar de múltiples especies animales. La fauna silvestre está compuesta por venados, roedores, coyotes, diversos tipos de serpientes y otros reptiles pequeños, aves como el zopilote y el águila, murciélagos, entre otros. Algunos de estos animales forman parte del acervo nahualístico de la localidad, pues los nahuales tienen la capacidad de modificar su apariencia física por una forma animal; con mayor frecuencia aparecen el coyote, la serpiente y el zopilote.

Con base en los hábitos y el comportamiento natural de estos animales, observados por los pobladores de Tindaco, es posible distinguir la fauna ordinaria de la extraordinaria. Aquellos especímenes asociados con el cambio físico de una persona contienen rasgos no habituales en la fisionomía natural de

los animales:<sup>8</sup> mayor tamaño, colmillos más largos, mirada penetrante, entre otras cosas.

Además, los hábitos de los animales son indicadores que utilizan los pobladores para evitar ciertas zonas en determinados momentos, ya sea para eludir el ataque de coyotes o la mordedura/picadura de fauna ponzoñosa como serpientes y arácnidos. Las partes más alejadas de los cerros en relación con los asentamientos humanos, las cuevas y los cuerpos acuosos, generalmente son concebidos como morada de nahuales con formas animales, quienes al ser importunados por una visita no deseada pueden provocar daños, enfermedades o, incluso, la muerte.

Se consideran nahuales a los coyotes cuyos rasgos particulares los diferencian de los coyotes comunes, ya sean sus ojos, colmillos, tamaño, entre otras cosas, por lo que pueden considerarse “falsos animales” (Martínez, 2011: 92). En palabras de James B. Greenberg (1981: 149), los animales son el punto medio entre santos y dioses y nahuales y demonios.

Cuando un animal ataca a otro, no se considera la “maldad” o la “envidia”, es decir, no se atribuye al acto una intencionalidad, sino un instinto depredador o defensivo. Además, los animales en estas localidades mixtecas no tienen derechos jurídicos; cuando un animal es muerto o hurtado por un humano o un nahual, el crimen es perseguido, no siempre desde la esfera jurídica, en beneficio del dueño que se vio afectado por la pérdida del animal, mas no por el animal en sí.

En cuanto a la flora, existen diversos tipos de plantas medicinales, comestibles y venenosas. Entre las plantas medicinales se encuentra la hierba “vergonzosa” (*y'ucu ta náa*), la cual sirve para curar cortadas y quemaduras, así como la planta “oreja de gato” (*y'ucu biluu*), utilizada para tratar afecciones estomacales.

Asimismo, este poblado, como es común en la Mixteca Alta, frecuentemente es azotado por fuertes lluvias y relámpagos durante el verano. Las descargas eléctricas en el cielo, junto con la precipitación de la lluvia y las potentes ráfagas de viento, son parte también de las formas adquiridas por la

---

<sup>8</sup> Al respecto ya han llamado la atención López Austin (1967) y Antonella Fagetti (2011).

gente nahual, ya que el rayo y la lluvia son los principales fenómenos atmosféricos que tienen una relación de coesencia con algunos nahuales.

Durante mucho tiempo, la gente de este pueblo no pudo construir viviendas en la parte que hoy en día constituye el centro de la población, pues cada vez que se hacía el intento de erigir un emplazamiento, los nahuales utilizaban la tormenta y el viento para derribar las construcciones.

Una vez consagrado este espacio para la habitación humana y la extensión de los dominios del poblado, mediante un ritual que implicó la colocación de cruces y el sacrificio de animales, se nombró a esta parte como “Pueblo Nuevo”, en contraste con la otra mitad del pueblo, emplazada en lo bajo de la serranía, llamada “Pueblo Viejo”. A pesar de ello, el llamado “Pueblo Nuevo” aún es considerado el lugar de “juegos” de los nahuales.

### 2.2.1.3 El nahual entre la población mixteca

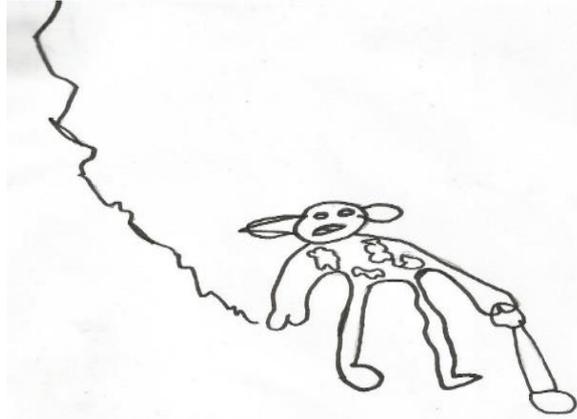
Un nahual es aquel hombre capaz de manifestarse con la forma de un fenómeno atmosférico o un animal a raíz de un don, heredado y luego desarrollado, transmitido a él directamente por su padre, en primer lugar, y de algunas potencias circundantes del paisaje: los ancestros nahuales, por un lado, y los Dueños<sup>9</sup> de los montes, por otro.

Una de las características más sobresalientes sobre el aspecto físico de los nahuales radica en una cruz formada por el vello en el pecho de los nahuales, la cual los faculta para manipular el rayo y el viento o, por otra parte, lograr su transformación en diferentes animales, como se verá más adelante.

El acercamiento a las concepciones de los niños sobre los nahuales, quienes expresan su interpretación con base en los relatos que les han contado sus mayores, permite divisar lo que la gente piensa sobre cómo son los nahuales en su aspecto físico y lo que éste proyecta sobre su comportamiento y temperamento.

---

<sup>9</sup> Eliana Acosta (2013: 195) propone la definición de los Dueños como entidades reguladoras, y no como propietarias, de un dominio específico, generalmente aquel relacionado con el agua, el maíz y demás mantenimientos que permiten la supervivencia de animales, plantas, humanos y no humanos.

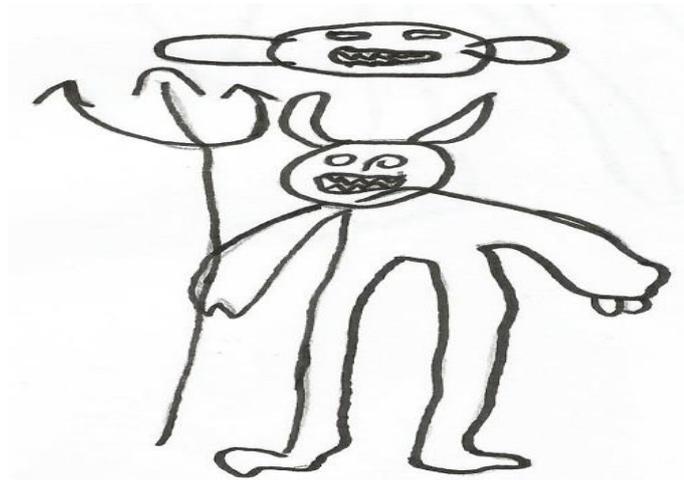


Dibujo 1. Nahual con rayo y bastón. Dibujo elaborado por Freddy H., San Felipe Tindaco, 2012

En la imagen anterior, el niño Freddy H. dibujó a un nahual que se caracteriza por tener vello en el pecho, en primer lugar, así como “orejas de coyote” y un rayo que emana de una de sus manos. Sobre el bastón que el nahual dibujado tiene en la otra mano, algunas personas refieren que, en tanto mayordomos, anteriormente algunos nahuales ostentaban bastones de mando, sin embargo, esta cuestión es poco clara.



Dibujo 2. Nahual con vello en pecho. Dibujo realizado por Freddy H., San Felipe Tindaco, 2012



Dibujo 3. Nahual asociado con el diablo acompañado de su *alter ego*, dibujo elaborado por Marcos H., San Felipe Tindaco, 2012

Aunado a esto, uno de los elementos más sobresalientes plasmados en el dibujo hecho por el niño Marcos H., radica en la presencia de otro ser (sobre el nahual-diablo) de apariencia muy similar al nahual representado. Al preguntar al niño la razón de colocar este segundo ser, él expresó que, como le había contado su abuelo, los nahuales, además de tener las características que los asocian con el demonio, siempre están acompañados por un “animalito que se parece a él” y en el cual el nahual puede transformarse.

Las condiciones adversas, máxime en el plano económico, han provocado la frecuente emigración de muchos habitantes a puntos como la Ciudad de México y la zona metropolitana, así como a Tijuana, Oaxaca y otras ciudades al interior del país, además de Los Ángeles, California y Chicago, en el estado de Illinois, Estados Unidos. Los migrantes, en su mayoría, son varones, aunque también algunas mujeres emprenden el viaje hacia otras latitudes. En ciertos casos, quienes migran regresan a la localidad para visitar a familiares o para cumplir con su año en el cabildo tras ser electos en asamblea popular (la cual no presenciaron). A muchos otros no se les vuelve a ver.

Como consecuencia de los altos índices migratorios, un gran porcentaje de la población está conformado por mujeres adultas, junto con infantes, adolescentes y ancianos de ambos géneros. Todos ellos en conjunto ascienden a más del 50% de la población del lugar. En contraste, el número de varones (jóvenes y adultos en edad reproductiva) ha disminuido considerablemente

durante los últimos años. Este aspecto ha generado una modificación en la dinámica y la reproducción familiar en relación con las personas nahual.

En Tindaco, los nahuales, son personas que aún forman parte de la población. En este sentido, participan de las relaciones de parentesco y vecindad con respecto a los demás pobladores. Sin embargo, en los últimos años, los altos índices migratorios han provocado la reducción de la población masculina y, como consecuencia, la disminución cada vez mayor del número de personas reconocidas como nahuales en los espacios públicos y domésticos, aunque aún impera la creencia en los nahuales habitantes del paisaje tindaquense.

El nahualismo en Tindaco es una facultad adquirida desde la gestación y el nacimiento por parte de ciertos individuos, a través de una transmisión patrilineal que toca, únicamente, a los descendientes varones, quienes deberán desarrollar su potencial.

La razón de la aparente exclusión del género femenino de la esfera nahualística se encuentra en el plano mítico, en un relato que narra cómo la única mujer nahual de la localidad fue víctima de la envidia masculina, pues su inmenso poder desafiaba las normas locales sustentadoras y justificadoras del poder en manos masculinas.

No obstante, como se verá más adelante, aun cuando las mujeres no son tocadas por el don, son el pilar fundamental de las relaciones que posibilitan la reproducción y la conservación del nahualismo, pues son ellas quienes perpetúan la vida desde el embarazo hasta la formación y cuidado de los infantes, además de su innegable importancia dentro de las alianzas y/o conflictos generados entre familias e individuos.

#### 2.2.1.4 El mito de *Yucu Saá* y la muerte ilusoria

Alfredo López Austin (2012: 36) sostiene que los mitos mesoamericanos impulsaron “un proceso fundador de la realidad del mundo que se dio en otro-tiempo-espacio”, del cual participan, como preámbulo de la existencia actual, seres dotados de inteligencia, voluntad, palabra y sentimientos, con la capacidad de amar, odiar, pactar, burlar, contender y engañar.

Esta definición engloba elementos de la narrativa tindaquense sobre personajes que dieron origen a una condición predominantemente masculina en

relación con el nahualismo a través de un relato alusivo a la contraposición entre las esferas femenina y masculina.

Este relato, posiblemente, es una versión local derivada de un macro relato muy divulgado en la Mixteca Alta y la costa mixteca. Otras versiones hablan sobre seres llamados *ndosos*<sup>10</sup> o “príncipes nahuales” (Ramírez, 2015: 1). Independientemente del nombre dado a los personajes, el relato explica cómo se involucra la noción de nahual con los acontecimientos del allá-entonces y sus repercusiones en el aquí-ahora (López, 2015: 75).

El relato tindaquense cuenta la travesía efectuada por un grupo de nahuales a raíz de un enfrentamiento sostenido contra una mujer poseedora, en el tiempo mítico, de las cualidades más destacadas de un nahual. Esta mujer, conocida en la localidad como “la nahuala”, moraba en un cerro llamado *Yucu Saá*<sup>11</sup>, situado al norte de la actual locación de Tindaco. Sus aptitudes como controladora del rayo y del viento, considerablemente más desarrolladas y potentes que las poseídas por los nahuales varones, provocaban la envidia y la ira de estos últimos.

La versión más común del mito cuenta que, cierta noche, la nahuala se quedó profundamente dormida en su cerro, quizá por el alto consumo de aguardiente, lo cual fue aprovechado por los demás nahuales para amarrarla y trasladarla a la costa. Durante la travesía, el sol comenzó a despuntar por el oriente y, como consecuencia, la nahuala fue transformada en piedra al verse alcanzada por los rayos solares. Con el cuerpo vuelto piedra, fue abandonada en un cerro próximo a la costa, el cual lleva por nombre *Yucu Saa*,<sup>12</sup> posible alusión al pueblo mixteco costero de Tututepec<sup>13</sup> cuya toponimia, igual que en la lengua mixteca, significa “Cerro de Pájaro” en lengua náhuatl.

Otra explicación del infortunio de la nahuala versa sobre una trampa perpetrada por los nahuales varones, quienes la retaron a un duelo de rayos para medir fuerzas. Este duelo sólo era una distracción, pues, al salir el sol, ella fue

---

<sup>10</sup> El nombre *ndoso* hace referencia a una humanidad anterior a la era actual. Las personas *ndoso* podían, o no, al igual que los humanos actuales, ser nahuales. Es decir, *ndoso* no es una palabra utilizada para nombrar al nahual, sino una denominación genérica para referirse a humanos y nahuales de un tiempo mítico anterior.

<sup>11</sup> Del mixteco *Yucu* “monte” o “cerro”, y *saá* “pájaro”, en la variante tindaquense.

<sup>12</sup> Nótese la ausencia del acento en la palabra *saa* para referirse al cerro próximo a la costa. La gente de Tindaco indica que se debe a una diferencia de tonos entre la variante del mixteco anteriormente hablada en Tindaco y la variante costera.

<sup>13</sup> Del náhuatl *tótotl* “pájaro”, y *tépetl* “monte” o “cerro” (Macazaga, 1979: 95, 112).

transformada en piedra y llevada a la costa. Tiempo después, otros nahuales decidieron ir en su búsqueda, dado que no se trataba de una piedra común, sino de una piedra de sal. La intención era hacer de Tindaco un pueblo salinero a partir del regreso del “ídolo de sal”, como se conoce en el poblado, a su cerro-hogar.

Sin embargo, el sol petrificó también a estos nahuales, quienes no alcanzaron a finalizar el recorrido. Durante el trayecto los alcanzó la madrugada; a las tres de la mañana cantó el gallo, por lo que sus fuerzas comenzaron a menguar. Las piedras de estos nahuales fueron trasladadas a la actual locación del centro de salud de Tindaco, mientras que el “ídolo de sal” se quedó varado en la parte sur del pueblo, cerca de sus límites con Santa Catarina Yujia, hecho demostrado por una enorme roca en forma de cruz ubicada en dicha zona.

Este suceso explica, desde la narrativa local, las razones de la ausencia de la sal como recurso natural de Tindaco y, en correspondencia, los viajes realizados a pie hasta hace algunas décadas desde Tindaco hasta pueblos costeros, con la finalidad de intercambiar productos como maíz y frijol por sal y algodón.



Fotografía 2. Nahuales petrificados dentro de las inmediaciones de la unidad clínica de la localidad, San Felipe Tindaco, 2011

A su vez, el señor Filiberto Morales (2011), habitante tindaquense, explica que por esta razón existe una correspondencia entre la costa y Tindaco, es decir, entre el cerro *Yucu Saa* de la costa, de carácter femenino, y el *Yucu Saá* de la

Mixteca Alta, con atributos masculinos.<sup>14</sup> Hermenegildo López (2010b: 45), antropólogo originario de Pinotepa Nacional, Oaxaca, indica esta correlación a partir de la llegada de una mujer de la Mixteca Alta a la costa, a Tututepec.

Este mito, a su vez, justifica la inexistencia de mujeres nahuales en la localidad. Sin embargo, como muchos informantes hicieron notar, a pesar de la muerte de la nahuala, las mujeres no se encuentran excluidas del nahualismo, pues ellas también son descendientes de los más antiguos nahuales.

La nahuala, lejos de dejar de existir, transitó el camino de la muerte hacia otra categoría: la de los ancestros. Contemplar la muerte como una potencia negadora, diría Lois-Vincent Thomas (2015: 8), implicaría asumir la destrucción total del ser, su camino hacia el “no ser”. Por lo contrario, la nahuala se volvió “otro ser” que aún forma parte del conjunto de potencias y relaciones del pensamiento tindaquense, perpetuadora del mito y patrimonio inmaterial de la condición ancestral del nahualismo femenino en Tindaco.

Un tema que se desprende del mito y que opera actualmente en la noción de nahualismo entre los mixtecos, particularmente de Tindaco, es la cuestión de la pérdida de la condición de nahual entre la población femenina. A raíz del asesinato cometido en el relato, se dice que en ese poblado sólo los hombres reciben el don de ser nahual a través de su contacto con seres (a los que llamaremos en adelante no humanos) que habitan el paisaje del pueblo.

Empero, el relato cuenta que los hombres-nahuales, después de haber provocado la petrificación de la nahuala, también fueron convertidos en piedra. Si sucedió esto, ¿entonces por qué los hombres no perdieron la posibilidad de tener la condición de nahuales? El argumento en torno a esto podría sugerir que en ese entonces la mujer era la única nahuala y al volverse piedra no hubo otras nahuales que continuaran con su legado. También se puede interpretar como una manera de proclamar que el poder y la hegemonía les fueron arrebatados a las mujeres en ese tiempo primigenio (Ibarra, 1996: 121), tema que considero aun poco investigado.

---

<sup>14</sup> Johannes Neurath (2009: 476), entre los huicholes, ha encontrado que los cuerpos acuáticos (con atributos femeninos) son la contraparte directa de los cerros (de carácter masculino).

#### 2.2.1.5 El guardián colectivo

Félix Báez-Jorge (1998: 199), con base en su trabajo entre choles chiapanecos a finales del siglo XX, definió al nahual como un espíritu guardián de tipo comunitario el cual, según las hagiografías locales, es equiparado con algún santo que cumpla una función similar a la suya, es decir, un santo al que se adjudique el mismo oficio, ya sea con base en la labor agrícola o el control meteorológico. Con base en esto, los santos operan como anclajes de la memoria colectiva, pues son entidades sagradas a las que la gente se puede dirigir en su lengua materna, mediante cultos públicos o privados, con el propósito de obtener protección. De manera similar, Ana Cecilia Núñez Matadamas (2013: 226) registró que los nahuales de San Pedro Quiatoni, Tlacolula, Oaxaca, son considerados protectores de la localidad, entre otras cosas, por haber asesinado a una culebra de proporciones colosales que habitaba en un lago (actual centro de dicha población) para que, después de su muerte, pudiera erigirse la iglesia del pueblo.

En el marco de las constantes confrontaciones por tierras en la Mixteca Alta, Tindaco se involucró en enfrentamientos directos contra pueblos aledaños que reclamaban más territorio. Durante dichas pugnas, presentes en la memoria de los actuales habitantes, los nahuales fueron de gran relevancia para la resolución de los conflictos por tierras.

En la actualidad, Tindaco es conocido como un “pueblo de brujos” entre pobladores de localidades vecinas. Donde los demás ven a un brujo controlador del rayo, los tindaquenses ven a un protector (que igualmente puede castigar) del cual son descendientes.

En la década de los años 50 del siglo pasado, Tindaco sostuvo un conflicto por tierras contra San Pablo Tijaltepec, municipio que colinda al norte con el municipio de Tindaco. Durante las confrontaciones armadas, varios nahuales participaron para evitar el despojo de los terrenos pertenecientes a Tindaco.

Se cuenta que ellos recibían los impactos de bala en la cruz de su pecho (*infra*), la cual los protegía de morir, a la vez que la frotaban para arrojar rayos y ventiscas hacia sus enemigos. No obstante, después de recibir varios balazos, muchos nahuales cayeron muertos. Como parte de este episodio está muy presente la imagen de un antiguo nahual llamado *Ñopecha*, quien era el “comandante nahual” o “nahual jefe” que guiaba a los demás nahuales, y

tindaquenses en general, para expulsar a los invasores de Tijaltepec. Gracias al liderazgo de *Ñopecha*, Tindaco pudo conservar sus tierras.

Décadas más tarde, en 1993, Tindaco nuevamente se vio envuelto en una disputa por tierras; en esa ocasión el conflicto fue contra San Mateo Sindigüi, pueblo situado al oriente. Luego de muchos meses de enfrentamientos armados, las autoridades locales de ambos pueblos resolvieron reunirse para poner fin al conflicto. Acordaron encontrarse en el río tindaquense llamado Rabo de León. Cuando las autoridades y otros pobladores llegaron al lugar de encuentro, súbitamente se vieron rodeados por un gran número de gente de Sindigüi, exigiendo con las armas la renuncia por parte de los tindaquenses a una gran porción de su territorio.

Ante la inminente amenaza, la gente de Tindaco ahí reunida esperaba ser fusilada en cualquier momento. Repentinamente, en el cielo despejado, con el sol alumbrando desde lo más alto, sin nube alguna, se manifestó un potente y estruendoso rayo que iluminó los rostros de todos los presentes, seguido de una intensa ráfaga de viento que arrebató los sombreros de los hombres armados, quienes huyeron aterrorizados gritando al unísono: “¡éstos son brujos! ¡Maldito pueblo de nahuales!”.

De este modo, cuentan quienes vivieron el suceso, que los nahuales presentaron su “otra cara”, no como personas de carne y hueso, sino que mostraron sus poderes a través de la manifestación de su propio *alter ego*, el rayo, que alejó a los usurpadores.

#### 2.2.1.6 Llamando a la lluvia

En los pueblos indígenas contemporáneos existen diversos especialistas rituales dedicados a la predicción del tiempo, la propiciación de lluvias y buenas cosechas o el alejamiento del granizo, actividades realizadas a partir del otorgamiento de un don divino durante una experiencia onírica o a través de la enseñanza de un maestro. En algunos casos, la noción de nahual se encuentra, parcial o totalmente, ligada con las cuestiones ya mencionadas. Sin embargo, en muchos poblados el nahualismo está distanciado de dichas prácticas. Por otra parte, también existen lugares donde la noción de nahual tiene poca o nula presencia.

Con base en esto, considero pertinente pasar revista a algunas descripciones sobre diferentes especialistas cuyas prácticas y saberes se distancian del nahualismo, pues de esta manera podrán observarse las similitudes y diferencias entre los nahuales y otras personas con características peculiares.

Julio Glockner (1999: 134), al estudiar la ritualidad referente al control del clima, menciona que las ofrendas realizadas a montes y volcanes son encabezadas por especialistas del temporal, nombrados según la población donde se encuentren. En Puebla, menciona Glockner, son llamados: “tiemperos”, *quiaclazques*, *cuitlamas*, *quiamperos*, “conjuradores” y conocedores del tiempo. En el Estado de México, el autor registró nominaciones como: “graniceros”, “trabajadores temporaleños”, *ahuaques*, “aureros” y *ahuizotes*, mientras que en Morelos son referidos como *quiapequis*, “misioneros del temporal”, “rayados” o *claclazques*, junto con los “hijos del rayo” en Tlaxcala.

La especialización en torno al control del temporal es una cuestión reservada a unas cuantas personas en sus respectivos poblados, quienes, además, experimentan variadas formas de iniciación. Glockner señala que algunas personas nacen con “poderes inmanentes”, los cuales son revelados, durante la madurez, a través de sueños en donde se les presenta “la Malinche”, ser que lleva a los soñantes elegidos al corazón de una montaña y, ya ahí, les explica sobre las características de su conocimiento y la manera en que deben aplicarlo (*ibidem*).

Por otra parte, algunos especialistas del temporal aprenden el oficio de manera alternativa, es decir, no son iniciados por “la Malinche” en sueños. Como consecuencia de no haber sido “llamados” en los sueños, ellos buscan a un especialista para que éste les enseñe las técnicas para conjurar el tiempo (*ibidem*). Entre aquellos que reciben señales en los sueños o desean aprender con otros especialistas, también están quienes son exigidos “desde arriba”. Esta exigencia es revelada a la persona a través del impacto de un rayo en su cuerpo o muy cerca de él. Si aquel golpeado por un rayo sobrevive al impacto, comenzará a tener revelaciones oníricas, puesto que sobrevivir implica, obligadamente, cumplir con el destino encomendado por las potencias celestes remitentes del rayo, mientras que, quienes mueren, se vuelven ayudantes de “la Malinche”, oficio para el cual sufren una transformación permanente

(metamorfosis) mediante la cual adoptan el aspecto de serpientes con rostros humanos (*ibidem*: 135).

Un aspecto crucial, destacado por Glockner (*ibidem*), se ejemplifica en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, zona en donde se encuentran las tres formas de iniciación descritas por Glockner (el don innato, el aprendizaje voluntario, la caída de un rayo), aunque, no obstante, quienes se desarrollan como especialistas del temporal voluntariamente siempre detentan un lugar secundario dentro de la ritualidad meteorológica -aun cuando son apreciados dentro del grupo por su “buena voluntad y su fe”- pues carecen de la capacidad onírica para comunicarse con los seres celestes y, por tanto, se les considera “incapaces de propiciar la lluvia y manejar mágicamente los elementos atmosféricos” (*ibidem*).

El autor menciona, asimismo, que la relación de estos especialistas con la naturaleza tiene un “doble sentido”. En primer lugar, Glockner menciona una correspondencia técnico-laboral (condiciones de procedimiento, conocimientos y ejecución). Por otro lado, existe un vínculo de tipo mítico-ritual, en la cual los especialistas cumplen con el principio de reciprocidad y correspondencia al devolver “algunos de los bienes que han obtenido de ella [la naturaleza]”, pues se considera a la naturaleza como algo capaz de manifestarse en situaciones como los sueños, la caída de rayos y el consumo de psicotrópicos (*ibidem*: 135), debido a que, desde la perspectiva de estos especialistas, los elementos de la atmósfera están provistos de una intencionalidad (*ibidem*: 138).

Esta consideración sobre la naturaleza, advierte Glockner, no se fundamenta simplemente en creencias, sino, más bien, en “una excepcional y privilegiada percepción”, es decir, en la certidumbre de lo que las personas experimentan por sí mismas durante las revelaciones de la naturaleza. A esta certidumbre derivada de la experiencia personal, Glockner la denomina como una “otredad de la conciencia”, en donde los sueños tienen un importante papel por lo significativo de su experiencia, aunque, por supuesto, eso no quiere decir que todo sueño sea significativo para los especialistas del temporal (*ibidem*).

Por otra parte, David Lorente (2009: 208), en el caso de los graniceros de la región de Texcoco, menciona una continuidad histórica de los antiguos cultos de la lluvia que legitiman a los actuales especialistas del temporal, con los cerros como principales escenarios. A su vez, existen relaciones conflictivas entre

grupos rivales de graniceros, las cuales se manifiestan a través de “maldades hechas a las ofrendas o grupos antagónicos, potencial para causar enfermedad y evidencias continuas de su capacidad destructiva” (*ibidem*: 218). La capacidad de los graniceros para dañar a otros indica un “uso dual de los poderes”, lo cual era, indica el autor, un rasgo característico de deidades y especialistas prehispánicos, cuya continuidad histórica justifica y legitima el poder de los actuales graniceros.

La relación de los graniceros con la lluvia y otros fenómenos atmosféricos se aprecia también entre los habitantes de Tindaco. Con respecto a la característica del nahual como ancestro común y maestro ritualista, en Tindaco existe un ritual que se celebra cada 25 de abril, el cual expresa el conjunto de relaciones que se han configurado entre las personas del lugar y los nahuales: el ritual de petición de lluvias, donde, en virtud de ciertas características propias de los nahuales, estos personajes fueron desde la época colonial- los fundadores de esta celebración que pretende asegurar las buenas cosechas.

De estos nahuales se dice que había veces en las que orientaban con sabios consejos, que participaban de las actividades benéficas para el pueblo, meditaban y ayunaban con fines ceremoniales, protegían al pueblo de los ataques de otras poblaciones o de otros nahuales. Por el contrario, también había ocasiones en las que “hacían maldades”: tiraban casas, frustraban fiestas, espiaban a sus vecinos o atacaban directamente bajo la forma del demonio o de un perro gigantesco, entre muchas cosas más.

El ritual de petición de lluvias forma parte de un ciclo ceremonial agrícola, el cual se encuentra conformado por: 1) El día de la Candelaria, el 2 de febrero; 2) El día de San Marcos, el 25 de abril, en el que se realiza la Petición de Lluvias; 3) El día de San Felipe, fiesta patronal del 4 de mayo; 4) El día de San Isidro Labrador, el 15 de mayo, 5) El día de San Juan Bautista, el 24 de junio; 6) El día de Todos Santos y día de muertos, el 1 y 2 de noviembre. Dentro de este ciclo, es notable que la bendición de semilla tiene dos momentos: el 2 de febrero, como en varios lugares, y el 25 de abril, día de San Marcos.

Los espacios que se utilizan durante la actividad ritual corresponden, en primer lugar, a los sitios de gobierno y religión del centro de la población. El ritual se ejecuta en diversos lugares: en la agencia municipal transcurre la mayor parte de la actividad, pues es el escenario en el que se realizan los preparativos y el

convivio durante la celebración. El templo principal de igual forma es utilizado de manera constante, pues en él se llevan a cabo los rezos y bendiciones propios de cada momento del ritual.

Además, el paisaje conformado por los cerros es otro espacio en el que se llevan a cabo las actividades rituales, ya que cada 25 de abril, en procesión, los participantes recorren buena parte de los lugares sagrados de Tindaco: Cerro Mogote (sureste), Cerro de Moras (noroeste), el Calvario del pueblo (centro-noreste) y el sitio llamado *Xnijo* (suroeste).

Por otra parte, existen tres cargos vitalicios en este ritual: los rezanderos, la cocinera ritual y los oferentes. Los rezanderos son hombres de edad avanzada que acompañan a los oferentes durante la procesión para realizar los rezos necesarios con los que tratan de convencer a los cerros de brindar una buena temporada de lluvias. Los oferentes son también hombres de edad avanzada que se encargan de depositar las ofrendas en puntos prescritos en las cimas de los cerros.

El perímetro sacralizado en las cimas de los cerros recibe el nombre de *cuaco*,<sup>15</sup> allí se ubican unos montículos de piedras llamados “chaneques”, donde -a manera de recipiente- los oferentes colocan las ofrendas para los cerros.

---

<sup>15</sup> En fuentes virreinales alusivas a los pueblos de la Mixteca Alta, Kevin Terraciano (2013: 404) ha encontrado la palabra *cuacu*, algunas veces escrita como *quacu*, la cual se refería, según los hallazgos del autor, a una imagen o “ídolo” de bosques y montañas. Asimismo, Evangelina Arana y Mauricio Swadesh indican que la palabra *cuacu* podía aludir a que se llevaba algo colgado al cuello o, por otra parte, se refería al sustantivo “ídolo” (Arana y Swadesh 1965: 71, 116).



Fotografía 3. Don Benjamín Hernández entregando una ofrenda en el cerro Mogote, San Felipe Tindaco, Oaxaca, 2012

Estos dos cargos, el de oferente y el de rezandero, son obligadamente ocupados por hombres, pues hay restricciones en cuestiones de género que impiden a la mujer ocuparse de estas tareas. Sin embargo, la mayor parte del ritual recae, precisamente, sobre una mujer: la cocinera ritual. Se trata de una mujer de edad avanzada que tiene como tarea, exclusivamente suya hasta su muerte, preparar la comida que se ofrendará a los cerros. Asimismo, esta mujer tiene vetado el acceso a los cerros mientras se efectúa el ritual, puesto que se trata de un momento peligroso para ella debido a que se le considera “la mujer de los cerros” en el sentido de cónyuge, y el estar en presencia de otros hombres puede provocar el enfado de los Dueños y que éstos atenten contra su integridad. En determinados momentos del ritual, si la gente enciende cigarrillos, significa que andan merodeando algunos nahuales que pueden atacar a los asistentes con ráfagas de viento.

En Tindaco, la gente cuenta que anteriormente quienes realizaban la petición de lluvias eran hombres nahuales<sup>16</sup> que vivían en la localidad y, ante la repentina “ausencia” de éstos entre la población, el cargo tuvo que ser ocupado por otros hombres que los sustituyeron. Más aun, la asignación de dichos cargos

---

<sup>16</sup> Antonella Fagetti (1998: 207) encontró la figura de los “nahualitos de agua”, quienes se encargaban de gestionar el agua para los trabajos agrícolas.

responde también a las cualidades personales de cada uno de estos sujetos, ya que deben ser personas cuyas virtudes sean reconocidas por la mayoría de la población.

En este sentido, las jerarquías entre nahuales se trasladaron también hacia el plano meramente humano dentro del ámbito ritual, ya que entre nahuales la petición de lluvias estaba restringida a los que se catalogan como buenos nahuales y que estaban en la cima jerárquica. Por lo tanto, podemos apreciar cómo la jerarquía nahualística es paralela a la jerarquía de hombres que tienen la posibilidad de desempeñarse como oferentes y/o rezanderos, ya que estos cargueros deben poseer, en la medida de lo posible, las mismas cualidades que el buen nahual, entre las cuales se cuentan la honestidad, el trato digno hacia sus congéneres, aptitudes para la solución de conflictos entre vecinos, entre otras cosas.

### 2.2.2 La tierra de los sueños rojizos: San Esteban Atatlahuca

San Esteban Atatlahuca<sup>17</sup> es la cabecera municipal del municipio homónimo perteneciente al distrito político de Tlaxiaco, ubicado al sur de esta ciudad. Su población se compone casi exclusivamente de mixtecos, entre los cuales resalta un alto número de hablantes bilingües de español y mixteco o *san sau* (palabra de la lluvia), como se denomina en la variante local.

Según datos estadísticos del INEGI (2015), Atatlahuca cuenta con una población de aproximadamente 3970 habitantes, de los cuales el 51.4% son mujeres y 48.6% hombres, en una relación de 94 hombres por cada 100 mujeres. Los índices de emigración, como en casi toda la Mixteca Alta, son elevados. Pese al factor migratorio, la lengua mixteca goza de una gran presencia en el poblado. Atatlahuca es uno de los municipios con mayor porcentaje de hablantes de la lengua nativa (Pardo Brüggmann y Acevedo, 2013a: 121).

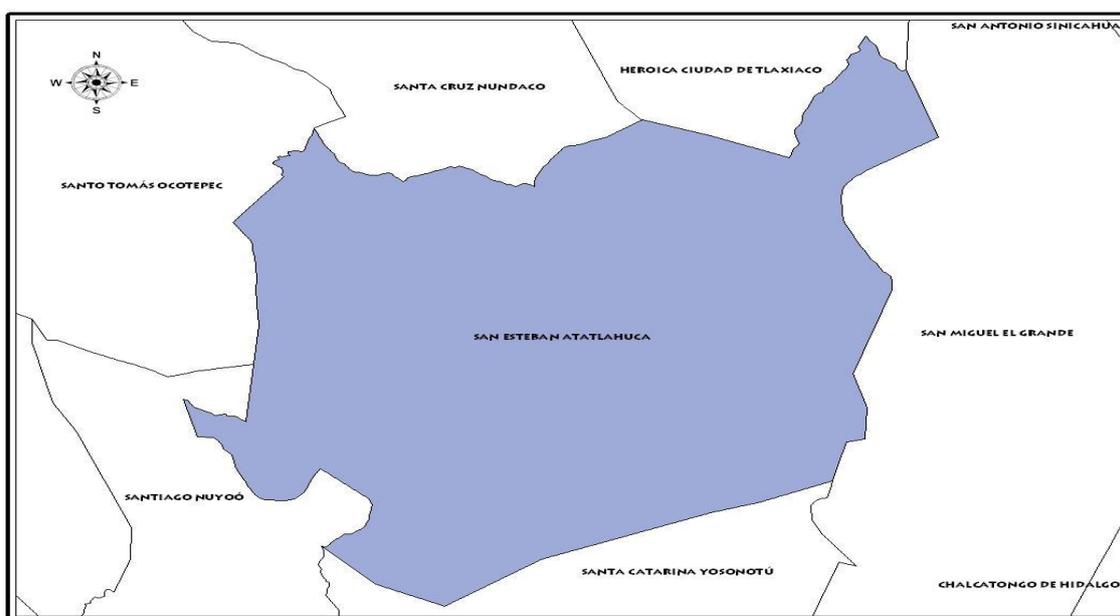
El municipio colinda con la ciudad de Tlaxiaco y Santa Cruz Nundaco al norte, Santo Tomás Ocotepec al oeste, San Miguel el Grande al este, Santiago Nuyoó en su franja suroeste y Santa Catarina Yosonotú al sureste.

La economía depende en gran medida de la actividad agrícola (de temporal, de humedad o de regadío), la recolección de hongos y frutos silvestres,

---

<sup>17</sup> Atatlahuca a partir de aquí.

la ganadería y la producción pulquera<sup>18</sup>, cuyos productos son utilizados para movilizar el comercio. El excedente de la producción agrícola y ganadera es vendido en los tianguis semanales de Chalcatongo de Hidalgo y Tlaxiaco, sitios en los que se obtienen productos como copal, pescado y sal, artículos provenientes de otros sitios de la Mixteca Alta y/o la costa.



Mapa 4. San Esteban Atlatlahuca. Tomado de la tarjeta distrital de información estadística básica de la Oficina Estatal de Información para el desarrollo rural sustentable, Oaxaca, s/f.

#### 2.2.2.1 Toponimia y pueblos sujetos

El nombre Atlatlahuca proviene del náhuatl *Atatlahuaca*, que en español significa “tierra colorada entre dos ríos” (Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México, s/f). De manera similar, Antonio Peñafiel menciona que *Atlatlahuca* o *Atlatlahuca* se compone de las palabras nahuas *atl* (agua) y *tlatlahuqui* (roja), por lo cual su significado es “lugar en que se tiñe el agua de rojo” (Peñafiel, 1897: 32).

---

<sup>18</sup> La producción de pulque, o *ndixi cuijin* en mixteco, en Atlatlahuca reviste una gran importancia tanto en el ámbito económico como en el ritual. Algunas personas, máxime en las agencias municipales, dedican mucho tiempo y esfuerzo para producir la bebida, ya sea para venderla al común de la gente en las rancherías o en la cabecera municipal. El excedente, por lo general, se comparte con visitas, familiares y amigos. Es frecuente que, cuando se acaba de conocer a una persona, se le invite una jícara con pulque. En el espacio ritual, el pulque es muy solicitado para curaciones y ofrendas.

Fray Antonio de los Reyes, en su “Arte en lengua mixteca”, registró el nombre mixteco de Atatlahuca como *Nuuquaha* (1976 [1593], Cap. XXVIII: 89). En la variante local de la lengua mixteca, Atatlahuca recibe el nombre de *Ñuu Kue’e*, cuyo significado remite, como en el nombre náhuatl, a la “tierra colorada” o “tierra roja” (*ñuu* “tierra” y *kue’e* “rojo”), que caracteriza buena parte de su orografía.

El municipio se encuentra integrado, además de la cabecera, por once agencias municipales: Mier y Terán, Independencia, Ndoyocoyo, Ndoyoyuji, Morelos, Progreso, Yucuiji, Vicente Guerrero, Juárez, Guerrero Grande y Toto’i, donde se siembra frijol, chile, maíz, calabaza, entre otros productos agrícolas. En el caso de Mier y Terán, debido a su alta concentración de humedad, se obtienen también productos como el haba y la chía.

En la cabecera de Atatlahuca se encuentra una gran concentración de gente originaria de Mier y Terán. Algunos forman parte del cabildo municipal, que se elige por tres años; otros han adquirido viviendas, en tanto que unos más han instaurado negocios de diferente índole, como fondas, papelerías, tiendas de abarrotes y renta de internet.

Asimismo, Mier y Terán posee un vínculo más estrecho, en comparación con las otras agencias, con la agencia de Guerrero Grande, puesto que la mayor parte de las familias pobladoras de Guerrero Grande son descendientes de gente proveniente de Mier y Terán desde hace algunas generaciones. Además, los vínculos parentales y matrimoniales son frecuentes entre estas dos poblaciones.

#### 2.2.2.2 El nahual en el paisaje

El paisaje de Atatlahuca se conforma sobre una larga cadena montañosa compuesta por numerosos cerros, peñones, ciénagas y cuerpos de agua. Los accidentes geológicos, en la narrativa local, son producto de la acción de seres pre-humanos conocidos como *ndosos*. Entre estos seres existían algunos con capacidades que ahora se consideran características de las personas nahuales, pues utilizaban el poder del rayo para “romper” los montes y así crear pendientes y peñones.

De este modo, los *ndosos* forman parte de los ancestros, quienes comparten el paisaje con los Dueños del monte, cuyos máximos representantes son San Cristóbal y la “madre tierra”; resguardan los recursos naturales y los

animales, procuran el regreso de las almas perdidas a los enfermos y, además, brindan el don a ciertos sujetos para vincularse con un animal o un fenómeno de la atmósfera.

El lugar se distingue por una gran variedad de vegetación, con árboles que sirven de morada a numerosos animales, como pinos y encinos, además de plantas alimenticias y medicinales entre las que crecen abundantes variedades de hongos comestibles y venenosos. El clima frío prevalece durante gran parte del año, acompañado de espesas capas de neblinas que proporcionan humedad, por lo cual el paisaje se mantiene verde buena parte del año.

Estos sitios proveen una gran cantidad de frutos, plantas y hongos a los pobladores, quienes los aprovechan para su consumo familiar o la venta en mercados regionales o, inclusive, a grandes corporativos, como es el caso de la feria del hongo celebrada en el mes de julio en tiempos recientes. La generosa cantidad de árboles permite, también, la tala y recolección de leña con distintos fines, actividad regulada y, en su caso, castigada por el Comisariado de Bienes Comunes de la localidad.



Fotografía 4. Paisaje de San Esteban Atlatlahuca, Tlaxiaco, 2016

Además, la variedad de animales silvestres propicia la cacería de venados, coyotes y roedores. En este ecosistema viven búhos, zopilotes, varios tipos de serpientes (venenosas, acuáticas y constrictoras), coyotes, zorros, liebres, ardillas, insectos variados y arácnidos.

Entre los animales domésticos se encuentran reses, chivos, puercos, caballos, pollos y guajolotes, además de perros y gatos. Los animales de ganado

y pastoreo frecuentemente son amenazados por depredadores de hábitos nocturnos como el coyote y el zorro. Esta relación de depredación, además de las mermas económicas que supone la pérdida de estos animales para sus respectivos dueños, pone en acción un complejo discurso sobre la relación entre animales silvestres y personas a las que se adjudica la condición de ser nahual, pues la matanza nocturna de animales domésticos muchas veces es asociada a la acción nefasta de nahuales impulsada por la envidia.

Los animales silvestres más comúnmente asociados con el nahualismo son la serpiente y el coyote, animales que moran en la serranía, apartados de los asentamientos humanos. Su relación con el ámbito del nahualismo se desprende de signos específicos y propiedades compartidas, elementos del discurso local, entre el animal y una determinada persona. En otras palabras, no cualquier animal se percibe como nahual sino hasta que éste proporciona una señal, ya sea a través de su apariencia (distante del resto de los especímenes) o sus acciones, juzgadas como intencionales.

Los espacios donde moran los animales marcan la pauta de la relación entre depredadores y presas. La fauna doméstica casi siempre se coloca dentro de corrales, en tanto que la fauna silvestre aprovecha los accidentes geológicos o la vegetación para moverse y ocultarse.

Cuando un animal doméstico, un chivo, por ejemplo, es atacado, no siempre la acción se atribuye a un nahual, pues la observación empírica indica cuándo el depredador fue, efectivamente, un coyote. No obstante, a veces, el escenario donde ocurrió el ataque suele revelar signos de la presencia de un animal relacionado con una persona nahual, como la manipulación de los cerrojos del corral o el hecho de que la presa no fue devorada, sino sólo consumida la sangre, actos interpretados como arbitrarios e intencionales, propios del comportamiento de un nahual (López, 2013: 175).

En este sentido, el perro es un animal de vital importancia en las relaciones humanas con el entorno y la fauna. Su compañía es invaluable para el humano. Los perros son los protectores de las milpas, de los animales domésticos y de las personas mismas. Frecuentemente combaten contra coyotes y serpientes en aras de la protección de su espacio, por lo cual es común hallar a los canes muertos.

La observación empírica del comportamiento animal permite, a su vez, que los pobladores sean capaces de identificar las guaridas tanto de animales de presa como fauna nociva y depredadora. Asimismo, en el paisaje se manifiestan otras potencias naturales vinculadas con la gente nahual: el rayo, la lluvia y el viento. Como anunciadores de la tormenta, los rayos son observados por la población mixteca como posibles revelaciones de la presencia de nahuales. Cuando las tormentas están acompañadas de fuertes relámpagos retumbantes en los montes, se dice que son nahuales de diferentes poblados que sostienen un juego o una pelea.

El viento, a su vez, es una entidad que debe ser aplacada con ofrendas de pulque, pues de lo contrario no dejará trabajar a la gente o, incluso, puede derribar casas. Al viento se le puede aplacar con la quema de flores de buganvilia y copal, pues su olor es en extremo desagradable para los nahuales de viento.

#### 2.2.2.3 Entre mujeres coyote y hombres rayo

Los nahuales son mujeres y hombres poseedores de un don innato legado por entidades divinas existentes en el paisaje: los ancestros nahuales y los Dueños de los montes. Este don genera el desarrollo de un vínculo entre la persona y un ser inicialmente externo a su cuerpo con el que asumen, sólo después de aceptar el don, una indisoluble relación consustancial.

Los nahuales pueden actuar tanto en la realidad tangible como en el espacio de los sueños. Se trata de personas con la capacidad de curar y provocar enfermedades, de proteger o de dañar a la población, según el momento y el tipo de relación que sostienen con la gente común.

Toda persona nahual posee como *alter ego* a un animal o un elemento atmosférico con el cual forja un vínculo. En este sentido, ambos, la persona y su *alter ego* se compenetran y este último transmite al primero sus propios atributos, los cuales se ven reflejados en hábitos, comportamientos, temperamento y personalidad del nahual.

La persona nahual se encuentra, entonces, ubicada simultáneamente en dos esferas de la existencia: la humana y la no humana. En el ámbito social, a un nahual se le reconoce como un ser dual: humano y no humano, aunque en ese momento se vea bajo su apariencia humana. Asimismo, cuando se manifiesta bajo la forma no humana, se sabe que se trata de un humano que se

ha transformado en su nahual. Es decir, que la persona nahual tiene una doble naturaleza, dos facetas copresentes y coexistentes, la humana y la no humana.

Araceli Vázquez, habitante de Mier y Terán, Atlatlahuca, contó una experiencia que su familia tuvo con un nahual en sus dos aspectos: su forma humana y su forma transformada. Una noche, cuando la familia se encontraba a la mesa para cenar, una tía de Araceli observó que en la rama de un árbol próximo a la casa se había posado un tecolote. Pese al miedo que éste animal provoca en algunas personas por ser considerado un “ave de mal agüero”, la tía de Araceli indicó a sus familiares que probablemente el animal tenía hambre, por lo cual era necesario que le compartieran un poco de alimento. Y así lo hicieron. Una vez que el animal consumió los granos y el agua que le habían ofrecido, se fue volando. Días más tarde, cuando la tía que había alimentado al tecolote acudió al mercado semanal de Chalcatongo de Hidalgo, un señor se le acercó y le dijo: “muchas gracias por darme de comer la otra noche, te lo compensaré cuidando tus animalitos”.

Asimismo, se cree que algunos nahuales que poseen como *alter ego* a la serpiente son “ladrones” de infantes. A primera vista, parecería que se trata de una depredación de los nahuales hacia la población infantil, no obstante, en realidad estos nahuales protegen a niños desamparados (huérfanos o en pobreza extrema) y les proporcionan un hogar provisional (las cuevas donde habitan las serpientes) y, asimismo, estos nahuales-serpientes roban la leche de las mujeres en periodo de lactancia para alimentar a sus protegidos.

En Atlatlahuca, la gente nahual, en sociedad, resalta entre el común de la población debido a su comportamiento, pues son personas temperamentales y de mirada “pesada”, cuya conducta es equiparada con la del animal al cual se le vincula: son de hábitos solitarios, matan animales, gustan de portar armas con frecuencia (como alusión al rayo), entre otras cosas.

Como ejemplo de esto, se encuentran testimonios sobre una mujer anciana, conocida como *Ñañu Va’uu* (abuelita coyote), quien se comportaba como un auténtico coyote que “agarraba animales”. A pesar de que aparecía ante la gente tal como era en su forma humana, ella se comportaba como coyote, puesto que iba atrapando animales como puerquitos y gallos para llevárselos. La gente lo explica como la posibilidad de que ella —en ese momento— era un coyote. Además, quienes se encontraban con ella en sus sueños siempre la veían como

ese animal, y no dudaban de que era ella misma: *Ñaňu Va'uu*, porque, además, la abuelita se encargaba de decirles: “anoche nos fuimos a corretear borregos”.

El reconocimiento de una persona como nahual es un punto crucial en el discurso sobre la gente que comparte esta característica. Existen casos en los que, a diferencia de *Ñaňu Va'uu*, la persona no es reconocida como un hombre o mujer coyote o rayo, sino como alguien con trastornos mentales, mientras que la persona niega la doble condición propia de los nahuales.

La persona nahual posee un control sobre una entidad inicialmente externa con la que se fusiona una vez que acepta el don. Sin embargo, previo a la fusión entre los dos seres, ligados, pero no consustanciales en un inicio, es el ser externo el que domina y controla la conducta de la persona.

El desarrollo óptimo del don se alcanza hasta una edad madura. El donatario no puede desarrollar todas sus aptitudes a una edad temprana, aunque sí manifiesta en su cuerpo ciertos signos, como, por ejemplo, magulladuras y rasguños, que son pruebas de su relación con un ancestro nahual que a su debido tiempo le ayudará a desempeñar las actividades propias de un nahual. Estos contactos, que pueden llegar a ser violentos, se consideran claros indicios de lo que se denomina localmente “padecimiento de nahual”.

En la variante de la lengua mixteca de Atlatlahuca, la palabra nahual se traduce como *jenduu*. Esta denominación está conformada por la partícula *je* “que” y *nduu*, “convertirse” o “transformarse”. No obstante, es preciso remarcar que esta noción de transformación indica que, inicialmente, ésta no es voluntaria, sino provocada por un padecimiento que modifica el cuerpo de la persona.

En efecto, en mixteco, el proceso de adquisición del poder de transformación en elementos atmosféricos o animales implica un padecimiento específico que se expresa así: “sufre de nahual” o “padece de nahual”. Se trata de un padecimiento que sólo tiene cura cuando la persona tocada por el don lo acepta y desarrolla la capacidad de transformarse voluntariamente; si lo rechaza, siempre estará bajo la amenaza de la enfermedad.

La condición ubicua que manifiesta la persona nahual en su doble existencia, es decir, como humano-no humano se expresa en la lengua mixteca a través de varias fórmulas derivadas de la palabra *jenduu*, a través de los pronombres nominales singulares en conjunción con los términos locales para animales y fenómenos atmosféricos.

En la primera persona la fórmula empleada es *nduuri*<sup>19</sup> *koo*, que significa “vuelvo en serpiente” o “padezco de serpiente”.

La segunda persona emplea la fórmula *nduun*<sup>20</sup> *savu*, “usted vuelve lluvia” o “usted padece de lluvia”.

En la tercera persona femenina se dice *nduuña*<sup>21</sup> *va’uu*, “mujer que vuelve coyote” o “mujer que padece de coyote”. En la tercera persona masculina se dice *nduude*<sup>22</sup> *ta’ja*, “hombre que vuelve rayo” u “hombre que padece de rayo”.

Estas fórmulas contienen la doble noción que construye a la persona nahual, pues se compone del término *nduu*, en tanto indicador de una condición de padecimiento de la transformación, un pronombre singular de carácter reverencial que indica el estatus adulto de la persona y el animal o elemento atmosférico que funge como el *alter ego* de la persona.

#### 2.2.2.4 El espacio de los sueños

El paisaje, en tanto contenedor de montañas, cuevas, manantiales y árboles donde moran diferentes seres, se divide en dos espacios: el entorno físico, tangible, y el “otro mundo”, el cual es coexistente y copresente con “este mundo”, lugar donde moran los seres no humanos (Fagetti, 2014: 123).

Asimismo, en este espacio se presentan las formas de animales que desde hace varios años no se ven en los cerros que rodean el pueblo, como el *ntika’a*, “puma” o el *yí’i*, “jaguar”, porque -al parecer- ya se extinguieron. Aquellas personas que aceptaron el don y lo desarrollaron han adquirido las herramientas para trasladarse de este al otro mundo gracias a su doble existencia, mediante su desdoblamiento en formas animales o atmosféricas con características no humanas durante la vigilia o el estado onírico.

---

<sup>19</sup> La palabra *ri* es una inflexión del pronombre *ru*, “yo”, e indica una posición asimétrica frente a la persona con la que se habla o, por otra parte, una posición simétrica con gente del mismo rango. En contraposición se encuentra el pronombre *sa’an*, que igualmente significa “yo” pero en una relación asimétrica entre los interlocutores en la que la primera persona tiene un estatus inferior. Cuando una persona habla con un niño o con alguien de estatus similar dice *ru naniri*, “yo me llamo” dirigido a un “tú”. Si la conversación es con alguien mayor o de estatus superior dice *sa’an nanina*, “yo me llamo” dirigido a un “usted”.

<sup>20</sup> *Ni* es el pronombre de la segunda persona singular, cuyo carácter reverencial se marca por su contraposición con el pronombre *ro*, “tú”.

<sup>21</sup> En el mixteco de Atlatlahuca, los pronombres de la tercera persona singular para referirse a niños, adolescentes y jóvenes de ambos géneros es *suchi*, “él” o “ella”. Por lo contrario, los pronombres reverenciales sí indican el género de la persona. *Ña* es una inflexión del pronombre *ña’si* utilizado para mencionar a las mujeres adultas desde su etapa madura hasta la vejez.

<sup>22</sup> Inflexión del pronombre *te*, “hombre adulto”.

A través del sueño, aquellas personas que no poseen el don pueden acceder a los espacios constituyentes del otro mundo. Soñar implica, entonces, una forma de trascender las barreras físicas hacia un plano inaccesible durante la actividad del cuerpo despierto.

La capacidad onírica, poseída por todos los habitantes, pero controlada y recordada únicamente por las personas nahuales, coloca a quien sueña en la posibilidad de percibir la experiencia del nahualismo pues, como se verá más adelante, toda persona está vinculada con un ser animal o atmosférico, aunque sólo un nahual es capaz de controlar e imprimir su voluntad en las andanzas de su *alter ego*, pues su lazo es más estrecho, están fundidos.

Desde niños preadolescentes, los pobladores pueden experimentar el sueño de ser un coyote corriendo por los cerros, una serpiente nadando en un manantial, un águila surcando los vientos, o un relámpago recorriendo el espacio más allá de los confines de su pueblo. Pero soñar conlleva grandes riesgos.

Durante el sueño, mucha gente ha notado que sus andanzas, desde la mirada del ser en el que se transforman, las realizan en compañía de otro ser de la misma especie. Además, notan que ellos no pueden controlar las acciones del animal (Fagetti, 2014: 143), simplemente sueñan con él, a diferencia del nahual que los acompaña durante los sueños, quien sí es capaz de controlar las acciones del animal, ya sea para proteger o para dañar a otras personas y animales en éste o en el “otro mundo”.

En muchas ocasiones el soñante no es capaz de recordar los acontecimientos de sus sueños. Sin embargo, al despertar suelen detectar señales de la actividad onírica, pues al amanecer su cuerpo muestra rasguños o golpes, además de que él escupe piedras, hierbas y sangre, tal como lo haría un coyote después de purgarse con piedras y plantas.

Por otra parte, hay sucesos que pueden detonar la memoria de quien no recuerda el sueño. Cuando algunas personas se enteran del fallecimiento de alguien mientras estaba dormido, suelen recordar que ellos, en sus recorridos por el bosque durante la madrugada, “acompañaron” al difunto, quien sucumbió ante el impacto de la bala de un cazador o el ataque de un animal más grande y fiero.

Cuando una persona muere por las desventuras experimentadas durante el sueño, invariablemente, es un nahual. Cuando la gente común sufre una

desgracia en su sueño, cae gravemente enferma, pero no muere. La razón de esto radica en la condición de la persona nahual, fundida indisolublemente con el *alter ego* no humano, frente a la persona común, cuya vida no depende directamente de su animal compañero, pero que puede experimentar el desprendimiento de su alma cuando éste es herido o muerto a consecuencia de la actividad predatoria de algún nahual enemigo.

La señora Isabel Sandoval García (Mier y Terán, Atatlahuca, 2016), pobladora de Mier y Terán, Atatlahuca, relata un sueño en el que se muestra la interacción entre la persona común y un nahual, así como las consecuencias negativas sobre sus cuerpos físicos al despertar del estado onírico. Cuenta que en su juventud sufría muchas carencias, las cuales le hicieron pasar hambre sobremanera. Debido al deterioro de su cuerpo por falta de alimento, durante mucho tiempo experimentó fatiga hasta que no pudo levantarse más. Fue entonces cuando comenzó a soñar.

En su sueño adquirió la forma de un coyote y veía a través de los ojos del animal. Recorría los campos en compañía de una amiga suya, quien se presentaba en su sueño como un coyote de mayores dimensiones en comparación con las del animal en el que ella misma se había convertido. Ambos coyotes se dedicaron a cazar animales domésticos. Después de un largo tiempo devorando a sus presas, los dos coyotes fueron sorprendidos por cazadores, por lo cual emprendieron la huida. El animal compañero de doña Isabel logró refugiarse entre la maleza, mientras que el otro coyote se refugió en la rama de un árbol, donde la bala de un cazador lo alcanzó, ante lo cual cayó muerto.

Al despertar, doña Isabel sintió mareos y náuseas y vomitó abundantes piedras, hierbas y sangre con pequeños trozos de carne. Después de eso, logró levantarse. Minutos más tarde, recibió la noticia de la defunción de su amiga, reconocida abiertamente como mujer coyote, quien no sobrevivió a la experiencia del sueño.

La muerte de la gente nahual acontece incluso en el estado de vigilia. Muchas personas relatan casos en los que alguien, ya sea durante la comida, el trabajo o una conversación, súbitamente cae desplomado al suelo, y su muerte se relaciona directamente con un cazador que le disparó a un coyote o una serpiente en la espesura del monte.

Dado que los animales vinculados con la gente nahual poseen rasgos distintivos que los separan parcialmente de los animales silvestres comunes, se estima que cuando un cazador mata al *alter ego* de algún nahual existe la posibilidad de que haya actuado en defensa propia ante un inminente ataque, aunque tampoco se descarta la posibilidad de una acción arbitraria y consciente como producto de una enemistad o como venganza por la depredación de animales domésticos.

Los nahuales-rayo, igualmente, pueden sufrir contrariedades que les provocan enfermedades. Cuando un rayo impacta sobre un punto de la serranía, se dice que es un nahual que quedó atrapado en un árbol, por lo cual es preciso acudir al punto para derribar el tronco quemado y liberar al rayo, como explicaré con mayor detalle en la sección referente a la curandería.

#### 2.2.2.5 La sal negada

En varias localidades tlaxiaqueñas existen narraciones referentes a seres denominados *ndosos*, es decir, una humanidad prístina previa al tiempo actual. Entre los *ndosos* había nahuales, es decir, *ndosos* que superaban la esfera común y se insertaban en otras categorías del pensamiento mixteco: santos, difuntos y ancestros. Algunas poblaciones los denominan únicamente como nahuales, concebidos también como “santos de los antiguos” o “ídolos de sal” en razón de algunas efigies talladas en piedra pensadas como la representación corporal de estos seres.

Por otra parte, la figura del *ndoso* ha sido tan importante en la costa mixteca que inclusive existe una radiodifusora independiente llamada “Estéreo Ndosos 101.7 ‘La voz de los nahuales’” (Santiago, et al., s/f). En pueblos como San Pedro Jicayán, se dice que el *ndoso* es “el nombre de un cometa que emite mensajes”, además de ser el más poderoso de todos los nahuales y que, durante las noches, se le puede ver en forma de luz (*ibidem*).

Algunos *ndosos* detentaban la propiedad de ser nahuales. Es decir, el *ndoso*, como humano antiguo y al igual que sucede con los humanos actuales, podía o no ser nahual. En este sentido, *ndoso* no es una palabra en lengua mixteca que designa únicamente a los nahuales, sino a un tipo de personas con características proto-humanas, algunas de las cuales eran nahuales. Así, *ndoso*

es un elemento perteneciente a dos niveles: persona proto-humana con atributos especiales, por un lado, y testimonio lítico de la antigüedad, por otra parte.

En las inmediaciones de los cerros, en terrenos de cultivo, o en diferentes poblados, constantemente se han hallado figurillas talladas en piedra. En algunos casos se le considera una pequeña deidad acuática, como sucede con una efigie encontrada en Tindaco (Ochoa, 2014: 122). En otras situaciones estas figurillas, si no son llevadas a un museo en México o vendidas a algún extranjero, quedan al resguardo de la localidad en donde se encontraron. En algunos de estos casos, las esculturas, no precisamente antropomorfas, han sido llamadas *ndosos*.



Fotografía 5. *Ndoso*, San Esteban Atlatlahuca, Tlaxiaco, 2016

Los hallazgos de estos materiales no son novedad para la arqueología de la Mixteca. Uno de los rasgos más importantes de la antigua religión mixteca, entre lo poco que se puede saber sobre ella, consistió en la elaboración de imágenes en piedra y madera como representaciones simbólicas de fuerzas y espíritus. Estas imágenes eran concebidas como contenedoras de una fuerza especial y eran fabricadas para ciertos fines, como la recuperación de la salud, la propiciación de lluvias, la fertilidad, el parto, entre otras cuestiones (Spores, 2007: 123).

En relación con esto, existen muchos monumentos en la zona costera de la Mixteca que muestran figuras de difuntos con los brazos cruzados en el pecho

(*ibidem*). Los *ndosos*, en tanto testimonios líticos de la antigüedad mixteca,<sup>23</sup> son, con base en las palabras de Félix Báez-Jorge (1989: 107), “piezas de antiguos complejos religiosos que han sido reformuladas en la dimensión del presente”.

En cuanto a su condición de proto-humano, *ndoso* es “una persona que vino de un lugar lejano (la costa), que se dedicaba a construir piedras, ríos, cañadas, entre otras cosas del paisaje” (Marcelino García, Guerrero Grande, Atlatlahuca, 2016). Algunos *ndosos* detentaban la propiedad de ser nahuales. Es decir, el *ndoso*, como humano antiguo y al igual que sucede con los humanos actuales, podía o no ser nahual.

En San Agustín Tlacotepec, municipio tlaxiaqueño, se cuenta el mito de dos nahuales o “nahuales príncipes” (Ramírez, 2015: 1) que se relacionaron sentimentalmente. El hombre era de Tlacotepec, mientras que la mujer provenía de un pueblo de la Costa, probablemente Pinotepa.

En una ocasión, durante su regocijo amoroso, la mujer-nahual colocó a su amante en sus piernas y, después de brindarle varias caricias, éste se quedó dormido. Una vez que el varón se durmió, la mujer-nahual tomó la mitad del cerro y huyó con él. En su trayecto pasó por Chalcatongo de Hidalgo y Tlaxiaco, dejando pedazos del cerro, vegetación y agua donde pasaba, hasta llegar, según la versión, a Tijaltepec, pueblo cercano a la laguna de Chacahua, donde se ubica un cerro idéntico al de Tlacotepec. De manera similar al mito del cerro *Yuku Saa*, en Tindaco se creó una correspondencia entre la Mixteca Alta y la Costa a partir de la separación de un mismo cerro que ocupaba dos espacios simultáneamente.

En San Pedro Molinos, Tlaxiaco, se cuenta un mito de origen similar a este relato en el que se explica cómo fue que el *ndoso* fundó el pueblo a partir de la instauración de un sistema hidráulico (Téllez, comunicación personal, 2015). Pues bien, se relata que la población original se encontraba en una loma al norte de la actual locación. Dicha loma es denominada “loma o cerro Tiquixi”. El relato cuenta que, en tiempos de los abuelos, vivían unos seres con apariencia humana que poseían atributos especiales; algunos pobladores los llaman “dioses”, nahuales o *ndosos*.

---

<sup>23</sup> Entre otomíes de Hidalgo, Sergio Sánchez Vázquez (2009: 147) registró que algunas piedras son consideradas “los huesos de los ancestros”.

Estos hombres a veces ayudaban a las personas del lugar, aunque a veces los dañaban a través de ráfagas de viento o “golpes de rayo”. En cada pueblo de la zona vivía un *ndoso*, y en el caso de San Pedro Molinos (entonces San Pedro Tiquixi), el *ndoso* quería ayudar a la población a sacar agua del interior de un cerro, ubicado en la zona sur del actual poblado, opuesto a la loma en la que éste se situaba anteriormente.

Para ello pidió la ayuda de otros dos *ndosos* provenientes de los pueblos que ahora se llaman San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo. En la petición de ayuda, el *ndoso* de San Pedro Molinos hizo la solemne promesa de compartir el agua obtenida. Una vez que los tres *ndosos* se dispusieron a extraer el vital líquido del cerro, una *ndosa* originaria del actual San Pablo Tijaltepec<sup>24</sup> (pueblo vecino de la otra localidad que se aborda en este trabajo, San Felipe Tindaco), apareció cerca de donde los *ndosos* trabajaban. El *ndoso* de San Pedro Molinos estaba enamorado de ella, por lo que le propuso la siguiente apuesta: si él terminaba de extraer el agua antes de que ella construyera una iglesia en su pueblo, la *ndosa* debía contraer nupcias con el enamorado *ndoso*.

Ella aceptó el desafío, pues estaba confiada en que la extracción del agua representaba mucho trabajo para él, por lo que decidió aplazar la construcción de la iglesia, pero subestimó a su contrincante. Por otra parte, cuando los *ndoso* ya habían avanzado considerablemente con su trabajo, el *ndoso* de San Pedro Molinos engañó a los otros dos. Les dio a beber aguardiente (o pulque, según otras versiones), mientras que él sólo fingió beber. Una vez que los otros dos quedaron ebrios, se echaron al suelo y se quedaron profundamente dormidos.

Entonces el *ndoso* de San Pedro Molinos se llevó el agua para su pueblo, donde -tras lo ocurrido- se construyeron molinos de agua, los que le dieron el nombre actual al poblado. Posteriormente acudió a buscar a la *ndosa*; cuando ella lo vio, comenzó a correr, por lo que el *ndoso* dio inicio a la persecución.

Corrieron con dirección a la costa. Atravesaban con gran agilidad los cerros que se interponían en su camino. Cuando el *ndoso* estaba a punto de atrapar a la *ndosa*, el sol comenzó a brillar en el oriente y ambos fueron transformados en piedras. Desde entonces el pueblo tuvo la oportunidad de

---

<sup>24</sup> Algunas personas refieren que la *ndosa* provenía del actual poblado San Miguel el Grande, Tlaxiaco.

habitar una zona más segura que gracias a lo hecho por el *ndoso* contaba con una gran cantidad de agua.

En relación con lo que se cuenta al respecto en la costa, Santiago López (2009) recopiló un relato en Pinotepa de Don Luis, el cual narra que los *ndosos* se encontraban en constantes confrontaciones para demostrar y legitimar su poder. En cierta ocasión, decidieron apostar un río para que el ganador se lo quedara y pudiera fundar su propio pueblo. La competencia consistía en partir una gigantesca piedra a la mitad.

El primero en intentarlo fue el *ndoso mayor*, pero sus esfuerzos no dieron frutos. En seguida lo intentó el *ndoso mediano*, sin embargo, todo fue en vano para él. Por último, llegó el *ndoso menor*, quien de un solo golpe logró partir la roca.

Debido a la frustración y enojo que esto provocó en los *ndosos* más grandes, éstos decidieron tenderle una trampa al ganador. Lo invitaron a comer, para lo cual se sumergieron en el fondo del mar para pescar y, por un descuido del *ndoso menor*, los otros dos lo dejaron atrapado en el fondo y emergieron sólo para robarle el río, su premio. Este *ndoso menor* quedó tan deprimido y furioso, que se fue hacia los valles de Oaxaca, donde perdió sus poderes y murió. Es por ello, según este mito, que la actual ciudad de Oaxaca se llama en mixteco *Ñunduva*, que quiere decir “donde cayó” (Sarmiento, s/f: 1).

Obviamente, no se puede pensar que el mito hable de la fundación de la ciudad de Oaxaca, pues sólo explica el origen del topónimo, mas no del origen del lugar. No obstante, lo que sí resulta claro en el relato es que de la rivalidad entre *ndosos* y la lucha por el agua se originan nuevos poblados y que ambos son actos propios de personajes míticos.

En Atlatluca existe una loma llamada *Yucu Ñuu Kue'e* o “cerro de tierra roja” que sirve de escenario para un relato que explica la razón de los viajes realizados desde la Mixteca Alta hacia la costa con fines de intercambio de productos, entre los cuales destacaba la sal.

En esta loma, donde antiguamente se emplazaba un poblado, existían personas llamadas *yu'ndoso* o “*ndoso* de piedra”, quienes sufrían el rechazo de los humanos por su físico<sup>25</sup>. La razón por la que estos “*ndosos* de piedra” recibían

---

<sup>25</sup> La palabra *ndoso* puede presentar problemas de carácter fonético, pues en la variante mixteca de los pueblos de Atlatluca existe una palabra similar, *ndosó*, que significa “pecho”.

la burla y el rechazo radicaba, precisamente, en la prominencia de sus pechos. Se trataba de proto-humanos cuyo oficio era la configuración del paisaje; convivieron durante un tiempo con los humanos actuales hasta ser convertidos en piedra a raíz del primer alumbramiento del sol de la nueva era.

En este contexto, una mujer *ndoso* proveniente de Santa Catarina Yosonotú, Tlaxiaco, municipio vecino de Atlatlahuca, se enamoró profundamente de un hombre originario de Atlatlahuca, quien sentía por ella la misma atracción. No obstante, la familia del enamorado rechazaba la unión, pues, además de pertenecer al conjunto de *ndosos*, la mujer tenía el cabello blanco, aspecto adjudicado a la presencia de chinches en su cabellera.

Debido al rechazo sufrido, la mujer decidió emigrar a la costa, posiblemente a Pinotepa Nacional, lugar en donde se casó con un hombre local. Transcurrido el tiempo, se supo que en el cabello la mujer no tenía chinches, sino sal (algunos lo asocian también con la espuma producida por las olas del mar), razón por la cual la zona costera gozó de un gran crecimiento económico, mientras que la Mixteca Alta sufrió de muchas carencias.

En la narrativa nahua del centro de México existe un relato similar, cuya protagonista es *Uixtocíhuatl*, quien fue expulsada por sus hermanos, deidades de los manantiales de agua dulce, del centro de México hacia la costa, lugar en donde floreció como deidad del mar y de los comerciantes de la sal (Solares, 2012: 128).

Por otra parte, existe también un relato en Guerrero Grande, Atlatlahuca, donde se cuenta sobre una *ndosa* que habitaba en una loma llamada *loma Cuecu*, de cuyo ombligo brotaba agua cristalina. Cierta día, un hombre proveniente de Santa Catarina Yosonotú, Tlaxiaco, quien iba de regreso a su pueblo desde la costa, vio a la piedra con forma de mujer posada sobre el forraje del cerro. Ante esto, el hombre violó a la *ndosa*, lo cual provocó que el agua dejase de brotar desde su ombligo y, por consiguiente, su muerte. Al regresar a su poblado, el hombre apenas estaba dispuesto a abrir la puerta de su hogar cuando un potente rayo lo fulminó. Se dice que otro *ndoso*-nahual vengó la muerte de la *ndosa* que sufrió el abuso.

Por el momento no poseo elementos suficientes para dilucidar si la mujer *ndoso* del relato mixteco pertenece al grupo de *ndosos* nahuales. Aunque en relatos de otros poblados como San Pedro Molinos, San Agustín Tlacotepec y

San Miguel el Grande, se habla de *ndosos* nahuales que partieron hacia la costa por diversas razones, entre las que se encuentra la necesidad de buscar la sal.

No obstante, la práctica del trueque entre los pueblos de la Mixteca Alta con los de la costa involucra directamente a las personas nahuales de Atlatlahuca, y de otros poblados, debido a los largos recorridos que éstos realizaban desde las altas montañas hacia los emplazamientos costeros a través del ejercicio de sus habilidades, como la de transformarse en aves o viento para viajar más rápido.

La cuestión de los mercaderes mixtecos que se encargaban del comercio de larga distancia en la época prehispánica, que continuó durante la Colonia, es muy importante para entender las relaciones que los mixtecos tuvieron ya sea entre ellos mismos (mixtecos de la Alta con mixtecos de la costa), así como con otros pueblos y con los europeos.

Estos mercaderes realizaban largos viajes para intercambiar sus productos por algodón y sal de la costa, además de cacao y plumas de Guatemala. Recibían el nombre de *tay cuica*, término que los hacía partícipes de una condición especial entre los mixtecos de la costa, puesto que los *tay* eran aquellas personas que poseían atributos extraordinarios, como controlar los rayos, por ejemplo<sup>26</sup> (Terraciano, 2009: 199; López, 2010b: 55).

Por desgracia para estos comerciantes, la llegada de los españoles provocó una gran disparidad en las oportunidades para crear y mantener la riqueza. En este proceso, los comerciantes mestizos y españoles lograron hacerse del control de mercados regionales y de larga distancia, modelo básico del comercio mixteco, por lo que hacia la segunda etapa de la época colonial los *tay cuica* mixtecos redujeron su actividad a los mercados locales (Terraciano, 2009: 213).

Posiblemente estos mercaderes propiciaron el intercambio de relatos orales entre poblaciones vecinas de la montaña mixteca -para las cuales la obtención de la sal de la costa era vital- con pueblos costeros, pues la creencia en los *ndosos*, como proto-humanos comunes o nahuales, se extiende hasta la costa mixteca. Asimismo, pese a la desventaja de los mercaderes frente a

---

<sup>26</sup> No puedo afirmar que los *tay cuica* eran nahuales. Por lo contrario, considero más factible pensar en ellos como un antecedente de las diversas creencias mixtecas que fueron incorporadas a la noción de nahual en los pueblos actuales de la Mixteca Alta y la costa.

competidores externos, las personas de Atlatlahuca continuaron, hasta hace algunas décadas, realizando los recorridos hacia la costa con fines de intercambio, actividad en la que resultaba imprescindible la participación de gente nahual para realizar los viajes en el menor tiempo posible, pues los nahuales utilizaban su capacidad de transfiguración para transformarse en viento o aves y, así, viajar con mucha mayor rapidez.

Por último, una pobladora de Santiago Yosondúa, Tlaxiaco, de nombre Ernestina Pérez, contó que en esta localidad el *ndoso* es un ser maléfico que se vincula con el diablo, a la vez que es hermano y contrario de Santiago Apóstol. Como parte de las muchas maldades que lleva a cabo contra la población, como robar o matar ganado, se dice que este ser se dedicaba a robar los fetos de las mujeres embarazadas durante las noches, a los cuales devoraba sin contemplaciones. Debido a esto, fue expulsado a una cueva que se sitúa en las inmediaciones del pueblo de Santiago Apóstol.<sup>27</sup>

El primer detalle que se debe destacar en estos relatos, si nos basamos en las reflexiones de Gabriela Badillo (2014: 106), es que en sus estructuras narrativas los personajes no poseen un nombre propio (salvo la denominación general de *ndoso* o nahual), que permita identificarlos como parte de todos los relatos, con excepción de Santiago Apóstol, aunque sólo aparece en uno de los relatos citados.

Sin embargo, como también Badillo ha notado, en el caso de los nahuales sólo un tipo específico de personajes entra en esta categoría, pues lo que importa es su adscripción a una condición extraordinaria que depende de su vínculo, en este caso, con el agua, la sal y la acción del Sol y su poder de petrificación (*ibidem*). De este modo se identifican seis tipos de personajes: a) *ndosos* (o nahuales) masculinos y femeninos; b) hombres y mujeres comunes; c) animales; d) el sol; e) el agua; y f) la sal.

Estos *ndosos* o nahuales primordiales forman parte del grupo de los ancestros. Son una muestra de “la idea del proceso de transformación de los seres divinos primordiales”, como bien ha señalado López Austin (2012: 37). Además, sus acciones los identifican como seres a los que no se les puede denominar como buenos o malos (salvo, quizá, en el caso del *ndoso* de Santiago

---

<sup>27</sup> Entrevista con Ernestina Pérez (2014), realizada por Carlos López y Tania Romero (A.P.), Santiago Yosondúa, Tlaxiaco, Oaxaca.

Yosondúa), pues todos ellos comparten los mismos atributos con los que traicionan o son traicionados, y su papel de víctima o victimario surgió a partir de la situación en la que se desarrollaron los sucesos del tiempo mítico.

El aspecto de los animales es el menos detallado. En ningún relato de los pueblos de la Mixteca Alta se hace alusión a animales que participen directamente con ellos, salvo el gallo en el relato de los nahuales de San Felipe Tindaco, pese a que se manifiesta que los *ndosos* son capaces de transformarse en animal u otras formas de la naturaleza.

Por otra parte, los animales que son robados o devorados por el *ndoso*, en este sentido, no constituyen en sí personajes que participan del mito, pues el énfasis se pone en que los afectados son los dueños de dichos animales que ven menguado su patrimonio. Por otra parte, el gallo que cantó a las tres de la mañana y que provocó que los nahuales perdieran sus fuerzas y, como consecuencia, fueran transformados en piedra por los rayos del Sol, anuncia el “nacimiento de todas las criaturas” (*ibidem*: 39).

El Sol es un personaje que pone en marcha las transformaciones en el mundo que dan lugar a los nuevos humanos, pues al salir por primera vez, “lo fijó todo” (*ibidem*: 36). Este nacimiento del mundo, dice López Austin, implicó que los seres que fueron calentados por los rayos solares se cubrieran de una capa dura, pesada, perceptible, sin la capacidad de resistir el paso del nuevo tiempo, por lo que estos fundadores se convirtieron en “creadores-criaturas” que en su sólido interior contienen la sustancia primigenia (*ibidem*: 36-37).

Los cuerpos de agua, como los ríos y el mar, fungen en el mito como escenarios y objetos de conflicto que determinan los puntos donde se instauraron, o donde se negó la instauración, de nuevos poblados. El agua es, entonces, el eje rector que guía los procesos fundacionales que se narran en los mitos, pues a través de este elemento se articulan las relaciones que involucran a los seres del mito en una constante lucha por el control del vital líquido, por lo que el agua, al ser partícipe de la narrativa de estos pueblos mixtecos, establece una correspondencia entre el tiempo-espacio del mito y el tiempo-espacio del presente (Millán, 2007: 141).

La sal es, igualmente, de gran importancia en estos relatos. De manera similar al agua, la sal es un elemento que establece una conexión entre el acontecer del mito y las prácticas ejecutadas en el mundo humano posterior al

mito. Las explicaciones de los mitos de por qué la sal fue negada en la Mixteca Alta, por lo que sus habitantes debían recorrer largas distancias para conseguirla, implican la instauración de una práctica que pone de manifiesto las relaciones económicas, sociales y parentales que se generan y se transforman entre la Costa y la Mixteca Alta.

En el caso de los lugares que se pueden hallar en estos relatos, su identificación es más clara ya que, en su mayoría, cuentan con nombres o topónimos. Encontramos referencias a pueblos como San Pablo Tijaltepec, Chalcatongo de Hidalgo, San Miguel el Grande, Pinotepa Nacional, Pinotepa de don Luis y, de manera indirecta, Tututepec.

En el caso específico de Tututepec o *Yucu Saa*, los arqueólogos aún debaten sobre la ubicación del sitio arqueológico del señorío que dominó buena parte de la Mixteca durante el Posclásico (Joyce y Levine, 2008: 44), razón por la cual considero que un ejercicio multidisciplinario entre la etnografía, el análisis mítico y las técnicas de recolección de información de la arqueología podrían brindar un mayor apoyo para la resolución del debate.

Estos relatos, considero, están más orientados a la labor que desempeñan los nahuales a través de la fundación de poblados (o la no fundación, se vio en el relato anterior), la instauración de prácticas como la propiciación de lluvia, o la negación de la condición de nahual a las mujeres, como en el mito del *Yucu Saá*. En algunos casos los relatos se utilizan para explicar el origen geográfico de una población o el cambio de su locación. A su vez, también establecen las razones de la abundancia de recursos naturales o la ausencia de éstos, lo cual forja relaciones de intercambio entre poblados de distintas áreas, es decir, la noción de nahual es un principio que vincula poblaciones mixtecas entre sí.

Aunque estoy lejos de verlo como un asunto exclusivamente de carácter agrícola, estos relatos evocan algo similar a lo que Aguirre Beltrán consideró economía del agua (*supra*). Estos mitos son, si atendemos las reflexiones de Kenneth Hirth (2009: 19), una llamada de atención para no minimizar las actividades que no son de carácter agrícola y, además, para no reducir la noción del nahual y su relación con el agua y los elementos atmosféricos a cuestiones asociadas con la agricultura.

En las narraciones se observa que los nahuales no fueron los creadores del mundo, pues su actividad se vio interrumpida por la salida del Sol que marcó el surgimiento de una nueva etapa, sin embargo, sus acciones fueron el cincel que esculpió el paisaje mixteco en el que se circunscriben los mitos, mediante el uso de los rayos para partir rocas, reubicar ríos, construir peñas, entre otras cosas.

Por otra parte, estos relatos aluden a aspectos que son percibidos como parte de las actividades de los nahuales en los pueblos mixtecos. En primera instancia, el control de los rayos para combatir entre ellos o partir rocas y cerros es un elemento crucial en el desenvolvimiento de las personas nahuales, pues es a través de ellos que exploran el mundo onírico, causan enfermedad, devastación y muerte entre sus enemigos o procuran la protección y el bienestar de la población.

Además, el hecho de que el *ndoso* esté vinculado también con acciones nefastas, como se muestra en Santiago Yosondúa, como causar daños a la gente de diversas formas y, sobre todo, robar los fetos de las mujeres embarazadas, propicia que el nahual sea entendido, desde la narrativa a nivel práctico, como un ser cuyas acciones generan también un impacto negativo en la vida de quienes le rodean.

El nahual nefasto muchas veces se asocia con el diablo, lo cual no significa que se trate de un mismo ser, como ha explicado de manera acertada Hugo Lemus (2013: 254). Esto significa, entonces, que el aspecto negativo del nahual se asocia con la figura del demonio por atentar contra la estabilidad y el bienestar de los pobladores o un grupo de determinado lugar, desde que los evangelizadores, a raíz de la conquista, identificaron con la acción del diablo cualquier manifestación del mal. Sin embargo, esta percepción negativa del nahual dependerá, como se verá en páginas más adelante, de hacia quiénes dirige sus malas acciones.

De esto se desprende que la noción del nahual implica el reconocimiento de sus aspectos positivos como protector, fundador y procurador, así como de sus características negativas que lo asimilan a un ser que causa devastación, muerte y enfermedad.

Esta oposición, la cual considero que no debe ser tratada en términos de ambivalencia, ha generado que la noción de nahual se vincule con las creencias

alrededor de los santos y el demonio. Por lo contrario, el carácter que adopta el *ndoso* como “Santo de los antiguos”, además de otras cuestiones que serán tratadas más adelante, lo involucra en un proceso que Félix Báez-Jorge (1998: 199) ha denominado como la nahualización de los santos, proceso en el que las características tanto de los santos como de los nahuales se identifican como parte de un mismo campo de acción, pues en ambos son seres que se relacionan con las localidades por ser guardianes, protectores y hacedores de lluvias.

Estos mitos establecen una pauta de las relaciones construidas continuamente entre nahuales y gente común, debido al carácter positivo-negativo que hace del *ndoso* un ser con una gran injerencia en los asuntos humanos. Por otra parte, revela el estatus de las relaciones género, ya sea a través del cortejo, el acoso o las formas de matrimonio que se establecen en la región y sus consecuencias en la formulación de nuevas identidades y redes familiares.

### **Capítulo III**

#### **Nahualismo, persona y sociedad**

Los nahuales, entre mixtecos de Tindaco y Atatlahuca, además de los poblados vecinos, y con base en rasgos compartidos o propios de cada población, pertenecen a un conjunto concreto de personas, quienes detentan propiedades específicas resultantes de su doble condición que los coloca en la convergencia de lo humano y lo no humano.

La factibilidad teórica de congregar en estas dos categorías a los nahuales responde, principalmente, a los datos etnográficos recogidos durante el trabajo de campo. Sólo el proceso etnográfico puede revelar, y avalar en términos teóricos, la presencia de esta división entre humanos y los no humanos como dos diferentes condiciones de existencia en el medio mixteco local, condiciones presentes de manera simultánea en el caso de los nahuales. De este modo, si la exploración etnográfica demuestra la presencia de estos dos conjuntos, será posible dialogar con la teoría generada por otros autores en el tópico, ya sea a través de las indagaciones etnográficas realizadas por algunos o la revisión conceptual llevada a cabo por otros.

La teoría brinda pautas metodológicas y conceptuales para expresar con claridad, en el lenguaje académico, aquellos elementos localizados en la etnografía, siempre con el entendido de que las definiciones logradas deben partir de la misma. El diálogo con la teoría confronta datos, busca enlaces y similitudes o, por lo contrario, evidencia rupturas y diferencias, por tanto, considero válida la inclusión de los términos referidos líneas arriba, siempre y cuando se respete el sentido de los datos etnográficos.

Este capítulo tiene como propósito generar una revisión teórica sobre los componentes más importantes del nahualismo analizados por diversos autores en contraste con los datos obtenidos en Tindaco, y las localidades Mier y Terán y Guerrero Grande, Atatlahuca, así como en otras localidades mixtecas del mismo distrito.

En Tindaco, como en Atatlahuca, existe una evidente diferencia entre lo que es considerado humano y lo que no lo es. Por un lado, se encuentran los animales domésticos y silvestres, así como la lluvia, el rayo y el viento. Por otra

parte, están los “otros habitantes”, los del “otro mundo”, es decir, espíritus, animales, ancestros, santos y Dueños de los montes.

Además de sus características y sus respectivos espacios de habitación, los seres del “otro mundo” se distancian de los seres meramente naturales con base en una intencionalidad y una voluntad (atribuidas a los primeros, negada a los segundos), sus formas de alimentación y, sobre todo, sus relaciones con respecto a los humanos.

Como ya ha señalado, de manera acertada, Daniel Oliveras (2015: 158), el análisis de las relaciones coesenciales entre humanos y no humanos se ha abordado, frecuentemente, desde las terminologías generales del tonalismo y el nahualismo. No obstante, el mismo autor exhorta a tener un acercamiento más preciso con las concepciones nativas actuales y averiguar sus particularidades, es decir, utilizar las categorías nativas en aras de una descripción más detallada y sustentada del caso estudiado.

Los nahuales son concebidos, entonces, como personas que comparten parcialmente propiedades, de carácter cualitativo, que pertenecen a la esfera de lo humano y no humano, dado que, aunque no agotan la totalidad contenida en cada conjunto, son las únicas personas según el discurso mixteco capaces de desenvolverse, de manera ubicua y simultánea, en los espacios de acción y habitación de éste y el “otro mundo”.

Cada nahual ostenta un sello distintivo propio, cimentado en la compleja discursividad colectiva, pues esta última, a través del reconocimiento (positivo o negativo), es la fuente de donde emanan las nociones más generalizadas sobre la gente nahual, así como las opiniones más íntimas sobre una persona nahual en concreto. El nahualismo de estos pueblos mixtecos se encuentra inmerso en una dilatada práctica discursiva, es decir, forma parte de una práctica social peculiar que influye en el acontecer de la vida social, histórica y cultural (Haidar, 2000: 33) de cada localidad.

Por otra parte, una cuestión de gran importancia en el estudio del nahualismo versa sobre la capacidad de los nahuales para modificar su aspecto voluntariamente. En muchos casos, esta capacidad ha sido denominada, indistintamente, como metamorfosis o transfiguración.

En este espacio, con base en los datos etnográficos, defenderé la idea de separar, conceptualmente, los términos metamorfosis y transfiguración en tanto

que son dos formas distintas de ver la transformación del nahual; una es el camino recorrido por una persona para llegar a ser nahual, la otra es el ejercicio del control sobre una capacidad desarrollada cada vez que la persona ejerce su don. Para ello, me apoyaré en reflexiones alusivas a los ritos de paso y al análisis del discurso en torno a este proceso vital.

La metamorfosis, *grosso modo*, es un proceso enmarcado en el ciclo de vida de un organismo, y tiene como característica principal que no es voluntaria ni regresiva, lo cual representa un problema metodológico serio si se considera que la transformación en el nahualismo sí es de carácter voluntario-regresivo, pues los nahuales, cuando logran controlar su transformación, tienen la capacidad de volver a su forma original.

Para efectos del estudio del nahualismo, considero que el uso del término metamorfosis, entendida como una iniciación, es útil para indicar la transformación radical de una persona en otro ser de doble condición (humano-no humano), a partir de lo cual tendrá la capacidad de transformar su aspecto, dado que, después de la iniciación, esta capacidad estará siempre latente.

Para ello me acercaré, brevemente, al concepto biológico de la metamorfosis, sin detenerme en aspectos demasiado profundos de esa ciencia, para intentar proporcionar un nexo lógico entre el origen del concepto y su uso para el estudio del nahualismo. De este modo, la propuesta será una visión de la metamorfosis, proceso cuya consumación denomino nahualización, como un ciclo de desarrollo de la persona nahual en donde ésta adquiere una condición especial para llegar a ser algo que antes sólo era en germen.

De este modo, una vez estipuladas las características del nahual como persona, es posible perfilar su interacción en sociedad a través de procesos y relaciones como: el parentesco, su transformación corporal, el proceso salud-enfermedad, entre otras cuestiones.

En suma, este capítulo intentará articular la noción de persona nahual en las relaciones sociales a través de la interacción y los procesos discursivos de los pueblos mixtecos elegidos en esta investigación, lugares donde la presencia de los nahuales se revitaliza constantemente mediante diversas formas de relación entre la doble existencia del nahual y la gente común.

### 3.1 La noción de persona en el discurso mixteco

La persona tanto en Tindaco como en Atlatlahuca, está conformada por un cuerpo físico contenedor de dos elementos vitales, de materia sutil, reguladores de su ciclo orgánico y anímico: la sombra o espíritu, y el alma. Sin embargo, en esta última localidad la gente asegura que toda persona posee un lazo con un animal que nació al mismo tiempo que ella y que habita en el monte: conejo, ardilla, zopilote, búho, y hasta el coyote, que se considera el animal más fuerte. Estos elementos colocan a la persona en un contexto muchas veces hostil donde puede sufrir diversos infortunios y enfermedades por su inherente, e indisoluble, relación con estos animales pertenecientes al “otro mundo”.

La sombra, o *kúandau'*, como se conoce en la variante de la lengua mixteca hablada en Atlatlahuca, es una materia sutil integrada en la persona desde su nacimiento, la cual es la fuente motriz del cuerpo físico de la persona. La sombra se desprende del cuerpo una vez acontecida la muerte. Nueve días después de la defunción de una persona, es decir, en el novenario, independientemente de la edad, género, ocupación y estatus, sus familiares se encargan de levantar la sombra del lugar del fallecimiento o, algunas veces, del hogar, con la finalidad de no ser importunados por las deambulaciones de un espíritu errante que sigue merodeando la casa porque no se quiere ir.

Durante ocho noches, la familia se reúne para rezar el rosario con un rezandero contratado por la familia doliente, quien -la novena noche- procede al levantamiento de la sombra. Le solicita al espíritu del difunto, cuando no le exige, según el caso, su pronta partida hacia el lugar de los muertos (de carácter católico, diferente del “otro mundo”) y, así, evitar su penosa vagancia, pues su presencia suele provocar enfermedad de “espanto”. Para propiciar la partida de la sombra, se rocía cal (puede ser ceniza del fogón) con la cual se dibuja una cruz donde falleció la persona. Concluido el novenario, la cal se recoge del sitio y se lleva al panteón, de forma que la sombra no quede atrapada en el lugar donde se veló el cadáver.

La sangre, o *ñiñi*, contiene la fuerza<sup>28</sup> vital que se manifiesta en determinados puntos del cuerpo a través de las pulsaciones, que indican,

---

<sup>28</sup> A partir de sus hallazgos entre nahuas de Oztotempan, Guerrero, Catherine Good (2009:380) encontró que la “fuerza” es un concepto que connota el uso de la energía y el ánimo personal

además, el estado de salud de una persona. El flujo de la sangre proporciona información sobre el estado anímico de la persona mediante su recorrido por el corazón, lugar donde mora el alma. Además de la función biológica del corazón, consistente en bombear y distribuir la sangre a través de venas y arterias, y conocida a la perfección por los especialistas locales de la salud, este órgano, en tanto guarida del alma, determina el carácter de la persona (apacible, furibundo, temeroso o temerario), y el estado de equilibrio o desequilibrio anímico, pues el corazón, en palabras de Roberto Martínez (2011: 33), es el centro o esencia de la persona. Las pulsaciones en las coyunturas debido al constante fluir de la sangre en venas y arterias indica el estado de la relación entre el cuerpo de la persona y su alma, la cual se puede desprender del mismo por distintas causas.

Asimismo, la condición de la sangre, además de catalogarse como débil o fuerte, según la propensión a la enfermedad de cada quien, responde también al principio dual de lo frío y lo caliente. El contraste en la temperatura de los tipos de sangre revela la noción de fuerza y debilidad, el carácter de la persona en su relación con sus congéneres. En otras palabras, una persona de sangre débil y caliente se muestra ante los demás con apatía y timidez; otra de sangre débil y fría se comporta de manera hermética, mientras que alguien de sangre fuerte y caliente es decidido y temerario, contrariamente a la gente de sangre fuerte y fría, que es solitaria, malhumorada e, incluso, violenta.

Los tipos de sangre se reflejan en el alma-corazón; a partir del comportamiento de cada persona se conjetura sobre su condición fuerte/débil y fría/caliente. Estas propiedades de la sangre determinan socialmente las relaciones entre individuos, parentales, y hasta laborales, sin importar el género o estatus de la persona.

El cuerpo es el escenario, indica Roberto Campos (1997: 58), donde fuerzas externas invisibles entran en relaciones de tensión con el alma y el espíritu (sombra en el caso mixteco). El alma de la persona, asimismo, está vinculada, en el caso de Atlatlahuca, con un elemento externo al cuerpo asociado a la persona desde su nacimiento, el cual es, junto con la sangre, un factor

---

para lograr un objetivo específico. Asimismo, indica la autora, el término “fuerza” se utiliza para hacer alusión a actividades rituales.

indicador de su carácter: el animal compañero,<sup>29</sup> al que en términos teóricos se le puede considerar como tonal. El vínculo con un animal es una característica compartida por los habitantes de Atlatluca de manera general. La gente, a diferencia de los nahuales, como se verá más adelante, se relaciona con un animal sin las características de los seres habitantes del “otro espacio”.

El tonal, como encontró Laura Romero entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, es una entidad múltiple dividida en trece partes (doce distribuidas en la persona y una decimotercera alojada en el animal compañero) cuyo vehículo es la sangre, y los pulsos, donde la sangre late, indican el estado de salud de la persona. Como principal característica del tonal, Romero registró que tiene la capacidad de abandonar el cuerpo durante el sueño (Romero, 2011: 95-96). Esta definición de tonal entre nahuas, no obstante, corresponde con las características atribuidas al alma entre los mixtecos. Mientras que para los nahuas es el tonal el que sale durante el sueño, entre los mixtecos es el alma.

Esta relación persona-entidad compañera suele circunscribirse a lo más profundo de la experiencia onírica pues, incluso, mucha gente ni siquiera llega a conocer la identidad de su compañero. Su vínculo, además, no es de carácter co-sustancial: los daños sufridos por el animal en sus travesías oníricas sólo pueden afectar el equilibrio anímico de la persona, en ocasiones con marcas corporales a manera de señales de la actividad en el sueño, pero la vida de la persona no depende, indisolublemente, de la vida de su compañero, pues comparten vivencias, sueños, experiencias, mas no comparten la esencia de la vida (López, 2011: 107).

En relación con esto, Esther Hermitte (1970: 377-380) indica que entre los mayas de Pinola, Chiapas, la jerarquización social se basa en el número de nahuales (entendidos en ese lugar como entidades extracorpóreas que se manifiestan en su mayoría como aves) poseídos por cada persona y la intencionalidad de sus acciones. Con base en dichos apuntes, la autora reconoce

---

<sup>29</sup> Es importante destacar que en lengua mixteca no existe un término alusivo al animal compañero. Animal en mixteco de Atlatluca se dice *kítí*, mientras compañero es *jnaríuu'*. No obstante, ninguna persona me indicó una relación entre estos dos términos. Pese a ello, el animal, sí es considerado un compañero de la persona, aunque en mixteco cuando se habla de la relación humano-animal siempre se utiliza el nombre específico del animal y se utilizan las fórmulas *kítí ri* o *kítí ro*, “mi animal”. Sin embargo, para abordar la cuestión del vínculo entre el humano y sus dobles he decidido utilizar el término de animal compañero como una forma de entender la relación anímica entre ambos.

el concepto de “altura” como un elemento que consolida la jerarquización a partir de lo alto que vuela determinado nahual.

Por otra parte, James B. Greenberg (1981: 142) apunta que los animales, carentes de alma en la exégesis chatina, poseen sus “contrapartes espirituales en el inframundo” y, así como el tonal es una entidad vinculada con las personas comunes, el nahual es una entidad asociada únicamente con los “brujos”, quienes son capaces de transformar su cuerpo.

Como indican Francisco Fontúrbel y Carla Barriga (2009: 45), el concepto de individuo (del latín *individuus*) alude a algo que no posee división alguna, es decir, se trata de un ser unitario e indivisible, ya sea desde el punto de vista biológico o filosófico. Y esa es precisamente la dificultad de pensar a la persona mixteca como un individuo, puesto que ésta posee elementos, ya sean discursivos, anímicos o extra corporales, que indican precisamente la división del ser en diversos sentidos. En otras palabras, la persona mixteca, lejos de ser un ser unitario e indivisible, es un conjunto de caracteres y elementos que pueden ser separados de su unidad a través de la experiencia onírica o la enfermedad.

Esta cuestión ha sido advertida anteriormente por Daniel Oliveras (2015: 156) a partir de sus hallazgos etnográficos entre chinantecos de Oaxaca. En sus reflexiones, Oliveras encontró que las personas pueden estar conformadas por más de un cuerpo y estar presentes, de manera simultánea, en más de un lugar.

Esto quiere decir, entonces, que la construcción social de la persona parte de la noción de dividuo, por lo tanto, divisible, como una forma de explicar la doble condición de humano y no humano. Similar al caso chinanteco, la persona mixteca se constituye con base en lo dividuo, en la división de su ser en diferentes partes que aprecian la realidad del mundo desde diversos ángulos, la mayoría de las veces de manera involuntaria y con el latente peligro de sufrir daños en su salud o, incluso, de carácter mortal.

El concepto de dividuo ha sido utilizado por Marilyn Strathern (1988, citada por Carlos Mondragón, 2009: 125-126), quien indicó que la noción de persona no corresponde con la del “individuo autorregulador” capaz de actuar sobre el mundo y otros “individuos” como un creador, sino, por lo contrario, se trata de un productor independiente inmerso en una red de relaciones que manifiestan la creatividad colectiva por encima de la creatividad “individual”. En este sentido,

según el esquema de Strathern, tanto cosas como personas necesitan a los otros para reproducirse.

Al respecto, Carlos Mondragón (2009: 127) indica que todo individuo tiene potencial para actuar como “productor” y “receptor” de la generación/producción de otros individuos a través de una “serie fluida de matrices relacionales”, en la que la persona siempre oscila entre la condición activa y la condición pasiva.

Más allá de las consideraciones en torno a la composición anímica de la persona (Acosta, 2013: 231), la noción de persona se desenvuelve en un contexto discursivo específico. Un discurso es, a decir de Julieta Haidar (2000: 39), una práctica social peculiar regida por reglas sintácticas, semánticas, pragmáticas, de cohesión y de coherencia, las cuales están determinadas por las condiciones de producción, circulación y recepción del contexto histórico-social-cultural en donde se desarrolla dicha práctica. En este sentido, Haidar propone usar, de manera homóloga, los términos discurso y práctica discursiva (*ibídem*: 40).

Las reglas de sintaxis y de semántica en el discurso mixteco alusivas a la noción de persona están relacionadas, como ya ha notado Marie Noëlle Chamoux entre nahuas (2011), con las reglas gramaticales y fonéticas de la lengua mixteca, la cual contiene términos que permiten identificar los diferentes elementos que componen las dos condiciones de existencia en el discurso mixteco: los humanos y los no humanos.

Dichos términos, a su vez, corresponden con las reglas pragmáticas del discurso en el sentido de cómo el contexto social influye en la interpretación de la gente sobre lo que es humano, lo que es exclusivamente animal y/o meteorológico, lo no humano. Sólo a través de esta interpretación, las reglas de cohesión asimilan el conocimiento colectivo sobre lo que es humano y lo que es no humano, por lo cual cada persona es capaz de reproducir y transmitir, en forma de enunciados, las diferencias entre la persona humana y la persona no humana a partir del contexto en el que se encuentra el enunciador.

De este modo, la persona se construye discursivamente como un sujeto que forma parte de la producción de sentido, el cual antecede y, a la vez, supera la existencia de todo sujeto, pues los sujetos siempre están imbricados en relaciones socio-históricas-culturales, las cuales nunca se reducen a relaciones intersubjetivas (Haidar, 2000: 59-60).

Con base en esto, es posible pensar en una convergencia de miradas o perspectivas en la que el mundo, desde la exégesis mixteca, es habitado por diferentes seres que lo aprecian desde diferentes puntos de vista (Viveiros de Castro, 2004: 37). Así, para los mixtecos todo aquel ser al que se le considere como poseedor de un punto de vista será considerado sujeto (*ibidem*: 51) y, por lo tanto, persona. Phillippe Descola (2001: 101) define a la persona como una entidad dotada de conciencia, alma, capacidad comunicativa, mortalidad, capacidad de crecer, conducta social, código moral, entre otras cosas (*ibidem*: 112).

### 3.1.1 Los humanos

Eduardo Viveiros de Castro (2004: 50) argumentó que las palabras indígenas (en el caso amazónico) traducidas como ser humano no denotan la humanidad como especie, sino una condición social de las personas incluidas en los términos locales. Marie Noëlle Chamoux (2011: 53) indica que la humanidad es una condición contrapuesta a lo no humano, contraposición marcada “fuertemente” por la gramática de la lengua (en su caso, el náhuatl) a través de contextos sintácticos. Ciertamente, las palabras de la lengua mixteca para referirse a los humanos designan, en primer lugar, la condición de aquellos detentores de conciencia e intencionalidad, sean o no mixtecos. En Tindaco se designa a la persona como *ñá’yo*, mientras que en Atatlahuca se le llama *ñayuu*. Por otro lado, para referirse específicamente a los mixtecos, se agrega la palabra *sau* o *savu*, lluvia, de modo que los mixtecos son *ñá’yo sau* (Tindaco) o *ñayuu ñuu savu* (Atatlahuca), es decir, “gente o persona de lluvia”.

Para el mixteco, entonces, un humano es aquel ser dotado de conciencia e intencionalidad, el cual tiene la capacidad de provocar cambios en su entorno en beneficio o perjuicio de sus congéneres, por lo cual también es susceptible de sanción social. Para Joseph Fichter (1974: 36), el humano es aquel que tiene una intencionalidad basada en su capacidad de pensamiento abstracto, a diferencia de los seres infrahumanos<sup>30</sup> y no humanos. En efecto, la cognición humana, a través de sus operadores holístico, abstractivo, cuantitativo, valoral,

---

<sup>30</sup> Por infrahumanos, Fichter se refiere a los animales. A pesar de no estar incluidos en la categoría de persona, creo que los animales no deben ser considerados, para efectos de este trabajo, como una contraposición de lo humano ni, mucho menos, inferiores a éste.

entre otros, es capaz de crear categorías y conceptos (Buxó i Rey, 2003: 209), e independientemente de las consideraciones antropocéntricas de Fichter, los mixtecos consideran a los que llamo no humanos como poseedores de conciencia e intencionalidad, capaces de influir en su medio.

La construcción de la persona humana en el discurso mixteco tiene fuertes implicaciones en relación con la construcción de la persona nahual, pues a pesar de atribuir y reconocer la humanidad de quienes no son mixtecos, al mismo tiempo no los consideran viables para detentar el don del nahualismo.

Esa cuestión fue puntualmente marcada durante las conversaciones en torno al desarrollo de las personas nahuales en estos pueblos mixtecos. A mí, como humano que soy y, por lo tanto, susceptible de enfrentar dificultades y daños y como poseedor de intencionalidad, alma, sangre (posiblemente débil por mi condición forastera) y una sombra, la cual se desprenderá de mi cuerpo al morir, no me es concedida la posibilidad de estar vinculado con un animal o un elemento de la atmósfera, al menos no en la localidad, y, tampoco tengo la posibilidad de poseer el don como las personas nahuales, puesto que no tengo lazos consanguíneos con ningún linaje local que me lo permita.

La exclusión del forastero mestizo en el ámbito de los entes compañeros y el nahualismo mixteco revela que las posibilidades de llegar a ser nahual se restringen a la gente local, es decir, de raíces mixtecas, pues el don que obtienen para desarrollarse proviene de los ancestros y sólo se brinda a quienes han nacido en el seno de la cultura misma.

En este sentido, como ha señalado Mercedes de la Garza (2014: 210), los humanos son concebidos como seres de naturaleza dual (dividuos), con una división entre la materia pesada (el cuerpo físico) y sus materias sutiles. Esta condición dividual de la persona hace posible, continúa de la Garza, la trascendencia de la experiencia humana más allá de los límites corporales y temporales. En relación con esto, Viveiros de Castro (2004: 62) considera al cuerpo humano como un lugar de confrontación entre la humanidad y la animalidad (extendido, en el caso mixteco, a los fenómenos de la atmósfera), como una manera en que el sujeto se expresa ante los demás, idea reforzada por la asociación entre el temperamento de la persona y el ser con el que se le adjudica una relación.

Con base en la trascendencia de la experiencia humana, Antonella Fagetti (1998: 10) considera al cuerpo humano como un intermediario entre el “yo” y el mundo, de manera que, al ser consciente de su propio cuerpo, el humano proyecta en la naturaleza y el cosmos sus propias cualidades y, asimismo, dota a los seres que habitan los diferentes espacios de inteligencia, voluntad, lenguaje y un cuerpo, y aunque en el caso mixteco –al parecer- los animales carecen de estas propiedades, el humano se apropia de las virtudes animales -y meteorológicas- (*ibidem*: 204).

### 3.1.2 Los otros, los no humanos

Se trata de una otredad<sup>31</sup> contrapuesta a la condición de lo humano (Descola, 2001: 105), representada en seres habitantes de éste y el “otro mundo”, capaces de influir en el devenir de los humanos y su medio (Acosta, 2013: 173). Como se vio líneas arriba, los humanos son poseedores de un elemento anímico de vital importancia: la sangre. Entre los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla, Antonella Fagetti (2014: 131) ha registrado la posesión de la sangre como una propiedad de la que están excluidos los seres de materia sutil habitantes del “otro mundo”. Entre mixtecos, los no humanos también son seres carentes de sangre, lo que los vuelve peligrosos depredadores hematófagos que pueden dañar a humanos y animales.

En el caso específico de seres llamados *xantilme*, Fagetti (*ibidem*: 126, 131) indica su condición fría por no tener sangre ni un cuerpo dónde concentrarla, por lo que son “aire malo”. Con base en esta distinción, estos seres, a diferencia de los de materia pesada, no consumen sal, pues la sal vuelve pesado a quien la ingiere y, de este modo, la ingesta de sal es un elemento definitorio de lo humano.<sup>32</sup>

Por otro lado, Chamoux (2011: 155) considera que los no humanos conglomeran a los siguientes conjuntos: a) los primeros hombres; b) los animales silvestres y/o domésticos; c) los difuntos; d) los nahuales; y e) los dioses. Entre mixtecos, sin embargo, en la categoría “no humano” caben los humanos

---

<sup>31</sup> Eliana Acosta (2013: 179) indica que esta otredad se expresa en relación con una carencia de un objeto que uno tiene y al otro le falta, es decir, un estado de inconsistencia entre humanos y no humanos que remarca la mutua dependencia entre éstos.

<sup>32</sup> Entre mayas de la península de Yucatán se ha registrado que los *wáay* (nahuales), a diferencia de la gente común, no consumen sal (Quintal, *et. al.*, 2013: 120).

prístinos, los difuntos (con excepción de los nahuales difuntos, como se verá más adelante), espíritus errantes de individuos que han muerto de forma violenta y pequeños seres que se aparecen ocasionalmente en los montes. Los nahuales están incluidos en el campo semántico de los no humanos, sin embargo, se trata de personas que trascienden esta condición, por lo que no son exclusivamente no humanos, a diferencia de los hallazgos de Chamoux.

Con base en el modelo de la cacería, Viveiros de Castro (2004: 42) menciona que la “espiritualización” de plantas, minerales y meteoros podría considerarse secundaria en relación con los animales. Sin embargo, en el caso mixteco, el rayo, el viento y la lluvia, cuando sus manifestaciones son juzgadas como intencionales, también tienen un carácter depredador, por lo que su “espiritualización”, más que secundaria, se encuentra a la par de la de los no humanos animales.

En correspondencia con esto, Chamoux (2011: 155-156) advierte que una característica crucial en los no humanos es que no comen lo mismo que los humanos, pues beben sangre, comen carne cruda, cosas asquerosas e irritantes, entre otras cosas. Esta distinción revela, continúa Chamoux, que incluso cuando un ser parezca humano o un animal común, en realidad se trata de un no humano.

En su calidad de seres hematófagos, los nahuales no tratan simplemente de saciar su necesidad de ingerir sangre, sino que el acto de extraer la sangre ajena es una forma de posicionarse como predador del otro.

La relación de depredación entre humanos y no humanos, entonces, remarca la dependencia entre estos dos tipos de seres. Los no humanos son capaces de provocar la pérdida del alma mediante el susto, asimismo, para recuperarla los humanos proveen de alimentos a los no humanos (Acosta, 2013: 224). En este sentido, Phillipe Descola (2001: 106) indica que las representaciones de los no humanos se expresan, con base en el contexto específico, a través de acciones e interacciones cotidianas, el conocimiento adquirido y los rituales, como es el caso de las curaciones.

### 3.2 El nahual como persona

La condición como persona mixteca de un nahual indica, como ocurre con la gente común, su inclusión y desenvolvimiento en las prácticas sociales locales.

Es decir, su conducta se encuentra, parcialmente, regulada por los sistemas normativos y jurídicos internos, las relaciones parentales, de afinidad, emocionales, políticas y económicas, además de ser partícipes de la recepción y transmisión discursiva sobre cuestiones como la oralidad, los rumores y las acusaciones, y las consideraciones más refinadas y puntuales sobre la conformación de los espacios y las propiedades de sus habitantes.

En este sentido, un nahual es primordialmente una persona social, es decir, su condición debe ser analizada con base en sus relaciones con las demás personas y no como sujeto aislado (Fichter, 1974: 35), pues aun sus propiedades más particulares, como nahual, son el resultado de su interacción con la colectividad y de los atributos que ésta le otorga.

En tanto persona social, todo aquel que se desarrollará como nahual participa de las prácticas sociales como el aprendizaje de la lengua (mixteco y/o español), socializa con los demás en la escuela, los centros de trabajo, las asambleas públicas, los ciclos ceremoniales y festivos, acude a tequio... o, como sucede en algunos casos, se aparta de estas actividades. La segregación del nahual, lejos de volverlo un sujeto gregario sin importancia para las demás personas, es una evidencia del estado de tensión entre personas y nahuales.

Su alejamiento de los puntos de concentración propicia las consideraciones en torno a su pernicioso intencionalidad hacia sus congéneres. Mientras más lejano resulta un nahual, más posibilidades se le atribuyen de causar daños, ya sean físicos y económicos mediante ataques directos a vecinos, el hurto y/o muerte de animales domésticos o, por otra parte, causando afecciones anímicas a través del susto y el mal aire. Asimismo, un nahual, al ser persona social, es un sujeto de derecho. No obstante, la noción de nahual incluye su accionar en otros modos de existencia donde la acción de los sistemas jurídicos internos, y externos, no puede ser ejecutada.

¿Cómo comprobar la culpabilidad de una determinada persona sobre el robo o la matanza de ganado, por ejemplo, si los testigos oculares hacen referencia a un coyote? ¿Con qué argumentos se procedería en contra de un presunto asesino si el difunto fue golpeado por un rayo? Y, viceversa, ¿cómo se podría castigar la muerte de una persona nahual si el cazador disparó contra una serpiente y no contra el fallecido de manera directa?

En este tipo de situaciones, es posible que los involucrados sepan, o creen saber, quién controla o “quién es” dicho coyote, dicho rayo o dicha serpiente debido a los signos observados en el ser zoomorfo o atmosférico que lo vinculan con una persona concreta, aunque no existan pruebas fehacientes de la culpabilidad o la victimización de cualquiera de las partes.

En este sentido, las prácticas sociales internas se encargan de regular y modificar las relaciones existentes entre personas nahuales y personas comunes. En primer lugar, se encuentran los rumores, las acusaciones y las confrontaciones, elementos discursivos mediante los cuales circula un mensaje con el propósito de generar en los receptores una conducta que sancione las malas acciones de quien produjo el daño.

En segundo lugar, las curaciones, práctica social solicitada sólo por aquellos que confían en su eficacia (Lagarriga, 1998: 81), son el medio por el cual los curanderos buscan las causas de las afecciones y tratan de remediar, o empeorar, según el caso, los daños causados por una persona nahual. La posibilidad de que un nahual reciba una sanción por sus actos implica su “sometimiento” a las normas locales; sin embargo, es precisamente la rebelión de los nahuales ante dichas normas lo que pone en acción la gama de prácticas sociales ya referidas.

Anteriormente definí a los nahuales como individuos con cualidades “sobrenaturales”, como la metamorfosis o la transfiguración (cuya relación como sinónimos ahora considero errada) y el control de los elementos atmosféricos, las cuales sitúan a los nahuales en tres nociones de la persona: lo humano, lo no humano y lo divino (Ochoa, 2014: 82).

Sin embargo, dicha conjetura debe ser sometida a una nueva revisión crítica con base en renovadas reflexiones, pues he encontrado dos vacíos lógicos pasados por alto previamente: por un lado, la cuestión de lo sobrenatural me parece incompatible con las nociones de persona humana y no humana. Por otra parte, considero que faltó consolidar un puente conceptual entre la noción de lo humano con lo no humano, pues una persona nahual no es simplemente humana y no humana a la vez, debe haber un enlace entre ambas categorías.

En primera instancia, considero que el término “sobrenatural”, entendido como un conjunto de características (innatas o adquiridas) poseídas por un individuo u objeto para trascender las capacidades naturales, resulta inapropiado

para generar explicaciones detalladas sobre la constitución de la persona nahual. En suma, hablar de los nahuales como seres sobrenaturales da por sentada la condición especial de ciertos sujetos sin explicar del todo cuáles son los componentes característicos de los nahuales ni los rasgos compartidos con las personas comunes, cuya similitud y distinción genera un conjunto de relaciones entre ambas esferas.

La gente nahual está inscrita en el ámbito humano y en el no humano. Ambas nociones son parte de la experiencia de las personas, quienes socializan información y enriquecen el discurso local sobre lo que se considera humano o no humano, cuyas fronteras conceptuales son definidas con base en los espacios de habitación, el comportamiento, la alimentación y otros factores; en este sentido, los no humanos son aquellos que difieren de los humanos por su forma de desenvolvimiento e interacción enclavada en su naturaleza, por lo cual considero que no se trata de seres sobrenaturales, sino habitantes de este y del “otro espacio”, con características distintas.

Cuando una persona es reconocida como nahual, se le dice hombre-coyote o mujer-rayo. Ya está implícita su condición de humano, pero es a través de su actuar como animal o un fenómeno atmosférico que se le considera simultáneamente un no humano. El coyote que mata gallinas deja de ser un simple coyote cuando se detectan signos de intencionalidad. La noción local sobre los animales permite distinguir un acto depredador natural de una acción intencional y arbitraria. A partir de él, se puede distinguir entre un animal común y uno relacionado con un nahual. Es decir, la observación de la conducta animal proporciona sentido y significado sobre la acción de un ser que puede o no ser juzgado como nahual.

En Tindaco, la cuestión de quién es nahual corresponde “exclusivamente” a los varones, pues a partir de un suceso mítico ya comentado, las mujeres perdieron la oportunidad de poseer el don. Debido a esto, en esta localidad el espectro de posibilidades se reduce, aparentemente, a los hombres. El mito referido en el capítulo anterior justifica,<sup>33</sup> mas no explica, la ausencia de la condición como persona nahual en las mujeres.

---

<sup>33</sup> Johannes Neurath (2009: 478), con base en su trabajo de campo entre los huicholes de Nayarit, ha propuesto la existencia de una ambivalencia simbólica entre los cerros y otras

La facultad de transformación, únicamente en Tindaco, es exclusivamente masculina, por lo que la denominación de hombre y su derivación para hombre nahual refleja la exclusión de las mujeres humanas y, si seguimos a Chamoux (*ibídem*), es una manera de colocar lo humano/masculino/no humano en oposición a lo humano/femenino.

Con respecto a la transformación del cuerpo de los nahuales, la autora dice que en su estado transformado los nahuales “no son todavía humanos”, por lo que sugiere que sería más conveniente llamarlos “casi humanos”. No obstante, indica que no existe una frontera intransitable entre lo humano y lo no humano o casi humano (*ibidem*: 156). Por su parte, Eliana Acosta (2013: 183) indica que los nahuales son humanos que comparten con seres no humanos (aires, Dueños y muertos) la condición de ser “otros”. Yo diría que son unos y otros simultáneamente, humanos y no humanos.

Sin embargo, en el marco específico de los pueblos mixtecos aquí analizados no cabría la distinción entre no humano y casi humano, por lo menos para la gente nahual, pues, como se dijo líneas arriba, la constitución del nahual parte de la misma concepción que la de la gente común, a la cual se le agregan sus características peculiares por el recibimiento de un don, es decir, previo al recibimiento del don “ya eran humanos” y, posterior al recibimiento, no dejan de ser humanos.

Los espacios no humanos y los humanos se definen a partir de una práctica discursiva. Dice Lewis (2015: 106) que los mundos no son de nuestra creación. Puede ser que una parte de un mundo produzca otras partes, como lo hacemos nosotros, y como lo hacen a gran escala los dioses y demiurgos de otros mundos. Nosotros hacemos lenguajes, conceptos, descripciones y representaciones imaginarias que aplican a los mundos.

En un artículo relativamente reciente, producto de una investigación realizada entre nahuas de la Sierra Norte de Puebla y apoyado en gran medida sobre las reflexiones de Eduardo Viveiros de Castro acerca del perspectivismo amazónico y en los modos relacionales humano-no humano abordados por Phillipe Descola, Saúl Millán propuso un modelo cinagético-alimenticio para entender las divisiones conceptuales entre lo humano y lo no humano con base

---

deidades de la fertilidad, generalmente asociadas con cuerpos acuáticos, las cuales expresan las contradicciones internas de la sociedad.

en las formas de proveer alimentos y su respectivo consumo pues, asegura Millán, existe una relación entre la alimentación y las nociones corporales (y los lugares de habitación) de los diferentes tipos de seres. Millán argumenta que la alimentación “traza en estos casos una frontera conceptual que distingue a los seres humanos de las entidades no humanas en virtud de que estas últimas se nutren de materias y sustancias que no son aptas para el consumo humano” (2013: 71-74).

Al respecto, en un testimonio recogido en Santo Domingo Huendío, la señora Crecencia Ortiz<sup>34</sup> explica la diferencia entre lo que comen los humanos comunes y lo que ingieren los nahuales durante sus actividades. Cuenta que en una ocasión su abuelo se transformó en un animal (no especifica cuál) para cazar un borrego. El señor sólo comía la sangre del animal, no comía carne. De este modo, se manifiesta el doble posicionamiento de la persona nahual en los dos planos de la existencia.

Entre los testimonios que narran estos procesos, algunas personas cuentan que, al despertar, experimentan un intenso sabor a sangre y, en ocasiones, vomitan trozos de hierbas y plantas, tal como hacen algunos animales para purgar su cuerpo y eliminar los componentes nocivos, lo cual es un indicativo de que, entre mixtecos y otros pueblos, la noción del nahual, su comportamiento y su alimentación, están basadas en una detallada observación de la conducta animal.

Las personas nahuales, además de sus atributos intrínsecos que los diferencian de sus congéneres que no son nahuales, poseen rasgos físicos particulares que posibilitan su identificación. La importancia del aspecto del nahual radica en el hecho de que su identificación determina las pautas de relación entre los nahuales y la gente común. Si una persona se encuentra en el camino con alguien que es nahual debe mostrarse respetuoso ante él y sobre todo evitar el cruzamiento de sus miradas, pues la mirada del nahual es muy “pesada” y puede provocar enfermedades.

Mary Douglas (1983: 164) mencionó, acertadamente, que las creencias en torno a las facultades atribuidas a determinados márgenes corporales dependen de la condición en la que se considera al cuerpo, es decir, si está

---

<sup>34</sup> Entrevista con Crecencia Ortiz (2010), realizada por Ámbar Paz (A.P.), Santo Domingo Huendío, Tlaxiaco, Oaxaca.

expuesto a algún tipo de contaminación o si posee rasgos específicos. En el caso de los nahuales mixtecos, la creencia en relación con su facultad de transformación tiene que ver con estos márgenes corporales, o sea las fronteras más íntimas del cuerpo, pues ellos poseen características que hacen de su cuerpo un margen entre éste y el “otro mundo” por donde pasan sustancias pesadas y materias sutiles.

Los nahuales, en el caso de Tindaco, con base en su fisionomía masculina poseen un elemento que los identifica: vello en pecho, poco común entre mixtecos, que forma una cruz, la cual está implicada en la transfiguración corporal. Junto con esto, los nahuales se caracterizan por ser más corpulentos y altos que el común de la población. En el caso de Atatlahuca, los nahuales, que pueden ser hombres y mujeres, son identificados, igualmente, por su “mirada pesada”, pues los rasgos que los caracterizan radican más en su comportamiento que en una característica física.

Una de las características más sobresalientes de las personas nahuales radica en su comportamiento y las conductas que manifiesta hacia los habitantes de los poblados. Su manera de actuar, desde la infancia, se asemeja en gran medida al comportamiento propio de los animales y fenómenos atmosféricos que un día se convertirán en su *alter ego*. No obstante, una vez que el don se manifiesta plenamente en la persona, el comportamiento, por lo general, la vuelve huraña y temperamental. El temperamento de los nahuales se caracteriza por una alta dosis de agresividad y hostilidad hacia la mayoría de los pobladores. En este punto es de suma importancia considerar que esto se debe precisamente a las características de los fenómenos, como la lluvia, el viento y el rayo, o de los animales en los que -como nahuales- se transforman y que son utilizados para vulnerar la integridad de las personas.

En Atatlahuca, toda persona, nahual o no nahual, tiene la posibilidad de soñarse como su contraparte animal (persona común) o su *alter ego* (persona nahual), sin embargo, sólo los nahuales tienen la facultad de ejercer acciones voluntarias durante el proceso onírico, es decir, actúan en sus sueños para dañar y/o proteger a la gente del pueblo, la cual no pueden controlar las acciones de su contraparte no humana (Martínez, 2011: 167).

La distancia entre estas dos formas de relacionarse con los componentes no humanos se puede explicar a partir de los esquemas conceptuales del

tonalismo en relación con el nahualismo. Al respecto, López Austin (2012: 57) señala que en el nahualismo, cuya práctica es exclusiva de ciertas personas, el vínculo entre la persona y su *alter ego* es transitorio, ajustado al tiempo que dura la experiencia de actuar con la forma no humana, mientras que en el tonalismo, de carácter universal entre la población que se adscribe a la creencia, la coesencia está asociada al ser humano permanentemente, por lo que sus destinos están unidos e, incluso, la muerte de uno provoca la del otro (*cfr.* Bartolomé y Barabas, 2013: 25). No obstante, considero que, en el caso de la persona nahual mixteca, el vínculo es permanente, no sólo durante la transformación. El vínculo es lo que define la esencia de la persona nahual, distinta de la persona común que no posee un vínculo de ese tipo. En ambos casos siempre es permanente, pero en la persona nahual el vínculo es más estrecho, porque es él y otro a la vez.

En contraste con esto, Chamoux (2011: 164) argumenta que la asignación de un determinado tipo de coesencia (o *tonalli* en el caso nahua) determina la esencia del ser humano, mas no su existencia, pues requiere de un proceso cuya realización futura no es clara. Al respecto, se puede argumentar que, en el nahualismo de estos pueblos mixtecos, el vínculo entre la persona nahual, una vez que ésta logró el óptimo desarrollo de sus aptitudes, y entonces su *alter ego* no humano se encuentra latente durante la vida de la persona. A su vez, la muerte de uno provoca la del otro.

Se han registrado muchos casos que narran sobre personas que murieron “repentinamente”, pues su contraparte no humana había sido víctima de un cazador. Por otra parte, la gente común sólo puede llegar a conocer la identidad de su entidad compañera cuando el animal se manifiesta a través de los sueños y la enfermedad.

Un acontecimiento, que se ha repetido en múltiples ocasiones, reveló la identidad de una persona nahual a través de su inesperada muerte. Cierta ocasión, cuenta la gente, mientras las actividades cotidianas del pueblo transcurrían sin ninguna novedad, de repente un anciano que se encontraba comiendo con otras personas cayó muerto. Sin ninguna señal de lo que pudo causarle la muerte, la gente que se encontraba con él comenzó a pedir ayuda. Minutos más tarde, la gente recibió la noticia de que en el monte un cazador había matado a un coyote que llevaba mucho tiempo depredando a sus animales

de corral. Inmediatamente, se asumió que el anciano fallecido era un nahual-coyote. Descubrieron su espalda y vieron, con asombro, unas marcas circulares semejantes a las heridas provocadas por un impacto de bala. Por su parte, del cuerpo del coyote, que no era un coyote cualquiera sino un no humano carente de sangre, emanaba, a través de los orificios provocados por las balas que le dieron alcance, un líquido muy similar al atole que el anciano estaba bebiendo cuando falleció.

La conceptualización de Chamoux, por otra parte, da pautas para explicar la diferencia anímica entre los nahuales y la gente común. De acuerdo con esto, en el caso de la persona común, el vínculo con la contraparte animal no determina el rumbo de su existencia. Por lo contrario, el vínculo de la persona con su *alter ego* o su doble no humano puede afectar, de manera definitiva, su existencia, pues al ser uno mismo y al estar enlazados de manera indisoluble, lo que le acontezca al doble aquejará directamente a la persona nahual.

El nahual es, entonces, una persona que posee una doble condición: por un lado, es persona, y, por otro, es capaz de asumir la apariencia de un animal/elemento atmosférico con rasgos específicos. Dicha conjunción lo coloca dentro del ámbito de lo humano y lo no humano al mismo tiempo. Una vez desarrollado el don, el nahual tiene como principal característica la de contar con una doble existencia y apariencia como dividuo: como persona humana y como su doble animal o agente atmosférico en el momento en el que se encuentra transformado.

### 3.2.1 Las propiedades de la persona nahual

Los nahuales son personas cuya composición parte, inicialmente, de los mismos parámetros que definen a la persona mixteca común. Sin embargo, poseen características que excluyen al común de la población, razón por la cual son pensados como seres humanos extraordinarios que gozan, de manera simultánea, de la condición de lo no humano. Las propiedades de la persona nahual, las no compartidas con el resto de los humanos, implican que un nahual es poseedor de un don.

Un don, en palabras de Antonella Fagetti (2015: 9), quien analizó las características de los especialistas rituales: adivinos y sanadores, remite a un conjunto de cualidades intrínsecas a la persona, que se revelan en algún

momento de su vida mediante diversos procesos, como pueden ser la experiencia onírica, la enfermedad, apariciones u otros factores. Dicha revelación, propone Fagetti, es la eclosión de algo que ya formaba parte de la persona.

Siguiendo el planteamiento de Fagetti, y a partir de los atributos reconocidos discursivamente en la persona nahual, cuya base es la construcción previa de la persona humana y no humana, es posible identificar quiénes detentan dichas propiedades como destinatarios de un don.

Sin embargo, se debe marcar una pauta restrictiva al respecto: la propiedad de ser nahual en los pueblos mixtecos revisados aquí no abarca a las demás nociones de nahual pertenecientes a otras tradiciones, en otras palabras, lo que los mixtecos de Tindaco y Atatlahuca, y pueblos vecinos, entienden por nahual no implica, necesariamente, que en otros lugares puedan ser considerados nahuales. Tal cuestión se manifiesta entre pueblos mixtecos: en Tindaco y Atatlahuca, los nahuales están relacionados con el ámbito atmosférico, mientras que, para los mixtecos de Pinotepa de Don Luis, en la costa oaxaqueña, la relación con los rayos y demás manifestaciones uranias es una propiedad de los *tay*, de la cual están excluidos los nahuales (López, 2010a: 67).

De esta forma, en Tindaco y Atatlahuca existen conjuntos de personas definidos con base en sus propiedades, abundantes o escasas (Lewis, 2015: 190), las cuales pueden ser compartidas o excluyentes.

En el discurso local, todos los pobladores tindaquenses, con excepción de los inmigrantes, son descendientes de un conjunto de nahuales prístinos, independientemente de si detentan o no la condición de ser nahual. La toponimia del pueblo es una forma de indicar el carácter ancestral de los antiguos nahuales en la localidad, quienes interactuaban con los demás pobladores como consejeros y especialistas rituales, en el trabajo agrícola, y como protectores.

En la etapa infantil es difícil reconocer la condición de quienes heredaron el don, pues éstos no siempre desean desarrollarlo. Sin embargo, en la etapa adulta, sus cuerpos presentan caracteres específicos: vello en el pecho con forma de cruz y estatura superior a la del promedio de los pobladores.

La cruz en el pecho, además de señalar la condición de la persona, es el medio por el cual la persona nahual ejerce sus capacidades: transformarse en

un animal o un elemento de la atmósfera, manipular el rayo y el viento a voluntad, volverse invisible y recorrer largas distancias surcando el aire.<sup>35</sup>

En otras palabras, esta cruz es el detonador de las cualidades de la persona nahual. Cuando un nahual pretende hacer uso de sus capacidades debe frotar con su mano derecha siete veces el vello de su pecho en círculos que giran en la dirección del reloj. Concluida la séptima vuelta, la persona nahual ha adquirido el aspecto de un animal, se ha vuelto invisible o tiene a su merced al rayo o al viento.

Asimismo, el comportamiento de los nahuales, muchas veces interpretado como agresivo, los ha relacionado con otros seres de la narrativa mixteca, como es el caso del demonio de estirpe cristiana. Algunas personas refieren que el nahual es ayudante del “maligno”, porque le facilita la entrada a la población para hacerle daño a la gente. Con base en signos específicos detectados en su fisionomía y su comportamiento, que rebasan el ámbito estrictamente natural, un elemento de la atmósfera o un animal pueden ser identificado como *alter ego* de un nahual

Los humanos, como se ha visto, poseen propiedades como la intencionalidad y la conciencia, propiedades compartidas con algunos no humanos. Por otra parte, los humanos consumen alimentos cocinados y sal. Los animales no están propiamente excluidos de la ingesta de alimentos cocinados y sal, sin embargo, no es común que coman ese tipo de cosas. Por lo contrario, los no humanos comen carne cruda, sangre y desperdicios, y, debido a su propiedad de ser materia sutil, no consumen sal.

Las almas de los difuntos tienen la posibilidad de volverse inmortales tras la defunción, no obstante, durante la vida de las personas existe el riesgo latente de que las almas sean devoradas durante el encuentro con los *alter ego* de los nahuales, peligro generalmente asociado con la experiencia onírica.

La persona nahual comparte con los humanos y los no humanos la propiedad de tener intencionalidad y conciencia, además de la posibilidad de ubicarse en distintos espacios, tangibles o intangibles. Asimismo, en virtud de ser parte de los no humanos, comparte con animales y meteoros hábitos,

---

<sup>35</sup> Fernando Ortiz (2005: 180) indica que la cruz era un símbolo conocido entre los pueblos del continente americano y aludía, directamente, a los “cuatro vientos en acción”, por lo que era parte de los complejos rituales referentes a los fenómenos de la atmósfera.

comportamientos y manifestaciones (ataque a animales domésticos, destellos en la atmósfera, ráfagas de viento).

Toda persona nahual pertenece al conjunto exclusivo de la gente nahual pues, aunque cada nahual es diferente, sus acciones son socializadas e integradas en un espacio definido dentro del discurso mixteco. Sin embargo, existen también características de los nahuales que, aun cuando sirven para su identificación, son limitadas. Por ejemplo, en Tindaco los nahuales son hombres (es una propiedad limitada a la población masculina) con vello en el pecho, el cual forma una cruz. En Atatlahuca, los nahuales son hombres y mujeres y el vello pectoral no es un componente que los caracterice. De hecho, hay hombres que lo tienen y no son nahuales. Entonces, en el caso de Tindaco, el vello en el pecho en forma de cruz es una señal inequívoca de la condición especial de la persona, pues la cruz es el vehículo mediante el cual los nahuales logran su propiedad más destacada: la transfiguración.

Aunque existen otros seres capaces de modificar su aspecto de manera voluntaria, como es el caso de la denominada “Bandolera”,<sup>36</sup> la habilidad de transformar la apariencia por la de un animal o un fenómeno atmosférico es una propiedad poseída únicamente por los nahuales, y es una cualidad y habilidad a la cual llega la persona nahual sólo después de haber recorrido un largo proceso de maduración.

A este proceso le llamo metamorfosis, es decir, el desarrollo por el que transita la persona nahual para llegar a ejercer el control sobre una capacidad innata aun no afianzada. En este sentido, la metamorfosis es un proceso no regresivo, es decir, una vez que la persona nahual se desarrolla, no habrá marcha atrás. A la habilidad desarrollada durante la metamorfosis de la persona nahual la llamo transfiguración, es decir, el ejercicio voluntario de la persona nahual para modificar su apariencia, en sueños o durante la vigilia, por la de un coyote, una serpiente o un rayo. Por lo tanto, pese a que la transformación corporal es una propiedad compartida entre los nahuales y otros seres, las

---

<sup>36</sup> Se trata de un ser antropomorfo con patas de guajolote que se dedica a hacer “travesuras” a la gente con la finalidad de dar una enseñanza sobre los valores morales de la sociedad (Entrevista con Gabino Ortiz [2010] realizada por Ámbar Paz (A.P.), Santo Domingo Huendío, Tlaxiaco, Oaxaca).

personas nahuales son las únicas que atraviesan por una metamorfosis para llegar a ejercer la habilidad de la transfiguración.

### 3.2.2 La doble condición de la persona nahual

La conformación de la persona nahual se establece en la intersección de dos conjuntos: lo humano y lo no humano. En relación con esto, Daniel Oliveras (2015: 156) menciona tres cualidades de la gente nahual: la dualidad del espíritu, la dualidad del ser constitutivo y la dualidad de las acciones. Así, la dualidad espiritual de los nahuales mixtecos está cimentada en el estrecho vínculo entre la fuente motriz de la persona, su sombra, y su alma, pues cuando el alma sale del cuerpo, durante el sueño, la sombra queda suspendida en un estado de desequilibrio, por lo cual el cuerpo queda parcialmente inmóvil; cuando el alma sale del cuerpo durante la vigilia, la sombra reduce su capacidad motriz y, si el alma del nahual muere durante la transformación onírica, la persona nahual muere instantáneamente. Si, por otra parte, el alma transformada en el *alter ego* se pierde, la persona nahual quedará enferma hasta encontrarla mediante la ayuda de un nahual curandero (*cfr.* Martínez, 2011: 103).

La dualidad del ser constitutivo, por otra parte, es definida por la inclusión de la persona nahual en el ámbito humano y no humano, pues los nahuales tienen la capacidad, como infiere Oliveras (*ibidem*: 161), de estar conscientes en ambos cuerpos (el físico y el del *alter ego*) y, asimismo, moverse por el mundo intangible. Por último, la dualidad de las acciones está directamente relacionada con el impacto que los nahuales generan en su entorno; sus acciones no son positivas ni negativas por sí mismas, sino que son juzgadas a partir de criterios personales o grupales de quienes se ven beneficiados o afectados. Con base en las líneas escritas por Hugo Lemus (2013: 22), la persona nahual tiene la posibilidad de potencializar sus capacidades física, mental y espiritualmente si se relaciona, equilibradamente, con los humanos, los otros nahuales, el entorno natural y los seres circundantes del paisaje, es decir, los no humanos.

Este doble posicionamiento de la persona nahual tiene severas repercusiones en el sistema jurídico de los pueblos mixtecos donde habitan personas nahuales, como se vio líneas arriba, pues coloca una contradicción en el seno del discurso jurídico.

Pese a que el nahual es un ser doble con cualidades simultáneas, como apunta Oliveras, no existen argumentos para sancionar las acciones de un coyote o un rayo, por ejemplo, pues éstos, por sí mismos, carecen de intencionalidad. Aun cuando el nahual que actúa en forma de animal o atmosférica muestra una clara intencionalidad en sus acciones, el problema radica en presentar pruebas fehacientes sobre su culpabilidad. En suma, la doble existencia de la persona nahual le permite hacer uso de sus habilidades para provocar un impacto en el medio social y, jurídicamente, salir impune, como se ha visto en la noción prístina de *nahualtia*, “esconderse” o “disfrazarse” (Martínez, 2011: 320), por lo que los nahuales están en constante riesgo de sufrir represalias mediante la acción de curanderos o, de manera más práctica, de una escopeta.

Cuando la persona nahual se presenta ante la gente como un humano, siempre se le relaciona con algún animal o un fenómeno de la atmósfera. Por otra parte, cuando un nahual se presenta ante los demás como un coyote o se manifiesta como un rayo, se trata de su faceta de no humano, la cual revela su condición a través de signos específicos de los que carecen los animales y fenómenos de la atmósfera comunes. Las acciones de una serpiente o una ráfaga de viento pueden revelar de qué persona se trata, pues durante la convivencia cotidiana ésta ha manifestado ciertos signos a sus congéneres que ellos interpretan como la asociación de la persona con un ser de condición no humana.

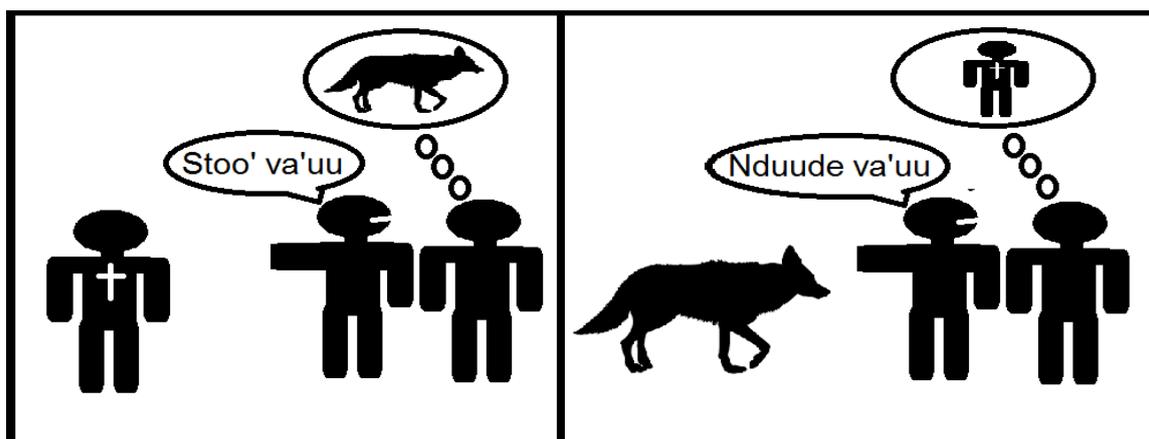


Imagen 17. Diferenciación entre las denominaciones de un nahual según su aparición ante los demás

Algunas veces, las nominaciones personales indican un posible vínculo indisoluble y coesencial entre un sujeto y una forma no humana. En mixteco, algunas personas son llamadas, a manera de seudónimo, *ñañu va'uu*, “abuelita coyote” o *stoo' koo*, “tío coyote”. Igualmente, en español, cuando una persona es considerada nahual se dice “él o ella es nahual”, e inmediatamente, “es un tío serpiente” o “es abuelita coyote”.<sup>37</sup> Estos sobrenombres, no obstante, indican sólo la asociación entre la persona y su *alter ego* cuando el nahual se encuentra en su forma humana. Por lo contrario, cuando esta asociación es llevada al terreno de la transformación de la apariencia, aquella mujer llamada “abuelita coyote” es llamada *nduuña va'uu*, “mujer que vuelve coyote”. El sobrenombre sirve para presentarle a un interlocutor la condición de la persona referida, mientras la segunda fórmula especifica su capacidad de transformar su apariencia.

### 3.3 Ciclo de vida de la persona nahual

La persona nahual atraviesa un ciclo de vida en el que debe desarrollar su capacidad donada por los ancestros y transformarla en una habilidad que pueda controlar plena y voluntariamente. El ciclo de vida de la persona nahual está conformado por: el embarazo (transferencia del don), el nacimiento, la infancia y la adolescencia (signos precursores), el periodo adulto (revelación del don), la senectud y la muerte (trascendencia hacia la categoría de ancestro).

La formación de nahuales en estos pueblos mixtecos involucra el origen de los padres, pues el don es legado a los descendientes de los ancestros nahuales. Como parte del ciclo de vida de la mujer, el embarazo y el parto colocan a la esfera femenina como el ámbito más importante, junto con los ancestros, para la reproducción y conservación del nahualismo mixteco.

Las prácticas asociadas al ciclo reproductivo de la mujer brindan algunas pautas sobre el acontecer de los nuevos nahuales, quienes, previo a su alumbramiento, experimentan procesos y cambios, cuyo escenario por excelencia es el cuerpo femenino. Desde el nacimiento, como encontró Nallely

---

<sup>37</sup> Los términos de parentesco no indican una relación de consanguinidad entre el emisor del mensaje y la persona referida. En las localidades se utilizan los términos “tío” y “tía” para referirse a hombres y mujeres adultos, quienes poseen un estatus superior a los más jóvenes, y, por ende, son merecedores de su respeto, al igual que los “abuelitos” y “abuelitas”.

Moreno (2013: 163) entre los triquis de Oaxaca, los infantes comienzan a adquirir una gama de conocimientos sustentados en reglas, derechos y prohibiciones que le permitirán integrarse, de manera total, al grupo social. Asimismo, en la infancia y la adolescencia, los signos que presentan los prospectos de nahual los hacen aparecer como probables depositarios del don, ya sea por los comportamientos alusivos a ciertos animales o por las marcas corporales producidas durante el sueño.

En la edad adulta se revela, de manera tempestuosa y violenta, la condición de la persona como donataria de los ancestros. La edad, como indica López Austin (2004: 324), implica una terminología específica en la que la persona adquiere nuevos derechos y obligaciones, ya sea en el seno de la familia, doméstico o en la sociedad. De este modo, la madurez de la persona implica su desenvolvimiento social a través del trabajo, el ejercicio de cargos locales y otras obligaciones que se consideran la fuente de la “energía necesaria” para soportar la revelación del don. Así, en la Mixteca, la edad es un componente esencial para el óptimo desarrollo de la gente nahual, pues es necesario su crecimiento biológico y social (trabajo y cargos) para lograr soportar la llegada del don.

### 3.3.1 Herencia y parentesco

Durante la niñez y la adolescencia de las personas que podrán ser nahuales se registran signos que indican una posible condición especial. Antes del periodo adulto, aquellos que posiblemente fueron tocados por el don no pueden comunicarse con “su energía”, es decir, su nahual, pues, como encontró Antonella Fagetti (2015: 65) entre nahuas, los infantes aún están “tiernitos”, carecen de fuerza, por lo que “trabajar antes de tiempo puede ser perjudicial”.

En este sentido, cobra mucha importancia la cuestión de la herencia del don y el papel del parentesco en la preparación de los infantes para desarrollar, en un futuro, sus capacidades. En Tindaco la herencia del nahualismo es de carácter consanguíneo, pues siempre es el padre quien transfiere su condición a sus hijos varones. Esto significa, entonces, que el engendramiento de una persona nahual es el resultado de la unión entre un hombre nahual y una mujer. Empero, aunque el padre hereda las cualidades nahualísticas, el neófito deberá esperar el llamado del don, pues el hecho de tener un padre nahual no lo exime

de experimentar su propia iniciación. El don debe eclosionar, como bien señaló Antonella Fagetti (2015), a través de una revelación.

En un estudio previo (Ochoa, 2014: 130-131) se detalló sobre las distintas posibilidades para el engendramiento de nahuales, en donde se muestra que algunas veces un nahual procrea con una mujer que no tiene ascendencia nahualística, mientras que otras veces se da la unión entre un nahual y una mujer que también desciende de un linaje de nahuales, es decir, una mujer que, pese a no poder ser nahual, es hija de uno.

En las localidades de Atlatlahuca la cuestión es parcialmente distinta. En estos poblados, tanto hombres como mujeres tienen la posibilidad de recibir el don del nahualismo, sin importar si los padres son o no nahuales, pues no es la herencia paterna o materna directa lo que determina su condición, sino el otorgamiento directo de un don proveniente de un ancestro nahual.

Existen dos posturas con respecto a cuál debe ser el origen de los padres para la procreación de un nahual. Por un lado, algunas personas creen que el infante, además de tener que ser gestado y nacer obligadamente en el pueblo, debe haber sido procreado por padre y madre de origen mixteco, ya sea de Atlatlahuca o algún poblado mixteco en el que moren descendientes de gente proveniente de Atlatlahuca. Por otro lado, existe también otra posición que indica que el donatario debe ser gestado y nacer en alguna de estas localidades y que basta con que uno de los padres tenga origen mixteco pues, de este modo, la criatura puede recibir el don, aunque estos casos son más raros, puesto que quienes se casan con gente foránea generalmente emigran. Asimismo, cuando los hijos que reciben el don migran junto con sus padres, también se puede anular el don, como se verá más adelante.

Sin embargo, en ambos pueblos los nuevos nahuales sólo pueden ser aquellos que pertenezcan a un linaje local pues, independientemente de la transmisión directa (Tindaco) o indirecta (Atlatlahuca), todo depositario del don debe nacer y ser criado en el seno de una familia mixteca.

Por otra parte, las relaciones de parentesco posibilitan la inclusión de los infantes en las relaciones sociales hacia el exterior de la familia extensa. Así, los familiares comienzan a enseñarles hábitos y saberes compartidos, mediante la observación y la imitación, pues los niños están presentes en la cotidianidad del núcleo doméstico y los centros familiares de trabajo (Fagetti, 2015: 12, 213). Por

otra parte, desde una etapa temprana de la infancia, los futuros nahuales comienzan a experimentar las aventuras, o desventuras, oníricas (*ibidem*: 49), las cuales suelen dejar marcas en el cuerpo del soñante. El conocimiento que al respecto tenga la familia es vital para la interpretación de dichas marcas como una posible manifestación temprana del don.

En relación con esto, Roberto Martínez (2011: 316) habla sobre los hombres-rayo de Veracruz, los cuales nacen con “su poder sobrenatural”, pese a lo cual deben subyugarse ante la autoridad de un maestro durante varios años para, posteriormente, recibir las instrucciones del *chaneque* mediante los sueños. Caso contrario a los procesos de iniciación de los curanderos entre nahuas de Tlacotepec, Puebla, donde los especialistas de la curación y la adivinación no suelen reconocer la presencia de un instructor, pese a ser hijos o nietos de otros especialistas con quienes pasaron muchos años de su vida (Fagetti, 2015: 215).

De manera similar, en Tindaco los nahuales después de los 18 años de edad debían someterse a un rito de paso para el desarrollo del don y la revelación de la forma no humana vinculada a él. Este rito consistía en volar de un cerro a otro, momento en el que su *alter ego* se manifestaba ante él. Si lograba terminar con éxito el recorrido, podía considerarse como un hombre nahual desarrollado (Ochoa, 2014: 202-203). En Atlatlahuca, pasados ya los 35 años, la persona que recibió el don es sometida a sueños y enfermedades iniciáticas, las cuales son francas amenazas para obligarle a aceptar la gracia.

### 3.3.1.1 Embarazo y movilidad prenatal

El embarazo, en el ámbito del nahualismo, representa un riesgo tanto para el feto como para la madre, pues ambos están ante el constante asecho de nahuales que amenazan su integridad. En Atlatlahuca se cuenta sobre un tipo de nahuales, generalmente asociados con serpientes, que roban el feto del vientre de la madre, a quien le extraían al nonato a través de la coronilla.<sup>38</sup>

La envidia generada en otros nahuales es un factor que puede tener graves consecuencias para nonatos y neonatos. Al respecto, Cecilia Rojas (2016: 89) ha registrado, entre los nahuas de la huasteca potosina, la noción de

---

<sup>38</sup> Alfonso Fabila (2010: 196) registró entre mixtecos de Jamiltepec la presencia de la *cooqueme* o “víbora chueca”, la cual se comía a los fetos de las embarazadas.

envidia como una emoción que provoca tensión en las relaciones sociales, manifestada como la resistencia hacia algo o alguien, lo cual repercute en la salud de los involucrados. Es decir, la envidia enferma al envidioso y al envidiado.

Cuando un “nahual envidioso” se entera del próximo nacimiento de un infante que recibió el don, no duda en aprovechar una característica de los fetos tocados por el don: sus desapariciones nocturnas del vientre materno hacia los montes, umbrales entre este y el “otro mundo”, el espacio de los no humanos. En este espacio es donde los nahuales persiguen a sus víctimas para capturarlos o, incluso, devorarlos (Fagetti, 2014: 144).

La envidia, entonces, es una emoción promotora de la depredación hacia “nahualitos” inexpertos, carentes de las enseñanzas necesarias para sobrevivir fuera del vientre materno, puesto que aún no han nacido. Esta cuestión ha sido notada por autores como Sahagún en sus *Primeros memoriales* (citado por Navarrete Linares, 2000: 1666), junto con Antonella Fagetti (2015: 15, 31), Valentina Glockner, Esmeralda Herrera y Samuel Villela (2013: 287), y Laura Romero (2015: 221-22) en el ámbito etnográfico.

Esta salida “repentina” generalmente se da por las noches, cuando se intensifica la dinámica del mundo no humano, y se desarrolla en las inmediaciones de las localidades y los montes. Ante esto, el don del infante corre el riesgo de ser anulado o absorbido por otros no humanos (no sólo nahuales), pues al no tener la preparación suficiente para recorrer estos espacios, ya que apenas inician su aprendizaje (Fagetti, 2015: 15), puede ser despojado de su don o, inclusive, morir a manos de estos seres. Los nahuales nonatos manifiestan el recibimiento del don a través de salidas temporales del vientre materno para explorar estos campos (Fagetti, 2015: 15), ante lo cual pueden ser agredidos por nahuales con el objetivo de no tener rivales en un futuro.

Asimismo, los nahuales nonatos no son los únicos que corren este riesgo. Los nahuales más “débiles”, aun cuando ya desarrollaron su don, deben procurar no cruzarse en el camino de los *alter ego* de los nahuales más experimentados, pues si se da un enfrentamiento entre éstos, las consecuencias pueden ser heridas graves o incluso la muerte, tanto del *alter ego* como del infante (Chamoux, 2011: 167) pues, como indica Fagetti (2015: 18), la vida intrauterina, además de revelar pistas sobre el don, manifiesta una práctica

definida, en este caso nahualística, es decir, que es el inicio del proceso que conformará a la persona nahual, junto con la proyección o limitación de sus capacidades.

### 3.3.1.2 Modos de herencia

La herencia patrilineal consanguínea es el esquema de transmisión del nahualismo entre mixtecos de Tindaco. En este poblado, los nahuales transmiten a sus descendientes masculinos la condición que les permitirá recibir el don de los antiguos nahuales, sus ancestros. Se trata de una larga cadena en la que la condición del don -y la necesidad de que éste sea heredado a algún miembro de la familia- ha sido transmitida generación tras generación. Como indica Julian Pitt-Rivers (2003: 119), aun si el don es divino, ello no impide su transmisión entre humanos, en este caso, entre personas nahuales.

Pese a esto, los tindaquenses, independientemente de si son o no nahuales, se reconocen colectivamente como herederos de una antiquísima tradición legada por sus ancestros nahuales. La cuestión de los ancestros tiene, entonces, dos vertientes: la herencia consanguínea directa, por un lado, y la figura de los ancestros como númenes protectores del poblado entero.

En Atlatlahuca, aunque no existe una continuidad consanguínea entre ancestros otorgantes y descendientes depositarios, todo prospecto de nahual debe pertenecer a una familia local, pues la opinión general es que todas las familias atlatlahuquenses tienen ancestros en común, entre los cuales se cuentan los nahuales. La cuestión de la sangre es, aunque de un modo distinto a la herencia directa como se da en Tindaco, el factor principal que determina las posibilidades de los infantes para recibir el don, pues, similar a las palabras de Fagetti, son “herederos de la sangre de sus ancestros” (Fagetti, 2015: 217-218), como indicó el señor Eugenio Galindo García, habitante de Guerrero Grande, Atlatlahuca.

### 3.3.1.3 Nacimiento

Las parteras mixtecas, aunque han perdido presencia debido a la introducción de unidades médicas gubernamentales, son un factor clave para el nacimiento de los infantes, independientemente de si se les concedió o no el don, pues algunas asisten los partos de mujeres que deciden dar a luz en clínicas y

hospitales. Anteriormente, estas mujeres brindaban apoyo a las parturientas para aumentar las contracciones mediante infusiones que se preparaban con distintas hierbas. Además, eran las encargadas de cortar el cordón umbilical y, en caso de que el niño naciera vivo, agradecían a la Tierra y a Dios por permitirle vivir (Ochoa, 2014: 112).

Aunque no está claro cómo se daba la relación partera-parturienta con base en la presencia, algunas veces señalada por moretones (Glockner, Herrera y Villela, 2013: 286) o ausencia del don en el niño, es evidente que aquellos que fueron tocados por un don, al nacer vivos, habían recorrido con éxito su experiencia de aprendizaje durante el abandono nocturno del vientre. Además de que las parteras han cedido terreno a los médicos del gobierno, también es difícil saber, máxime en los pueblos de Atatlahuca, cómo era la reacción de la partera con respecto a los receptores del don de nahual, puesto que muchas parejas prefieren, aún hoy en día, mantener en secreto la condición del niño, si es que ésta se manifestó durante el embarazo.

En el caso de Tindaco, si la partera conocía la condición del padre nahual, por ende, sabía que el recién nacido tenía, en germen, el don; sin embargo, no me fue posible registrar su interacción con la pareja y el infante, por lo que no es factible aseverar si las parteras son o no un factor en el desarrollo de las cualidades nahualísticas del recién nacido o, incluso, para la anulación del don.

Como consecuencia de la decisión de los padres de mantener oculta la condición del recién nacido, al menos por un tiempo, no obtuve registro alguno sobre procedimientos rituales en el nacimiento orientados específicamente al ámbito del nahualismo en estos pueblos. No obstante, gracias a la información proporcionada por Sebastián Velasco,<sup>39</sup> habitante de Santiago Nuyoó, Tlaxiaco, pueblo vecino de Mier y Terán, Atatlahuca, sabemos que en ese municipio los niños a los que se otorgó el don del nahualismo eran llevados, inmediatamente después del parto, a una cascada llamada “Cola de Caballo” para recibir un primer bautismo.

Para esto, se preparaba una cuna de bejuco y, una vez que el bebé era colocado en ella, lo llevaban arriba de la cascada. La cuna se disponía sobre carrizos que se colocaban en una hondura ubicada en la parte alta de la cascada

---

<sup>39</sup> Entrevista con Sebastián Velasco (2014), realizada por Rubicel López e Ixchel Moreno (A.P.), Santiago Nuyoó, Tlaxiaco, Oaxaca.

y los asistentes se escondían para observar cuál era el animal que llegaba a “besar” o acariciar al recién nacido, es decir, para saber qué forma animal le había sido asignada para su futura transfiguración. Posteriormente, el infante era llevado al templo católico de la localidad para recibir el bautismo según el rito católico.

Por lo general, en Tindaco y Atlatlahuca, los nahuales conocen la identidad de su *alter ego* hasta la etapa adulta o, en algunos casos, cuando se presentan graves enfermedades, aspecto que será tratado con mayor detalle más adelante. Asimismo, un rasgo común entre estos pueblos es que los infantes deben ser protegidos ante la amenaza de los nahuales “chupadores de sangre”. En Tindaco, la protección contra estos seres consiste en colocar espejos en la puerta de la casa junto con sal para que el nahual no pueda entrar, ya que algunos tipos de nahuales que se manifiestan como materia sutil no comen sal, como se ha encontrado en la Sierra Norte de Puebla (Fagetti, 2014: 126). En Atlatlahuca, los nahuales se ahuyentan quemando floripondio con copal, pues su olor los aleja, ya sea que se trate de culebras “chupadoras” o “malos aires”, de manera similar a los registros obtenidos entre los nahuas poblanos (Fagetti, 2015: 32).

#### 3.3.1.4 Relaciones de parentesco

Los niños tocados por el don aprenden, a través de la socialización familiar y con otras personas (Fagetti, 2015: 213), varios aspectos de la vida cotidiana que les serán útiles para su desenvolvimiento como futuras personas nahuales. En este contexto, observar y reproducir lo que sus mayores les enseñan durante los recorridos por el monte, las formas de relacionarse con otras personas, los métodos para extraer recursos naturales, los animales silvestres, entre otras cosas, brinda a los potenciales nahuales una pauta a partir de la cual se preparan para la eclosión del don, pues sus padres pueden o no ser nahuales y, por ende, no hay garantía de que éstos les enseñen cómo explotar su don.

Para Maurice Godelier (2000: 103), el parentesco es un conjunto de principios definitorios de las uniones entre personas, los cuales sirven para determinar la identidad y filiación de los hijos engendrados en dichas uniones. En Tindaco los infantes que recibieron el don por herencia de sus padres tienen

la posibilidad de recibir orientación específica sobre cómo ser nahual, aunque la manifestación del don se da en una etapa más tardía.

En opinión de Blandine Solomieu (1980: 211), la familia, más allá de ser la base de la sociedad, está en constante relación con otras familias, relación regulada por reglas locales de descendencia y residencia. Estas consideraciones encuentran eco en los pueblos mixtecos aquí estudiados, pues los futuros nahuales, mediante su familia, aprehenden las relaciones con personas externas a su círculo íntimo, lo cual les ayuda a prepararse para enfrentar las envidias de personas comunes y nahuales. En relación con esto, Ira Buchler (1999: 52) menciona tres fases en la composición doméstica: la fase de expansión, donde los infantes son emocional, económica y jurídicamente dependientes de sus padres, seguida de la fase de dispersión, en la que los hijos se casan y/o se mudan de hogar, y, por último, la fase de sustitución, es decir, cuando los padres mueren y son sustituidos por sus hijos.

La fase de expansión doméstica es aquella donde los infantes aprenden de sus mayores los hábitos y saberes cotidianos. La fase de dispersión, en relación con el nahualismo, es de vital importancia para entender cómo ha madurado el prospecto de nahual para prepararse, mediante el conocimiento de derechos y obligaciones, ante la inminente llamada del don. La sustitución de los padres difuntos, más que fungir sólo como los nuevos jefes del hogar, en el caso de las personas nahuales, supone una gran responsabilidad, puesto que serán los encargados de la protección de sus allegados.

Por otra parte, las relaciones de compadrazgo y padrinazgo forjadas entre nahuales y gente común propician la expansión del dominio de los nahuales. A través del compadrazgo y el padrinazgo, quienes asumen una relación con algún nahual deberán tener especial cuidado de no generar conflictos con otras personas pues, así como su compadre o padrino nahual puede salir en su defensa, igualmente puede reprimir su comportamiento. Asimismo, en Atlatlahuca, los ahijados de nahuales podrán considerar a estos últimos entre sus ancestros, por lo que sus descendientes acrecentarán sus posibilidades de recibir el don, además de compartir el lazo de sangre con sus ancestros comunes.

### 3.3.1.5 Signos en la infancia y la adolescencia

Las ciencias del comportamiento, concretamente la rama de la etología infantil, proponen que la conducta infantil comunica, a través de lo verbal y lo gestual, diferentes cosas relativas al desenvolvimiento del infante en su medio (Álvarez, et. al., 1975: 130). En este sentido, los infantes mixtecos asociados con su posible devenir como nahuales, a través de su comportamiento, revelan pistas sobre su condición, aún en etapa germinal, como receptores del don del nahualismo. Sus pautas de comportamiento pueden generarse durante el aprendizaje en el seno familiar, la escuela u otros ámbitos, las cuales repetidamente son acompañadas por hábitos y preferencias que los asocian con el comportamiento de animales y las manifestaciones de agentes atmosféricos evocados con frecuencia en el discurso sobre los nahuales. Los signos más abundantes en estos infantes son los alusivos al coyote, a la serpiente y al rayo, aunque no se limitan a éstos.

En otras latitudes, se han registrado casos etnográficos en los que un infante puede desarrollar sus aptitudes como nahual desde una edad temprana. Tal es el caso del testimonio obtenido por Gabriela Badillo (2014: 108) en Atoyatempan, Puebla, lugar donde se relata sobre un hombre cuya condición fue revelada por su capacidad de convertirse en una bola de fuego desde la infancia.

Tanto en Tindaco como en Atlatluca, el don otorgado a una persona se manifiesta plenamente hasta la etapa adulta, pues durante la infancia y la adolescencia, el donatario no está preparado para resistir la revelación total del don, dado que -si esto ocurriera demasiado pronto- podría provocar la muerte de la persona.

En Atlatluca se dice de estas personas que, desde niños, comienzan a comportarse de manera muy similar a los coyotes o las serpientes, mientras otros manifiestan conductas que los relacionan con los rayos. Esto recalca la importancia del discurso mixteco sobre la noción de persona, pues sólo a través de la asociación del infante con el comportamiento natural observado por los pobladores en animales y elementos atmosféricos, es posible pensarlo como una persona doble, entre lo humano y lo no humano. En otras palabras, la observación del comportamiento animal y los procesos atmosféricos brinda patrones para identificar la condición peculiar de ciertos infantes, los cuales podrían ser reconocidos, a largo plazo, como personas con cualidades

bivalentes que las colocan entre lo humano y lo no humano, es decir, personas nahuales.

De este modo, los infantes relacionados con los coyotes generalmente realizan largas caminatas en los montes, interesados en cazar pequeños animales silvestres (sin armas), buscar rastros o importunar, moderadamente, a algunos animales domésticos. Por otra parte, los niños asociados con las serpientes constantemente gustan de caminar descalzos entre las hierbas, además de poseer una mirada penetrante, fuera de lo común, tal como se piensa de los *alter ego* de los nahuales que se manifiestan como “falsas serpientes” y que hipnotizan a sus presas. Los niños vinculados con el rayo, por otro lado, frecuentan en demasía los ríos y manantiales circundantes de la localidad, además de ser afectos, ya en la adolescencia, a cargar escopeta durante sus travesías en los cerros.

Asimismo, algunos infantes experimentan travesías en sus sueños, las cuales casi nunca son recordadas, pero constatadas a partir de marcas (frecuentemente heridas) que aparecen en su cuerpo al amanecer. La experiencia onírica en infantes se considera también como una prueba de su condición. El hecho de que un niño sueñe con su forma no humana, no necesariamente implica que éste haya sido “tocado” por el don, pues también puede ser el caso de que su *alter ego* que habita en el monte se encuentra extraviado o herido, por lo que la experiencia del sueño no siempre revela fehacientemente la condición de donatario del infante.

En el caso de Tindaco, estos niños son reconocidos, cuando la familia no decide ocultar su condición, por ser hijos de nahuales, pues en esta localidad se trata de una herencia proveniente de un linaje patrilineal anclado a los más remotos ancestros nahuales, herencia que debe ser avalada, por así decirlo, a través de la concesión de los Dueños.

Con base en su linaje, primero, y secundado por sus cualidades intrínsecas, los Dueños de los lugares son quienes determinan, en la exégesis tindaquense, el tipo de animal o fenómeno atmosférico que corresponde a cada infante, quien después de un peligroso rito iniciático en el ocaso de la adolescencia, detallado más adelante, logra su ubicuidad entre lo humano y lo no humano.

A diferencia de otros casos etnográficos, con mayor frecuencia entre pueblos mayences (Hermitte, 1970; Villa, 1963), en donde la forma animal o atmosférica de las personas nahuales se relaciona, indisolublemente, con el estatus y la jerarquía en los sistemas normativos locales, en el caso de estos pueblos mixtecos la persona determina su condición especial a partir de la asociación con un ser específico desde la infancia, cuando su estatus aún está por definirse.

### 3.3.2 El llamado del don: el padecimiento anunciado

En uno de los escritos más célebres de la antropología estructural-marxista, Maurice Godelier (1998: 24-25) definió el concepto de don -planteado por Marcel Mauss en los años veinte del siglo pasado- como una transferencia voluntaria, solicitada o no, de algo perteneciente inicialmente a un donante hacia alguien que, en teoría, no puede rehusarse a aceptarlo. Por su parte, Julian Pitt-Rivers, de manera homóloga al concepto de don, aborda la cuestión de la gracia, la cual es, a su parecer, una suerte “como todos los dones de Dios, sin merecer, ni justificar” (Pitt-Rivers, 2003: 118).

El don representa la posesión de atributos intrínsecos que son revelados durante la vida de la persona, ya sea a través de sueños y/o marcas corporales (Fagetti, 2015: 9). Ser llamado por el don del nahualismo, implica un íntimo contacto entre la persona (por selección o por herencia) y aquello considerado prístino, divino, forjado en la noción de los ancestros en conjunción con los Dueños de los montes, quienes ostentan la cualidad de ser los protectores de cuanto ser habita en sus dominios entre este y “el otro mundo”. En este sentido, el don, esa gracia concedida por quienes asumen la divina condición, representa un potencial desarrollo de la persona hacia la transformación gradual y definitiva de su existencia, sin perder del todo sus propiedades intrínsecas, para así formar parte de un conjunto no accesible a cualquier persona: la gente nahual.

Este íntimo contacto, no obstante, lejos de ser armónico y cordial hacia quien lo recibe, suele desencadenar las más terribles aflicciones en el organismo y sus centros anímicos mediante el desequilibrio constante de las partes componentes de la persona. Por ello, el llamado del don es percibido como un padecimiento, a veces incluso violento y peligroso, pues su llegada involucra, indistintamente, el sufrimiento de diversas dolencias. Sólo quienes aceptan

atravesar este fatídico pasaje, o quienes no se atreven a desafiar al llamado, ven transformada su pesadumbre en la capacidad para controlar la preciada, u odiada, dádiva.

Los tormentos engendrados a partir del acercamiento entre la persona y lo divino llamaron la atención de María Zambrano (1993: 277), quien los denominó como “males sagrados”. Al respecto, Zambrano indica la cualidad enclavada en estos males, más allá de provocar enfermedad, de ser señales o marcas de algo lejano y a la vez amado, cuya presencia sólo puede percibirse e identificarse mediante el sufrimiento. Dichas marcas, continúa Zambrano, son la prenda de semejanza entre el ser otorgante y el receptor, quien, al ser alcanzado por lo divino, es separado, estigmatizado, de lo común.

Las líneas escritas por Zambrano reflejan, precisamente, aquello entendido por los mixtecos como “padecimiento de nahual”. Quienes “padecen de nahual”, es decir, aquellos con posibilidades de convertirse en uno, fueron marcados por algo lejano y amado, como indica la autora, es decir, por los ancestros nahuales, pues éstos contactan a la persona a través de los sueños, las enfermedades causadas por el padecimiento o mediante marcas corporales, avisos sutiles durante la infancia y la adolescencia del donatario, presentes de manera violenta y creciente hasta la total transformación de la persona o, en algunos casos, su negativa para aceptar el don. Sin importar si aceptan el presente o lo rechazan, ciertamente estos “marcados” quedarán para siempre sustraídos de la esfera de la gente común.

Desde la infancia y la adolescencia, como se vio líneas arriba, algunas personas detectan e interpretan ciertos signos (corporales o de comportamiento) como los primeros avisos para llegar a ser una persona nahual. No obstante, estos signos son sólo de carácter especulativo, pues ninguna persona, en su etapa infantil y/o adolescente, tiene la fortaleza necesaria, ni física ni anímica, para soportar el impacto de la llegada del don a su cuerpo. En otras palabras, los signos en la infancia y la adolescencia indican la posible llegada del don, mientras que en la etapa adulta se revela, cabalmente, el padecimiento anunciado, con sus tortuosas consecuencias, las cuales ayudarán a eclosionar las aptitudes germinales de la persona, como sucede en otros casos etnográficos (Fagetti, 2015: 67).

En Tindaco se considera que un joven puede desarrollar su don a la misma edad en la que debe comenzar a ejercer cargos locales, lo cual es la pauta para considerarlo adulto. No es que el ser nahual dé ventaja alguna, pues hasta ahora no he encontrado que el sistema de cargos se vincule directamente con el nahualismo. Aun a esa edad, se les considera inexpertos. En Atlatlhuca, por otra parte, la revelación llega siempre pasados los 35 años de edad. El constante padecimiento, marcado por enfermedades y sueños, son, en sí mismos, una iniciación (Eliade, 2013: 45), pues transforman a la persona en un hábil especialista que rebasa las fronteras que la gente común no puede.

### 3.3.2.1 Rechazar el don, asumir el riesgo

Un don, por definición, como indica Godelier, es un recibimiento (innato en el caso de las personas nahuales) que se obtiene desde la gestación, por lo que la persona no tiene la posibilidad, inicialmente, de decidir si lo acepta o lo rechaza. No obstante, existe la posibilidad de “anular” el don a través de acciones voluntarias o involuntarias, que pueden realizarse durante el embarazo y/o el nacimiento: padres que no quieren que su hijo tenga el don o envidiosos deseosos de privarlo del mismo (Fagetti, 2015: 21, 31); o bien mediante la acción voluntaria del donatario quien, una vez consciente del otorgamiento, puede evitar desarrollar sus aptitudes como nahual o, inclusive, romper el vínculo con el donador que reclama la prolongación de su existencia.

*Jenduu*, cuyo significado es “volver” o “transformarse” es una palabra que evoca capacidades superiores de las personas nahuales. No obstante, también conlleva, sufrimiento y constante riesgo de enfermedad en quienes reciben el don. Cuando la persona decide recorrer el camino, transforma el padecimiento en una capacidad. Por otra parte, quienes rehúsan atender el llamado, prolongan durante largo tiempo su sufrimiento, pues los seres no humanos otorgantes difícilmente se retractan. Algunas personas consideran el don del nahualismo como algo negativo, por lo que no desean tener un vínculo con las almas ancestrales, debido a los potenciales riesgos que esto representa.

Como ya apuntó Antonella Fagetti (2015: 12), los seres que otorgan el don “no retroceden en su decisión, no revocan el llamado ni la exigencia, al contrario, los avisos se vuelven fuertes advertencias, amonestaciones y hasta amenazas”. Los ancestros, ante la reticencia del donatario, mandan visiones y sueños que

llegan a ser “insoportables”. Frecuentemente, estas manifestaciones provocan constantes enfermedades en la persona, pues no es correcto despreciar un don (Fagetti, 2015: 11-12, 108-109).

En Tindaco, no registré caso alguno en el que un donatario rechazara el regalo, pues su compromiso familiar lo coloca en una posición difícil de sobrellevar, es decir, rehusarse representaría la muerte. Por otra parte, en Atlatlahuca, algunas personas que se consideran donatarias del don deciden contar sus sueños y las andanzas de su *alter ego*, pues se cree que éste es un medio eficaz para “romper el trato”. De este modo, aunque la persona aún tiene un vínculo con un animal compañero, su lazo no será más de carácter co-esencial, es decir, su existencia no estará ligada de manera definitiva a él y, por tanto, la muerte de uno no provocará la del otro, como sucede con las personas nahuales.

### 3.3.3 Muerte y trascendencia: los ancestros

En estos pueblos mixtecos, los ancestros nahuales son aquellos seres existentes en otro tiempo, pertenecientes a la tradición oral y la ritualidad local, además de estar relacionados, en algunos casos, con vestigios materiales. En este sentido, los ancestros nahuales se dividen en dos categorías: los nahuales de la era previa a la salida del sol que todo convirtió en piedra,<sup>40</sup> conocidos también como *ndosos*, habitantes de la Mixteca *in illo tempore*, y los nahuales difuntos de la era actual.

Como se vio en el capítulo anterior, los mixtecos llaman *ndoso* a seres pre-humanos entre los que existían algunos con la cualidad de ser nahuales. Al ser petrificados por el sol, su legado, en términos de nahualismo, es poco claro, por lo cual es complicado relacionarlos directamente con el desarrollo y accionar de los nahuales actuales, pues los relatos hablan únicamente del control meteorológico y/o hidráulico ejercido por estos seres, mientras los nahuales actuales poseen éstas y más habilidades.

---

<sup>40</sup> De manera similar, Johannes Neurath (2009: 478) ha encontrado, entre huicholes, que aquellos “gigantes” que habían perdido el rumbo en su camino iniciático fueron petrificados y “regados” en el paisaje”, a diferencia de las “madres”, quienes se transformaron en manantiales de agua.

Por otro lado, los ancestros nahuales de la era actual, aun cuando sus rostros y nombres, en su mayoría, se han perdido con el transcurrir del tiempo, se hacen presentes de manera más directa en la construcción de la persona nahual, pues sus almas, *post mortem*, se refugian en el paisaje mixteco, umbral entre este y el “otro mundo”. Sus almas son asignadas por los Dueños de los montes para acompañar, desde el nacimiento, a los nuevos nahuales, ya sea que éstos adquieran la condición por selección aleatoria o por herencia directa. Para remarcar la distancia entre las dos categorías de ancestros nahuales, es necesario mencionar que los nahuales neonatos reciben las almas de los nahuales difuntos de su propia época.

La muerte de los antiguos nahuales, en los términos de María Buxó (2003: 212), propicia la idea de transformación a través de la división tripartita entre separación, margen y reintegración. Este proceso de transformación se presenta dos veces en la vida de las personas nahuales pues, como abordaré con mayor detalle en lo posterior, la identificación de ciertos rasgos en las personas tocadas por el don propicia su separación de lo común, los coloca en un margen de condición incierta y, finalmente, se integran a un nuevo conjunto; el desarrollo de la vida es la primera transformación, la cual implica pasar de la condición de persona humana a persona nahual. La muerte, entonces, es la segunda transformación. A través de ella trascienden la condición de personas nahuales, y alcanzan su doble condición entre lo humano y lo no humano, para transformarse en ancestros nahuales.

La defunción de la persona, excepto cuando es asesinada, provoca su separación del mundo de los vivos. Su *alter ego* (un animal, un rayo, la lluvia o el viento), regresa a la espesura del paisaje. Por otro lado, su alma inmortal queda a resguardo de los Dueños de los montes, los cuales son Santa Cristina (la Madre tierra) y San Cristóbal (Señor de los cerros), quienes la dotarán de una forma animal o atmosférica para custodiar, ahora en forma de entidad compañera, a un nuevo nahual, es decir, para ser reintegrada a la dinámica de la vida. Estos Dueños, en opinión de Viveiros de Castro (2004: 40), son una hipóstasis de las especies animales a las que están asociados, pues ellos crean el vínculo humano-animal, es decir, los Dueños crean el vínculo entre el humano común y su entidad compañera, por un lado, y entre los nahuales y sus *alter ego*.

En este punto, es preciso aclarar que la reintegración de las almas ancestrales no es sinónimo de renacimiento, pues el alma otorgada no nace junto con el neonato, sino que espera su llegada para acompañarlo durante su vida, por lo cual no se trata de una nueva alma. Toda entidad compañera asignada a un nahual es un alma vieja. Las almas de los ancestros nahuales regresan en forma de entidades compañeras, por ello es correcto hablar de “su alma compañera”, la cual es diferente al alma innata de la persona. De este modo, el alma ancestral se transforma en el componente que se funde con el alma interna de la persona, cuya ligadura se expresa en la experiencia onírica y/o la vigilia a través de marcas en el cuerpo físico de la persona que indican la actividad de su entidad compañera.

La agregación de un alma vieja a una persona es lo que permite su posterior desarrollo como persona nahual; es la esencia del don del nahualismo en estas localidades mixtecas. Las viejas almas contienen las habilidades de los difuntos nahuales (transformarse en animales, controlar el temporal, volverse invisibles), las cuales son traspasadas al nuevo sujeto, quien las posee en germen durante su desarrollo.

Entonces, con base en los aportes de Buxó (*ibidem*: 212, 214), la muerte de los nahuales es una metamorfosis, el paso de una categoría a otra, la cual culmina con la incorporación de cada alma al proceso vital de cada uno de los nuevos nahuales. Su regreso ocurre en virtud de que un niño ha sido elegido para recibir el don. De este modo, se aprecia cómo el nahualismo se inserta en un ciclo de revitalización continua, porque los antiguos nahuales mueren físicamente, y continúan presentes gracias a que sus almas inmortales, con su forma animal o como fenómeno atmosférico, como lo fueron en vida, encarnan nuevamente en una persona. Como expresó López Austin (2004: 376), tras la muerte de algunas personas importantes, algo de su esencia personal se integra a lo divino, con base en su posición social en vida.

Las ideas en torno a los ancestros nahuales explica por qué otras personas provenientes de otros lugares externos a la Mixteca, aun con su innegable condición humana, no tienen posibilidades de ser nahuales, o al menos no de ser el mismo tipo de nahuales. Las almas ancestrales de los antiguos nahuales son otorgadas, exclusivamente, a sus descendientes mixtecos.

En este sentido, en estos poblados mixtecos existen dos linajes: un linaje humano, en el que se crean, se mantienen y se transforman las relaciones de parentesco y, por otra parte, un linaje nahualístico, en el que todos los habitantes, sin importar si detentan o no la condición de ser nahual, son descendientes de los ancestros nahuales, posiblemente de la época precolombina. Las personas nahuales, quienes reciben el don de sus ancestros, se integran en un ciclo cósmico en el cual la vida y la muerte interactúan en un constante ir y venir de las almas entre este y el “otro mundo”.

### 3.4 *Nduu jin Kue'eyi*: padecer y enfermar

Con base en los datos etnográficos recabados en Tindaco y Atatlahuca, es de suma relevancia indicar la diferencia entre las nociones de padecimiento (*nduu*) y enfermedad (*kue'eyi*). La noción de padecimiento está vinculada con la condición de persona nahual, es una característica que define la dolorosa incorporación de la persona en la complejidad de una existencia doble y ubicua. La enfermedad, por lo contrario, es un desequilibrio de los elementos vitales constituyentes de la persona (Saunders, 1983: 115).

En relación con esto, Mónica Luna y Georgina Sánchez (2014: 130) indican que un padecimiento es la manera en que cada persona sufre las alteraciones de su salud con base en su particularidad biológica, psicológica y sociocultural. Por su parte, Marcela Olavarrieta (1977: 61) concibe la enfermedad como un desequilibrio y una ruptura de la integridad de la persona. La enfermedad además es, indica Roberto Campos (1997: 74-75), parte del proceso vital, la cual provoca tristeza y, a la vez, es necesaria para la expulsión de elementos potencialmente perjudiciales para la persona.

La condición de perpetuo padecimiento de la persona nahual provoca que ésta experimente constantemente un desequilibrio, es decir, una enfermedad. En apariencia, esto representa un problema de acuerdo al discurso mixteco sobre la persona nahual y las consideraciones en torno a los tipos de sangre fuertes/débiles y frías/calientes. Toda persona nahual, invariablemente, posee sangre fuerte, que bien puede ser fría o caliente. Pero, si las personas de sangre fuerte son menos propensas a las enfermedades, ¿por qué los nahuales, de sangre fuerte, están constantemente en la órbita de la enfermedad? La respuesta es simple y a la vez compleja. Las consideraciones en relación con la

susceptibilidad de enfermarse por tener sangre fuerte o débil corresponden únicamente a la gente común, pues no está involucrada con una condición de padecimiento constante.

Aquellos que reciben el don, independientemente de su decisión de desarrollarlo o no, están en contacto frecuente con potencias habitantes de manantiales, cuevas y montañas, del cual pueden derivar diferentes enfermedades. El padecimiento del donatario implica su desdoblamiento involuntario e incontrolable en fuerzas de la naturaleza hasta el momento de la madurez, etapa en la que decide si acepta el don, y transforma el padecimiento en control de sus capacidades o si, por el contrario, lo rechaza. Sin embargo, mientras llega el momento de ejercer la capacidad para desdoblarse de manera voluntaria o anular el don, la existencia de la persona pre-nahual se verá ligada al padecimiento, el cual implica el constante contacto con potencias que pueden enfermarlo a través de los sueños, ráfagas de viento, la lluvia, dolores de cabeza, entre otras cosas. En otras palabras, el don es un padecimiento que amenaza constantemente la salud de la persona.

Los nahuales, ya sea como especialistas de la curación o como causantes de la enfermedad, están presentes en los procesos de salud y enfermedad que afectan el ciclo de vida tanto de los mismos nahuales, como de la población común. En este apartado distingo tres modos relacionales del proceso de salud-enfermedad en correspondencia con la noción de nahual:

1. La enfermedad provocada por un nahual a individuos que no tienen el don.
2. La posesión del nahual de un cuerpo ajeno, conocida como la “enfermedad de nahual”.
3. Cuando el nahual cae enfermo (enfermedad iniciática; *infra*).

Las afecciones anímicas más frecuentes son: pérdida del alma por causa del espanto en el mundo tangible o desventuras en el ámbito de los sueños, mal aire, y mal de ojo, así como *kue'eyi nduuyoo*, “enfermedad de nahual” y *kue'eyi jii'yo*, “enfermedad de antojo”. El espanto es un factor desestabilizador para la persona, el cual es producido por caídas, confrontaciones, enojos, ataques de diversos animales de este y el “otro mundo”, o la acción malintencionada de un curandero y/o un nahual, y tiene como efecto el desprendimiento del alma del corazón de la persona. Los síntomas pueden revelarse en forma de fiebre,

vómito, somnolencia o diarrea. Generalmente, cuando una persona presenta dichos síntomas, acude al centro de salud local para su valoración y tratamiento. Sin embargo, cuando la medicina occidental no surte el efecto deseado, mucha gente opta por acudir con un curandero.

El mal de ojo es producido por la envidia de alguna persona, no necesariamente nahual o curandero. Esta afección produce somnolencia, deshidratación y anemia en el afectado. El mal aire consiste en la introducción de una entidad extraña en el cuerpo de una persona, la cual fue enviada por un nahual viento. En ambos casos, el curandero realiza limpiezas y oraciones para expulsar el mal del cuerpo de la persona.

*Kue'eyi jii'yo* o “enfermedad de antojo” se produce por dos causas: la constante hambruna o el deseo de ingerir algo (casi siempre se trata de barbacoa) y no poder hacerlo. El sueño relatado por doña Isabel Sandoval, en el apartado anterior, es un ejemplo de *kue'eyi jii'yo*, pues ella estaba deseosa de consumir carne a pesar de no tener los recursos para hacerlo. Por otra parte, *kue'eyi nduuyoo*, o “enfermedad de nahual”, tiene dos aspectos: 1) cuando un nahual enferma por un infortunio, por la acción de terceros o por su condición de neófito; 2) cuando una persona común enferma como consecuencia del contacto con manifestaciones de un nahual, que bien puede ser lluvia, viento o un animal.

En otro testimonio, doña Isabel Sandoval cuenta que durante su infancia y adolescencia se encargaba de cuidar animales en el campo. En cierta ocasión llovió en demasía, por lo que tuvo que regresar a su hogar sin nada con qué guarecerse de la tormenta, además de tener que cruzar un río desbordado por la violenta precipitación. Como consecuencia de eso, enfermó. Acudió con un curandero. A través de la interpretación del pulso de doña Isabel, el curandero le dijo que “padecía de lluvia”, no como en el caso de la gente nahual, sino que la lluvia le había enfermado. Con ayuda del curandero, doña Isabel recolectó plantas medicinales para molerlas y untarlas en su cuerpo e ingerirlas a manera de licuado.

Posteriormente, durante sus sueños se apareció ante doña Isabel una persona que le dio indicaciones. Le ordenó buscar la planta llamada *y'ucu savu*, “hierba de la lluvia”, y subir a la cima de un cerro en compañía del curandero para volver a realizar la curación. Ella obedeció y, finalmente, logró recuperar su salud. La posibilidad de soñar con el animal compañero es accesible para toda

persona, aunque no siempre de manera consciente ni con la garantía de recordar los sueños. El ejercicio onírico pone en una situación de alto riesgo a la persona, pues si durante el sueño su compañero se extravía o es raptado, su alma se desprende del corazón. Los sueños son formas de traspasar los límites entre este y el “otro mundo” (de la Garza, 2014: 211).

Además, en algunos casos, el ser compañero puede manifestarse ante un enfermo durante la vigilia. Fabián Cruz Sandoval (2015), habitante de Mier y Terán, Atatlahuca, relata una experiencia que tuvo cuando era un niño entre 6 y 8 años de edad. Durante mucho tiempo no pudo conciliar el sueño, por lo que su estado físico comenzó a deteriorarse sobremanera. Los curanderos que lo examinaron dijeron que “padecía de coyote”.

Sin embargo, por el insomnio, Fabián nunca experimentó sueños en los que se viera como coyote, a pesar de las consideraciones de los curanderos y una señora que afirmaba ser la compañera de monte de Fabián durante los sueños. Fue entonces que, además de las plantas empleadas para su curación, Fabián fue llevado a la espesura del monte para dar el siguiente paso, necesario para su recuperación: que se encontrara con su coyote compañero, según la apreciación de los especialistas de la curación.

Cuenta que lo dejaron acostado en un cerro sobre un petate y cubierto únicamente con una cobija. La intención de colocarlo en ese lugar era que el coyote que sufría junto con Fabián, acudiera a su encuentro. Finalmente, un canino llegó al lugar. Fabián, hasta ahora, no sabe si realmente fue un coyote o un perro, pero los demás afirman que sí fue un coyote. En cuanto Fabián quiso mirar al animal, quedó profundamente dormido, finalmente pudo conciliar el sueño.

Estos encuentros en la serranía con los animales compañeros tienen como finalidad curar a la persona mediante la recuperación del animal extraviado o, por otra parte, la asignación de un animal “nuevo” en caso de que el “viejo” haya muerto. Algunas personas sufren la pérdida de su animal compañero, y ya que no mueren inmediatamente junto con el animal, tienen la posibilidad de tomar a otro animal de la misma especie, de “la misma manada”, como me indicó un especialista de la curación.

Los curanderos, conocidos en lengua *san sau* como *ñayuu sa'tajna*,<sup>41</sup> son personas que adquirieron el conocimiento para interpretar las pulsaciones en la sangre fluente en las articulaciones de los enfermos, ya sea a través de la observación-imitación, o mediante la enseñanza directa de un maestro. Con base en esto, los curanderos ponen en marcha, a partir de sus cualidades como terapeutas, una serie de relaciones inscritas en un plano inaccesible para los no iniciados, para contactarse con el o los seres que hurtaron o provocaron la salida del alma, así como con los Dueños del lugar. Cuando un curandero examina a una persona enferma, debe palpar sus venas para interpretar el flujo de la sangre y, de este modo, saber dónde y por qué se produjo la enfermedad.

El oficio de la curación está restringido a un grupo de hombres y mujeres de edad avanzada (más de cuarenta años), poseedores de prestigio, además de ser considerados de sangre y corazón más fuertes. A los más jóvenes se les considera inexpertos y propensos a los padecimientos anímicos, pues sus elementos vitales aún no alcanzan el óptimo desarrollo y no han completado su tránsito por el sistema de cargos. Por ejemplo, el señor Eugenio Galindo García, habitante de Guerrero Grande, Atlatluca, manifiesta que fue “regañado por el sueño”, es decir, por el ancestro otorgante del don, puesto que cuando aún tenía 31 años de edad intentó dedicarse a la curación, por lo cual recibió revelaciones durante el estado onírico donde se le aparecía una “energía” con forma de hombre (nahual), quien le amonestó y le advirtió del peligro de dedicarse a las curaciones sin tener la preparación necesaria.

Los curanderos pueden ser, o no, nahuales. En Atlatluca, cuando una persona enferma de espanto, el especialista debe acudir al lugar donde se produjo la afección y recoger tierra de ese lugar para untarla en la frente, el pecho, la espalda alta, los antebrazos y las pantorrillas del afectado, siempre en forma de cruz. El enfermo, inicialmente, debe colocarse de pie con la vista dirigida hacia el oriente y sin ropa, con los dos brazos al frente. Ya en esta posición, el especialista le rocía agua y le unta tierra. Posteriormente, el enfermo debe voltear la mirada hacia el poniente, ante lo cual se le cubre el cuerpo con una manta. El enfermo toma agua, pero no la ingiere, la escupe en una jícara para arrojarla con dirección al oriente.

---

<sup>41</sup> Se compone de las palabras *ñayuu* “persona” o “gente”, *sa* “que” y *tajna* “curar”.

Posteriormente, la jícara se utiliza como tambor mientras el curandero pide a la Tierra que devuelva el alma extraviada y, después, coloca la jícara en la cabeza del paciente. El curandero rocía con aguardiente el cuerpo mientras habla con el Dueño del lugar. Una vez realizado esto, ingiere aguardiente sin compartir a la persona que está en proceso de sanación, pues la enfermedad produce calor en su cuerpo, y la ingesta de alcohol, de naturaleza caliente, puede provocarle más daños. Al finalizar, se van a sus hogares.

Durante ocho días el curandero acude al lugar del susto para ofrendar a los Dueños del lugar tortillas y guisos variados, los cuales son enterrados en el sitio donde se desarrolló la curación. Una vez que transcurrieron ocho días desde el procedimiento, el especialista vuelve a interpretar el pulso de la persona afectada, para verificar si el padecimiento ha sido curado.

Cuando la persona enferma de *kue'eyi jii'yo*, o “antojo”, en un contexto donde la falta de comida no es la causa, el curandero interpreta, a través de las venas, el lugar donde se produjo el mal. Una vez detectado el sitio, indica que “el lugar tiene antojo”, por lo que se debe sacrificar un borrego o un chivo para ofrendarlo. Una vez que el animal es degollado, el enfermo debe bañarse en la sangre mientras ésta se mantiene caliente. Asimismo, se extrae el estiércol de los intestinos del animal, también para untarlo en el cuerpo del afectado.

Ya embarrado de la sangre y la materia fecal del animal, el enfermo se recuesta y es cobijado durante varios minutos, con la finalidad de que su cuerpo absorba las propiedades de la mezcla untada. Posteriormente se levanta. El curandero cocina un caldo con algunas vísceras del animal: corazón, hígado y tripas. El caldo es escupido sobre el enfermo por el curandero. Acto seguido, se prepara barbacoa con la carne del animal sacrificado. El curandero coloca al enfermo cerca del fogón para que con el vapor de la cocción de la barbacoa el enfermo pueda sudar.

Cuando la barbacoa está lista, el curandero destapa el horno de tierra y unta parte de la carne y la masa en el cuerpo del enfermo, sobre la mezcla de sangre y excremento untada con anterioridad. Después, el curandero recoge parte de la carne con una penca de maguey y se la da a comer al enfermo. Es importante que durante el procedimiento el enfermo no ingiera aguardiente ni chile, o alimentos calientes, pues la curación se efectúa a través del calor.

Este procedimiento por lo general se realiza durante la noche, pues la oscuridad de la noche facilita el contacto del curandero con los Dueños del lugar en donde se realiza la curación. Asimismo, el sexo del animal sacrificado siempre debe ser opuesto al de la persona afectada. El acto de embarrar su sangre, heces fecales y su carne en el cuerpo de la persona enferma es una forma de transferirle la salud y la fuerza del animal en cuestión.

Por otra parte, existe la enfermedad de nahual o *kue'eyi nduuyoo*, referente a la enfermedad sufrida por un nahual. Son varias las razones por las que un nahual se enferma. En primer lugar, la enfermedad puede ser producto del enfrentamiento con otros nahuales u otros seres no humanos, que causan severos daños a su *alter ego*. Seguido de esto, si la manifestación no humana del nahual, generalmente la que se presenta como animal, es dañada por humanos (a través de disparos de rifle, por ejemplo), igualmente éste cae enfermo. En el caso de los nahuales-rayos, éstos enferman porque, al caer sobre algún punto del monte, quedan atorados en un árbol.

Cuando nahuales-coyotes, nahuales-víboras, o nahuales vinculados a algún animal, se enferman, la forma de buscar su sanación es llevarlos al monte donde ocurrió su desventura, lugar en el que se quedan completamente solos a la espera de que llegue el animal correspondiente y lo acaricie y/o lama sus heridas.

Es poco frecuente que nahuales de lluvia y/o viento enfermen, como les sucede a los nahuales rayo. La razón radica en que muchas veces caen del cielo, lo que puede provocar que se atoren en un árbol. El especialista que se encargue de su sanación debe ubicar el árbol en cuestión para recoger los trozos del tronco quemado; asimismo, prepara una infusión para consumo del enfermo, pues es la manera de “recoger” y recuperar el rayo atrapado en el árbol. En ocasiones, esta infusión se utiliza para bañar a la persona, como señala Roberto Martínez para el caso de los chinantecos de Oaxaca (2011: 104).

En Tindaco, las enfermedades tienen tres niveles de gravedad. Si el diagnóstico indica una gravedad mínima del padecimiento, basta con frotar al enfermo con un par de huevos<sup>42</sup> de gallina y rociarlo con aguardiente, además de realizar pequeñas ofrendas (tortillas, guisados y velas) y oraciones a los

---

<sup>42</sup> Después de frotar al paciente, los huevos son enterrados en un punto elegido por el ejecutante de la curación.

Dueños del lugar para hacer retornar el alma del paciente. Esta acción pueden realizarla los mismos familiares de la persona afectada, con base en el diagnóstico del especialista, en su respectivo espacio doméstico. Muchas familias poseen en sus hogares un montículo de piedras,<sup>43</sup> similar al utilizado para entregar las ofrendas de la petición de lluvias, consagrado especialmente para entregar ofrendas a los Dueños: San Cristóbal y Santa Cristina.

Si la enfermedad es más grave, el curandero contratado debe reunir siete pares de tortillas del tamaño aproximado de una moneda de diez pesos mexicanos, dos tortillas tipo tlayuda, dos tortillas más con forma de cruz,<sup>44</sup> aguardiente, un pollo y un litro de mole amarillo, además de velas. Todos estos alimentos están destinados para el lugar de donde provino la afección, según el diagnóstico previo, pues ningún elemento de la ofrenda debe ser consumido por los humanos.

El pollo es ahorcado y desplumado. Su sangre no debe ser derramada antes de ser entregado como ofrenda, por lo cual no debe ser decapitado ni degollado. Una vez sin plumas, se introduce al ave en agua hirviente durante un tiempo aproximado de media hora. Posteriormente, se extraen sus vísceras y se colocan dentro de una bolsa negra junto con las plumas para colocarlas junto a la ofrenda.

Con la ofrenda completa, el curandero acude al lugar donde se originó la afección, ya sea solo o en compañía de familiares y/o amigos del paciente. Antes de entregar la ofrenda, la consagra con humo de copal mediante soplidos y con la ayuda de un bracero, posteriormente cava un profundo hoyo en la tierra. El pollo debe ser depositado con la cabeza hacia el oriente, pues la luz del sol naciente guiará el retorno del alma al cuerpo de la persona. Esta es la razón por la cual muchas personas, algunas de las cuales no confían plenamente en los curanderos, aunque temerosas de mostrar abiertamente su desconfianza, deciden acompañarlo durante el proceso, pues éste, ya sea por encargo de un tercero o por decisión propia, puede depositar el pollo con la cabeza hacia el

---

<sup>43</sup> En San Pablo Tijaltepec, municipio situado al norte de Tindaco, es frecuente encontrar estos montículos usados con fines curativos, los cuales reciben el nombre de *ve'e San Cristóbal* o "casa de San Cristóbal", en lengua mixteca (Vicente García [2014], comunicación personal, San Pablo Tijaltepec, Tlaxiaco, Oaxaca).

<sup>44</sup> Si el curandero es hombre, suele recibir ayuda de su esposa, hijas o nueras para la preparación de las tortillas, sin embargo, no es una norma, pues la cocina no es un espacio vetado para los hombres.

oeste y provocar que las sombras producidas por el sol poniente distraigan y confundan al alma para, de este modo, evitar el retorno a su morada, cuya consecuencia es la muerte del paciente.

Las tortillas-cruz se colocan en cada una de las alas del pollo, junto con aguardiente. Las siete tortillas pequeñas tienen como finalidad rogar el perdón por los siete pecados capitales que la persona, invariablemente, comete durante su vida. Una de las tlayudas es acomodada en el pico del pollo, mientras la otra sirve para vaciar el recipiente con mole amarillo una vez que éste es vertido sobre la ofrenda. Posteriormente, se arroja una primera capa de tierra y, sobre ésta, se depositan las vísceras y las plumas. Terminada la entrega, el curandero pronuncia algunas plegarias hacia los Dueños para solicitarles el retorno del alma al corazón del paciente.

En el peor de los casos, cuando el diagnóstico arroja resultados indicadores de una probable muerte, el procedimiento lo realiza el curandero en la soledad de la serranía, en el lugar indicado por la lectura del pulso. En una ocasión así, se sacrifica un pollo seleccionado por el curandero con base en su edad y su vitalidad, pues no debe ser ni joven ni viejo, pues de lo contrario los Dueños del lugar pueden enfadarse y actuar en represalia contra el enfermo y el curandero.

El pollo elegido para el sacrificio es enterrado vivo en la cavidad escarbada por el especialista. Antes de ser introducido, se da a beber al infortunado pollo un poco de aguardiente, con la finalidad de mitigar su sufrimiento por asfixia. Con el pollo enterrado, el especialista realiza las oraciones y libaciones pertinentes dirigidas a los Dueños para exigir, ya no solicitar, el retorno del alma al cuerpo del paciente. Finalizado el acto, coloca una gran roca encima del entierro para evitar que depredadores circundantes extraigan y devoren el pollo.

La contratación de curanderos, quienes cobran independientemente de los resultados, sólo se da entre el grupo de católicos, pues aquellos adscritos a religiones protestantes desacreditan, totalmente, la eficacia de las prácticas terapéuticas de estos especialistas. Los católicos, con base en la valoración del trabajo de los curanderos, igualmente pueden no confiar en su eficacia y poner en tela de juicio sus capacidades, intenciones y prestigio, pero no la creencia y la práctica de la curación en sí misma.

Por otro lado, existen otras afecciones que no tienen que ver con la salida o extracción del alma, sino con la inserción de un ser externo en el cuerpo de la persona. Ante esto, el curandero despliega un procedimiento denominado “curar de nahual”. Cuando un nahual posee a una persona, ésta manifiesta síntomas como anemia y deshidratación. El procedimiento es similar al primer nivel de gravedad de la pérdida del alma, pues el curandero utiliza huevos y aguardiente para expulsar al nahual del cuerpo del afectado. Una vez extirpado el nahual, presente en el cuerpo como materia sutil, el curandero escupe piedras o serpientes.

Con respecto a la posesión efectuada por el nahual en cuerpos ajenos, hay dos detalles a destacar: es diferente este tipo de posesión a la abordada por Alfredo López Austin (2011: 35) en la que el nahual introduce alguno de sus elementos anímicos para controlar a otro ser, pues en Tindaco la intención del nahual es enfermar y desestabilizar, no controlar a la persona. Por otra parte, al igual que en el caso del prestigio del curandero, muchas personas prefieren decir que se trata de “locura” y no de la posesión de un ente externo en el cuerpo del afectado. Esta consideración es frecuente incluso en personas que aceptan la existencia de nahuales en la localidad.

#### 3.4.1 El nahual como especialista de la curación

La condición de una persona nahual le coloca ante la posibilidad de desarrollar habilidades curativas, con el fin de restaurar el equilibrio anímico de las personas y las relaciones con lo no humano, o, por lo contrario, también puede utilizar sus habilidades para provocar enfermedad en ellas. Sin embargo, ser nahual no obliga a la persona, de ninguna manera, a ejercer como especialista de la curación: se trata de una decisión personal.

En Pinotepa de don Luis, Hermenegildo López (2010a: 71) indica que los *ñatata* (curanderos) son nahuales “buenos” encargados de enseñar a otros la medicina tradicional. En Tindaco y Atlatlahuca, todo nahual es un curandero en potencia, empero, como indica Roberto Campos (1997: 11) en relación con los chamanes, no todo nahual es curandero (de oficio), ni todo curandero es nahual. La decisión de un nahual para ejercer o no en la curandería se determina con base en su relación con las demás personas, así como con los seres no humanos (Saunders, 1983: 111).

Una consideración importante con respecto a los nahuales que se dedican a la curación es que la gente de estas localidades, en su mayoría, expresa que no son homólogos de los brujos. Aunque se cree que algunos nahuales son practicantes de cierto tipo de brujería (es decir que realizan actividades perniciosas que no todos los nahuales se adjudican), un nahual no es obligadamente un brujo, ni un brujo es necesariamente un nahual.

Al respecto, Timoteo García, oriundo de Santiago Nuyoó, Tlaxiaco, expresa que había gente que se dedicaba a la brujería, y había un hombre que lo hacía de tiempo completo para curar a las personas enfermas, pues era su medio de sustento. Sin embargo, por dedicar tanto tiempo a la cuestión de la brujería, este señor enfermó y, por más que trataba de curarse a sí mismo, no pudo evitar que la enfermedad se agravara cada vez más. En su lecho de muerte, pidió a su esposa que su hijo mayor estuviera presente, pues le transmitiría el oficio. Una vez que el brujo estaba en agonía y se disponía a heredar el oficio, le dijo a su hijo:

Tú, [mi] hijo mayor, eres el que se va a quedar en mi lugar, y te dejo la herencia. Esta herencia que te voy a dejar la debes de cuidar y debes curar a la gente. Debes ser con humildad, con cariño, para que de esa manera logre sanar a la gente [...] Ésta es la herencia, tenga esta herencia [extiende la mano para entregar algo a su hijo], guárdala en tu bolsa.<sup>45</sup>

Posteriormente, el brujo murió. Acongojado, su hijo examinó su mano, sólo para darse cuenta de que estaba vacía. La herencia se hizo presente cuando el hijo del difunto brujo tenía aproximadamente 20 años, pues éste comenzó a sentir deseos de curar, tal como lo había adelantado su padre; sólo así se dio cuenta: su mano no estaba vacía, sino que en aquel entonces aún no estaba capacitado para saber qué significaba la entrega del don.

Este corto relato, además de poner de manifiesto una cualidad positiva de la brujería, muestra importantes diferencias entre el acontecer del nahual y del brujo por sus respectivas maneras de heredar el don. La herencia brujesca puede legarse directamente de padre a hijo, mientras que el don de nahual se

---

<sup>45</sup> Entrevista con Timoteo García (2010), realizada por Ana Castillo, Román Tamayo y Mariacel Montoya (A.P.), Santiago Nuyoó, Tlaxiaco, Oaxaca.

hereda desde la gestación y la intercesión de un ser no humano, o bien, con el recibimiento proveniente de un ancestro hacia un descendiente lejano (Campos, 1997: 27-28).

Aunado a esto, los especialistas de la curación que recibieron el don de nahual se sirven de sus habilidades para transformar su apariencia y, mediante la experiencia onírica, actuar a través de su *alter ego* con el objetivo de buscar el alma extraviada del paciente. Este aspecto coloca a la gente nahual, debido a su condición entre lo humano y lo no humano, en un plano doble, por lo cual son considerados como piezas claves en la regulación de las relaciones humanas con las entidades que dañan al cuerpo, las cuales pueden ser espíritus, sombras de difuntos o, incluso, otros nahuales que se manifiestan a través de sus *alter ego*.

Conceptual y teóricamente es posible establecer nexos entre la figura del chamán y la persona nahual, siempre en el entendido de que, aun en lugares donde coexisten, no son sinónimos, sino complementarios. En su clásico estudio sobre el chamanismo, Mircea Eliade (2013: 29, 45) indica que los chamanes, quienes pueden ser llamados o comenzar su vocación voluntariamente, pasan por un periodo de iniciación, equivalente a la instrucción de un maestro, periodo en el que experimentan sueños iniciáticos, así como trances o éxtasis mediante el uso de sustancias psicotrópicas, (Saunders, 1983: 112). Los sueños iniciáticos, ciertamente, son un factor común entre chamanismo y nahualismo, sin embargo, la experiencia extática, si se compara con el nahualismo mixteco, parece ser un rasgo definitorio del chamanismo.

Eduardo Viveiros de Castro (2004: 43) define al chamanismo amazónico como la habilidad que tienen los especialistas para cruzar, deliberadamente, sus barreras corporales y, de este modo, adoptar la perspectiva de otras subjetividades. En el nahualismo mixteco, de manera similar, el especialista de la curación traspasa sus límites corporales humanos para situarse en el otro plano de su existencia, para actuar mediante su *alter ego*.

Este doble posicionamiento, o bilocación, como infiere Oliveras (2015: 161), distancia a los nahuales de los comunes y, mediante los *alter ego*, los nahuales pueden solucionar, o crear, conflictos.

### 3.4.2 El nahual como causante de la enfermedad

Una persona nahual, con base en el desarrollo de sus capacidades, puede tomar la decisión de dedicarse de oficio al tratamiento y curación de los desequilibrios anímicos que afectan a las demás personas. Esta situación coloca a la persona-nahual y a quienes buscan sus servicios en una relación de terapeuta-paciente. Dentro del amplio espectro de acción en el que se desenvuelve un nahual curandero (en una posición ventajosa frente a curanderos sin el don del nahualismo), también tiene la posibilidad de provocar enfermedades, ya sea por encargo de otros (Vélez, 1996: 33) o movido por intereses o emociones personales, pues su intención puede ser “invertida” en relación con su vocación curativa (Pitt-Rivers, 2003: 121). Hay consenso entre la gente: todo curandero es susceptible de ser considerado pernicioso, sin excepción.

Sin embargo, algunos nahuales son considerados únicamente dañinos, pese a su intencionalidad buena o mala. Algunos de ellos son llamados brujos por su habilidad de dañar sin estar interesados en la sanación de sus víctimas u otras personas. Como se vio anteriormente, brujo y nahual no son sinónimos, al menos no es así en el caso mixteco,<sup>46</sup> El brujo, por sí solo, puede ser considerado como “bueno”. No obstante, cuando se habla de un nahual acusado o sospechoso de practicar la brujería, siempre se le califica como “malo”, pues la brujería, con base en los apuntes de Julian Pitt-Rivers (2003: 121), es un “*habitus* de gracia negativa”, es decir, tiene una constante propensión por realizar el mal.

Entonces, frente al nahual-curandero-brujo, quien puede actuar en beneficio o perjuicio, se encuentra el nahual-brujo, a quien sólo se le atribuyen actos malvados (Campos, 1997: 11-12). Aun cuando su acción perniciosa sirve para beneficiar a quien provoca o solicita el daño, se dice que el simple hecho de desear el mal ajeno es perjudicial para el envidioso o rencoroso. La práctica de la brujería también es una decisión personal, sólo a veces determinada por el don. A partir de sus cualidades adquiridas con la llegada del don, la persona decide ampliar su repertorio.

---

<sup>46</sup> Entre grupos mayences se ha encontrado que *way*, muchas veces traducido como nahual, es concebido como sinónimo de brujo. Asimismo, la palabra *way* también se asocia a llagas o lesiones producidas por la leche de ciertos árboles. En este sentido, la palabra está relacionada con la descomposición, el daño o los hechizos (Quintal, *et. al.*, 2013: 100-101).

Ana Bella Pérez (2014: 374) menciona que algunos brujos obtienen sus habilidades mediante un pacto con el demonio, a diferencia de los curanderos, quienes reciben un don divino, es decir, cada uno es definido con base en el origen de sus habilidades. En el caso de los nahuales, todos se constituyen a partir del recibimiento del don, y la decisión de cómo usar su don los coloca en el espectro de la curandería, la brujería, en ambas o en ninguna de las dos.

Como se vio líneas arriba, un sobresalto, una caída, una confrontación o un enojo pueden provocar la enfermedad del susto. Es decir, no siempre es un nahual quien causa la enfermedad. Empero, cuando un animal doméstico amanece muerto, por ejemplo, y las marcas del ataque indican la autoría de un nahual (en su faceta animal), el dueño que sufrió la pérdida se enferma de espanto. Discursivamente, esta cuestión es similar a las consideraciones de Evans-Pritchard (2005: 87) sobre la brujería entre los azande, quienes explican que el brujo puede propiciar las condiciones precisas para que la persona se vea involucrada en una situación de la que no podrá salir ilesa. En este sentido, la muerte de los animales domésticos se adjudica a un nahual siempre y cuando los signos del ataque indiquen que fue perpetrado por él (*ibidem*: 91), aunque no forzosamente se trate de un nahual-brujo, pues todos los nahuales pueden dañar a las personas si se lo proponen. Entonces, el nahual puede ser el causante de una enfermedad que aqueja a una persona. Siempre está presente en el discurso sobre la salud y la enfermedad, dado que la gente conoce sus propiedades patógenas, demostradas a través de la experiencia de los enfermos.

Antonella Fagetti (2011: 3) ha registrado en Tlacotepec, Puebla, las características de un conjunto de especialistas de la curación llamados *ixtlamatki*. Un *ixtlamatki* es “el que conoce y sabe”, referido como un “agente del bien”, en oposición al *nahualli*, el “agente del mal”. No obstante, aun cuando existe una relación antagónica entre *ixtlamatki* y *nahualli*, el *ixtlamatki* tiene dos vertientes: por un lado, funge como curandero, es decir, cuando se le solicitan sus servicios para curar enfermos o revelar algo desconocido que el solicitante desea saber y, por otra parte, también puede ser un “hacedor del mal”, pues algunas personas piden la procuración de daños a terceros, cuestión que también puede hacer por cuenta propia, como indica Fagetti.

Independientemente de la rivalidad existente entre *ixtlamatki* y *nahualli*, la autora enfatiza que las cualidades de ambos provienen de un don, es decir, se

trata de personas predestinadas que “nacen con la ropita blanca [*ixtlamatki*] o negra [*nahualli*]” (*ibidem*). El antagonismo existente entre ambos especialistas se pone de manifiesto, frecuentemente, mediante ataques efectuados por los *nahualme* dirigidos sobre todo a infantes prospectos de curanderos, lo cual puede acontecer durante la gestación, el nacimiento y la infancia (*ibidem*: 4).

Hace algunas décadas, Evon Z. Vogt (1993: 126) exploró las prácticas curativas de los zinacantecos de Chiapas, entre los cuales destaca un especialista ritual al que denomina *chamán*, quien interpretaba las pulsaciones de la sangre que fluye en las venas de los enfermos. A través de la sangre, el chamán zinacanteco recibía mensajes del alma del enfermo, sin embargo, dichos mensajes sólo describían la condición caliente o fría, fuerte o débil, de la sangre y el alma, por lo cual el diagnóstico a realizar era sumamente complicado.

Frecuentemente, indica Vogt, el diagnóstico del chamán advertía que el animal compañero del enfermo había sido expulsado por los dioses (Dueños) del monte debido a un mal comportamiento de la persona, por lo cual era preciso someter al enfermo (y a su animal compañero) a un proceso de “resocialización” (*ibidem*).

Por otra parte, Galinier (2012: 398) también advierte que esta función del nahual como protector y granicero contrasta con su “poder de agresión”, pues también pueden infringir castigos a determinadas personas. Dicha función represiva, según Galinier, se manifiesta más claramente en los nahuales-curanderos, pues éstos provocan miedo entre las personas por su capacidad de lanzar encantamientos y, además, por el poder transformarse en animales y atacar físicamente.

Alfredo López Austin (2008: 107) propone que un nahual puede exteriorizar un componente anímico (*ihíyotl*) para tomar posesión del cuerpo de otro ser y robar su sangre. Aunque en el caso mixteco dicha concepción no implica que el nahual pueda controlar a otros seres para actuar como ellos, la posesión ejercida por el nahual hacia otros cuerpos es otra de las formas de provocar enfermedad. A diferencia de lo propuesto por López Austin, esta posesión está antecedida por la propiedad ya existente de ser nahual por parte de quien posee, además de que el poseído no es considerado un nahual por el hecho de ser ocupado por uno. Generalmente, las personas susceptibles de ser

poseídos por un nahual o, mejor dicho, por una porción de la sombra o espíritu de un nahual, son de sangre débil.

Roberto Campos (1997: 60) menciona la posibilidad de que otro espíritu, en este caso la sombra de un nahual, posea temporalmente el cuerpo de una persona, sin embargo, indica el autor, esto no implicaría el aprisionamiento de los elementos anímicos internos de la persona, sino la limitación de su fuerza motriz y vital.

Aristóteles Barcelos (2006: 80-81) demostró, con base en su respectivo caso etnográfico, la cualidad de la enfermedad en tanto relación de tensión, donde los seres no humanos involucrados en el proceso de salud-enfermedad son aquellos patrones conectores de relaciones, los cuales generan transformaciones en la naturaleza de los seres en el ámbito corporal. En este sentido, la noción del nahual patógeno conecta al enfermo con el curandero, con su ámbito familiar y emocional, y al mismo tiempo lo vincula con otra persona como posible causante del mal.

Un conflicto es la manifestación de la tensión que se gesta entre dos o más partes. Estas partes pueden pertenecer al ámbito humano, al no humano o, inclusive, entrar en conflicto entre ellas. La enfermedad tendría que ser entendida en dos planos: su origen natural, por una parte, y las relaciones que se gestan entre humanos y no humanos cuya ruptura pueden provocar enfermedad.

En cuanto a las relaciones que se gestan entre estas esferas, es común que los mixtecos atribuyan ciertas enfermedades a la mala relación con gente que goza del reconocimiento como nahual. Este caso es interesante puesto que, en varias localidades de Tlaxiaco, Oaxaca, se dice que una razón por la que las personas comunes entran en conflicto con gente nahual radica en el hecho de que la constitución de sus cuerpos difiere entre sí. Una persona común sólo goza de la sangre, el corazón, el alma y un animal compañero, mientras que el nahual posee un *alter ego* y la posibilidad de exteriorizar su alma para afectar la sangre, el alma, la sombra y a los animales compañeros de la gente común.

Sin embargo, cuando una persona entra en conflicto con algún nahual puede padecer distintos males. El primero de ellos se da por la acción de un nahual dirigida a mermar el patrimonio de la familia; casi siempre cuando se descubre que en las noches aconteció una matanza de animales domésticos, dicha atrocidad se atribuye a la acción de un nahual “envidioso”. Como

consecuencia del espanto provocado por un nahual, el alma de la persona afectada se desprende del cuerpo y se queda atrapada en el sitio donde aconteció el espanto. Debido a esto, el curandero que se encarga de las curaciones debe "hablar" con la tierra y con el aire para recuperar el espíritu. Entonces, además de los seres que pudieron estar involucrados en el susto, la tierra y el aire son dos elementos que forman parte del conjunto de seres que participan en el proceso de salud-enfermedad.

Cuando los nahuales actúan bajo formas animales o atmosféricas, generalmente se trasladan por los cerros y sus inmediaciones. Comúnmente lo hacen de noche, aunque puede darse el caso de que lo hagan de día. A primera vista, cuando el nahual proyecta una forma no humana, es difícil identificar si se trata de un animal común o de una persona-nahual. El encuentro con estos seres puede derivar en un ataque físico a la persona, la cual puede enfermarse de espanto, además de las heridas que el nahual le puede infligir.

A su vez, los nahuales que actúan mediante formas animales son depredadores de la fauna doméstica. La intencionalidad del nahual en cuanto a su carácter depredador tiene dos vertientes: dañar al dueño de los animales depredados, por un lado, y su abastecimiento de alimento, por otro. El ataque a los animales domésticos puede provocar espanto entre las personas que sufren la pérdida de sus animales, lo cual se relaciona directamente con la pérdida temporal del alma-corazón. Estas desgracias, apunta Chamoux (2011: 164), debilitan al animal compañero de la persona común, aspecto ligado a la cuestión de la "sangre débil", pues estas personas son más susceptibles de recibir daños.

Una característica distintiva de los nahuales-brujos, como indica Oliveras de Ita (2015: 164), es que su poder se incrementa a partir de la depredación de almas, es decir, que devorar a los animales compañeros de otras personas o los *alter ego* de otros nahuales, como una forma de "canibalismo anímico", aumenta su fuerza. Ciertamente, los nahuales mixtecos son referidos como seres que atacan y devoran animales compañeros y los *alter ego* de sus rivales, lo cual acontece durante el sueño. Antonella Fagetti (2014: 144) indica que, cuando la persona duerme y sueña con el ataque de un animal, al amanecer encuentra marcas corporales que testimonian el ataque. No obstante, como indica la autora, el daño no está dirigido al cuerpo físico de la persona, sino al animal compañero o el *alter ego*, según el caso. El encuentro con los *alter ego* de los

nahuales, puede propiciar que el animal compañero de la persona común se pierda y, dado que en el ámbito onírico el alma del soñante está vinculada con su compañero, como en la vigilia, ésta quedará perdida, por lo cual la persona quedará privada de una vida plena, pues “le falta algo, porque algo ha perdido” (*ibidem*: 145).

En el caso de los nahuales, cuando matan a su *alter ego* en sueños, la persona nahual muere realmente porque su alma está fundida con el animal compañero, su ausencia significa un desequilibrio y la sombra ya no lo mueve. Por el contrario, cuando algo le sucede al animal compañero, la persona común no muere, por lo cual el alma puede ser recuperada en caso de que se quede perdida. Claro que la persona puede morir, si no es atendida a tiempo, pero en el caso de los nahuales esto ocurre inmediatamente, puesto que la persona nahual es uno y múltiple a la vez debido a su don de la ubicuidad entre dos cuerpos coexistentes, su cuerpo humano y su cuerpo de animal o meteoro.

### 3.5 El problema de la metamorfosis frente a la transfiguración

Sin duda, una de las características más distintivas del nahualismo, quizá la más mencionada en las fuentes historiográficas y etnográficas, versa sobre el control ejercido por determinados individuos para modificar, de manera voluntaria y regresiva, su apariencia física, ya sea en el plano corporal/terrenal o durante las experiencias vividas durante los sueños.

En los pueblos indígenas actuales, la modificación voluntaria y regresiva de la apariencia, no obstante, no es característica exclusiva del nahualismo, pues en la narrativa de varios pueblos se encuentran otros seres con la capacidad de modificar su aspecto voluntariamente como los *tlahuepuches*, entre los nahuas, e incluso entre mixtecos, como es el caso del ya mencionado ser llamado “la bandolera”. La cuestión del nahual implica, más allá de su transformación física, el hecho de que son personas, en primer lugar, y que experimentan una iniciación para controlar sus aptitudes.

Existen numerosas descripciones registradas por cronistas, historiadores y etnógrafos que describen los métodos y técnicas utilizadas por los nahuales de diversas regiones para modificar su fisionomía. Tales descripciones indican que son efectuadas por gente que ha desarrollado a plenitud su capacidad de controlar la modificación de su cuerpo y el retorno a su forma original. Como

referí en el capítulo 2, los nahuales de Tindaco frotan siete veces el vello con la mano derecha de manera circular. La séptima vuelta en sentido horario concluye el proceso de transformación y el nahual se presenta con el semblante de su *alter ego* animal o como meteoro.

La fascinación por los cambios físicos y/o de percepción relacionados con el acontecer de los nahuales ha incrementado la incorporación del término metamorfosis, entendido, de manera errónea a mi parecer, como una capacidad voluntaria de transformación. Sin embargo, un detalle que me parece importante y se ha descuidado, es el hecho de que la metamorfosis es un proceso irreversible, que no da marcha atrás y que, además, no siempre es voluntario.

En un estudio precedente, hice un uso homogéneo -que ahora considero inapropiado- de los términos metamorfosis y transfiguración (Ochoa, 2014: 82-188). Sin embargo, estos términos se distinguen conceptualmente con base en la construcción discursiva que concierne al cuerpo (Haidar, 2000: 39-40).

En el caso concreto del nahualismo, ¿cómo es posible utilizar el término metamorfosis si los nahuales poseen la capacidad de modificar su aspecto voluntariamente y retornar a su forma original? El término metamorfosis ha sido muy socorrido para hablar de cambios físicos en la mitología y el nahualismo. Pero, ¿qué tanto concuerda con la realidad biológica? Si abordamos un tema que tiene que ver directamente con animales y fenómenos de la naturaleza y queremos emplear un concepto que deriva de las ciencias naturales, no podemos evadir el diálogo con ellas, en particular con la biología, así como con las ciencias del comportamiento, concretamente la etología.

Pero no se trata de equiparar el nahualismo con un proceso biológico, pues además de absurdo, me colocaría en la posición de negar la creencia. El nahual y su transformación son reales en virtud de sus efectos en las relaciones y en la forma de crear discursos y poner en marcha prácticas discursivas. No se trata de si se cree o no. Se trata de cómo opera en la sociedad.

### 3.6.1 La biología de la metamorfosis

Muchos animales, tras un largo periodo embrionario, durante el cual se han nutrido de numerosas reservas almacenadas en el huevo o procedentes de la madre, nacen ya con un aspecto semejante al del adulto, de modo que el desarrollo postembrionario comprende sólo el crecimiento y la diferenciación

sexual. Se llama “directo” a este tipo de desarrollo y es propio de los mamíferos, los reptiles, las aves y algunos grupos de insectos (Infiesta y Tola, 2003: 90).

El “desarrollo indirecto” es el de aquellos individuos que, al nacer, tienen un aspecto diferente al del adulto, como es el caso de las mariposas o ranas. De modo genérico, se denomina larvas a estos individuos que, para alcanzar el nivel de composición del adulto, deben sufrir previamente una serie de transformaciones más o menos complejas, llamadas metamorfosis. La metamorfosis es desencadenada por el sistema hormonal de la larva, e intervienen las hormonas prolactina y tiroxina. La duración y el momento de la metamorfosis varían según las especies, en algunos casos las larvas conservan su aspecto durante toda una estación y en otros pueden llegar a cambiar en tan sólo ocho días (*ibidem*).

El propósito de este breve apartado, lejos de intentar demostrar la veracidad o falsedad de la creencia en los cambios de forma de los nahuales (no habría peor sin sentido), radica en buscar un nexo lógico entre la concepción biológica de la metamorfosis para adecuarla en relación con los datos etnográficos recabados sobre el desarrollo de las capacidades de la gente nahual y su desenvolvimiento en las relaciones sociales, es decir, lograr un camino para la apropiación conceptual del término metamorfosis que sea operativo para el análisis del nahualismo, sin romper con el sentido original del concepto.

El término metamorfosis deriva del griego *μεταμόρφωσις*, “cambiar de forma” (Mateos, 1982: 89). Se trata de un proceso de larga duración enmarcado en el ciclo de algunos animales, como anfibios, insectos y gusanos. No es necesario detallar los múltiples tipos de metamorfosis existentes. Sin embargo, para fines del siguiente apartado, se expondrá el ciclo de metamorfosis de los anfibios, con la finalidad de encontrar momentos de desarrollo que nos brinden pautas para el análisis de la gente nahual.

La metamorfosis, entonces, supone un cambio físico, en el cual se transforman las funciones del cuerpo y su modo de vida. En el ámbito de los nahuales, se refiere al cambio en la personalidad, como una transformación interna reconocida en el discurso social. La metamorfosis, además, no es voluntaria ni es regresiva, es parte de un ciclo de vida enmarcado en las prácticas sociales que rodean a la persona. Entonces, la metamorfosis de los nahuales

incluye tres niveles: lo que sucede con el cuerpo, cómo percibe cada persona sus cambios y transformaciones y cómo perciben los demás su desarrollo.

### 3.6.2 La metamorfosis como tránsito entre categorías

Durante su desarrollo, un nahual padece, sufre constantes enfermedades y dolores, lo cual lo preparará para controlar una habilidad de transfiguración. La diferencia es que la oruga no decide su metamorfosis, sólo que muera antes de lograrla, y la persona pre-nahual sí puede anular proceso. Pero, una vez completado el camino, no hay marcha atrás. La oruga se encuentra en una fase preliminar, mientras que el capullo en la fase liminal, cuando rompe la crisálida está en la fase posliminal. Al ser capullo deja de ser simplemente oruga, aunque siempre será oruga, pero ya es otra oruga, aún no mariposa, y cuando rompe el envoltorio se vuelve una mariposa, que nunca dejará de ser oruga, pero ya no es una oruga.

Lo mismo sucede con un nahual. Al adquirir las características del coyote, no deja de ser hombre, pero no es sólo un hombre, es un hombre-coyote. Y cuando se vuelve nahual, no es sólo hombre, no es sólo hombre-coyote, es un hombre-coyote-no humano. Así, un nahual es una persona con desarrollo indirecto (directo en el sentido biológico) en el sentido de que su desarrollo como nahual debe pasar varias etapas, como se ha visto. Los cambios físicos y orgánicos propios del crecimiento, colocan a la persona en una posición que transforma su percepción del mundo y la forma en la que los demás lo perciben.

En los albores del siglo XX, Arnold Van Gennep (1986) propuso un esquema de ritos de paso, a los cuales entiende como una serie de eventos que ayudan a las personas a cambiar de condición o estatus. Con base en el análisis de numerosos ritos de paso en diferentes contextos sociales y religiosos, Van Gennep encontró tres fases: la preliminaridad (separación), es decir, la separación de la persona del grupo de pertenencia anterior, seguida por la liminalidad (margen), periodo en el que las propiedades de la persona son ambiguas o inciertas, y, por último, la fase postliminal (agregación), lo cual supone la incorporación de la persona a un nuevo ámbito con las características adquiridas en el proceso (*ibidem*: 20).

En la metamorfosis de los nahuales, compuesta por las tres fases propuestas por Van Gennep, la fase preliminar está dispuesta por la gestación y

el nacimiento, cuando los depositarios del don presentan señales que los separan del común de los demás fetos y neonatos, aunque aún pertenecen únicamente a la esfera humana. Por otra parte, la fase liminal incluía la infancia y la adolescencia, etapa en la que la persona manifiesta signos de relación con algún animal o elemento atmosférico, fase caracterizada por la ambigüedad de sus propiedades, pues no es un infante común, y aún no es una persona nahual. Por último, la fase posliminal de la metamorfosis nahualística radica en la incorporación de la persona en el ámbito del nahualismo de manera plena, lo cual implica la intersección de sus propiedades entre los conjuntos de lo humano y lo no humano.

En su etapa preliminar, el donatario manifiesta signos, como salir del vientre materno durante las noches o nacer con moretones, signos que lo separan del resto de fetos y neonatos que no presentan las señales. Durante la fase liminal, su comportamiento y gestualidad pueden interpretarse como la asociación del infante/adolescente con un animal o un fenómeno de la atmósfera con propiedades del ámbito de lo no humano, es decir, un vínculo con un ser no humano pensado como un “falso coyote”, “falsa serpiente” o “falso rayo”.

En otras palabras, la persona nahual contiene, mas no agota, las dos condiciones de persona entre mixtecos. Esto explica por qué los nahuales detentan propiedades únicas y propiedades compartidas (incluyentes y excluyentes) que los relacionan con los demás conjuntos.

La metamorfosis de los nahuales mixtecos, entonces, es un desarrollo que se da por la llegada de un don, pero también a partir de sus relaciones parentales, emocionales y sociales. Aquellos que tienen ciertos signos forman parte de un discurso que los incluirá en una nueva categoría. Este desarrollo indica cómo se construye social y discursivamente la figura de la persona nahual. Para tomar distancia entre el concepto de metamorfosis y el de transfiguración, para efectos del estudio del nahualismo, puedo argumentar que la metamorfosis, en tanto tránsito doloroso, construye a la persona nahual y sus propiedades, transforma el constante padecimiento en el ejercicio voluntario de sus habilidades. Seguido de esto, la transfiguración es la habilidad de la persona nahual para transformar su apariencia e introducirse en diversos ámbitos entre este y el “otro mundo”.

### 3.5.3 Ejercer control sobre la capacidad: la transfiguración

La transfiguración es aquel conjunto de capacidades que una persona desarrolla, a través de sus distintas fases, y que se plasman en la habilidad de controlar su conversión en el *alter ego* y transformar su apariencia. Asimismo, la transfiguración de los nahuales está implícita en la práctica discursiva local, pues los cambios de apariencia generan, ineludiblemente, reacciones de asombro, miedo, rechazo o aceptación en los espectadores que atestiguan la presencia de un nahual transformado en un animal o un fenómeno atmosférico.

Cada pueblo atribuye distintas características a los nahuales, pues la noción de nahual es heterogénea incluso entre pueblos vecinos y/o de la misma cultura. Algunos consideran a los nahuales como agentes del mal contrapuestos a personajes asociados con el bien (Fagetti, 2011), otros creen que los nahuales son especialistas de la curación, entre otras cosas. Sin embargo, el punto de coincidencia entre los diferentes nahualismos radica en la habilidad de ciertas personas para transformarse en otros seres, como felinos, reptiles, caninos, bolas de fuego, ráfagas de viento o rayos.

En un relato tindaquense, presentado anteriormente (Ochoa, 2014: 136-137), del que disponemos de dos réplicas, una en Atatlahuca y otra en San Martín Itunyoso, pueblo de origen triqui, a través de los testimonios de la señora Juana Alvarado Álvarez (Atatlahuca) y el señor Felipe Vázquez Anselmo (Itunyoso), se narra la experiencia de un hombre que, al querer trascender la experiencia humana, intercambia su identidad con otro ser, con desenlaces distintos en cada relato.

El relato se desarrolla en una milpa con un campesino que la trabajaba de manera muy lenta (la versión de Atatlahuca habla de un leñador),<sup>47</sup> pese a los reclamos de su esposa que comparaba su trabajo con el de los demás pobladores, a lo que el campesino sólo respondía que era consecuencia de no tener ayuda. Cierta día, el campesino vio a un zopilote surcando el cielo y no pudo evitar pensar “[...] qué tranquilo anda[s] hasta arriba. Tomas el viento, [y] yo súfrele un chingo para trabajar, para mantener a mi familia [...]”.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Entrevista con Juana Alvarado (2010), realizada por Iván Sánchez y Adelina Rodríguez (A.P.), San Esteban Atatlahuca, Tlaxiaco, Oaxaca.

<sup>48</sup> Entrevista con Felipe Vázquez (2014), realizada por María Polito y Rodrigo Argüelles (A.P.), San Martín Itunyoso, Tlaxiaco, Oaxaca.

Al día siguiente, el zopilote bajó y cuestionó al campesino sobre lo que había dicho, tras lo cual le propuso cambiar de ropa, para que de esta manera el zopilote se quedara trabajando la milpa y el campesino pudiera volar.

Según la exégesis tindaquense, tiempo después, el hombre con ropa de zopilote regresó para exigir el retorno a su aspecto físico, ante lo cual el zopilote se negó y se “apropió” de la vida del campesino, cuya esposa no se dio cuenta del intercambio que se había producido y sólo percibía un desagradable olor que emanaba del cuerpo de su “nuevo” esposo.

En la versión triqui de Itunyoso, es el campesino quien se negó a devolverle la ropa al zopilote por lo que el animal con ropa de humano se quedó trabajando la milpa. La esposa del campesino, quien no se había percatado de lo sucedido, notaba que su “nuevo esposo” no comía tortilla con el argumento de que le dolía el estómago. Posteriormente se dio cuenta de su naturaleza al descubrirlo comiendo cáscaras de la milpa, pues como no humano su alimentación difería de la de los humanos y, aunque sabía ya la mujer que no era su esposo, el zopilote continuó con los trabajos de la milpa. El relato de Atlatlahuca, por el contrario, finaliza con el regreso de cada uno de los personajes a su lugar y la lección para aquel que no quería trabajar.

Dentro de los campos semánticos de la lengua mixteca que se habla en los pueblos de Atlatlahuca, existen dos palabras que refieren a la transfiguración del nahual: 1) *Ji'ina*, que se traduce al español como “fantasma”. Se trata de una figura espectral o de sustancia ligera que se desprende del cuerpo físico del nahual, cuyo fin es provocar el espanto en determinadas personas. 2) *Jenduu*, palabra que se traduce como “que se vuelve”, la cual es utilizada para referirse al vínculo entre el nahual y su *alter ego* y su respectiva capacidad de actuar bajo dicha forma no humana, ya sea a través de los sueños o en el ámbito terrenal.

De este modo, *ji'ina* es una proyección que el nahual genera a partir de su desdoblamiento en un ser de materia sutil que es perceptible por la gente común bajo la apariencia de animales feroces (coyotes rabiosos, enormes serpientes) o bien como figuras grotescas (cuerpos mutilados) en los espacios físicos que son accesibles a humanos y no humanos. En cuanto a *jenduu*, se trata de la transformación que el nahual realiza sobre su cuerpo a través del desdoblamiento en su *alter ego* no humano, que generalmente es coyote, felino, serpiente o rayo.

En el nahualismo mixteco, la transformación del nahual no se limita a su propia percepción, pues genera un impacto entre los espectadores, dado que, el nahualismo radica, precisamente, en la capacidad intrínseca del nahual de aparecerse como su nahual, es decir, bajo el aspecto de su *alter ego* animal: coyote, serpiente, zopilote, tecolote, o, agente atmosférico, rayo, viento o lluvia.

La visual implica lo que se ve y lo que está presente aun si no se ve. Como indica Tanius Karam (2005: 1-2), lo visual trasciende la producción de imágenes, pues implica la división entre lo estático y lo dinámico, es decir, cómo una imagen forma parte de la representación social, cómo media relaciones y cómo construye visiones del mundo. En este sentido, la imagen, en tanto concepto empírico, dice Karam, contiene un sistema de expresión, un sistema de contenido, un problema de producción (perspectiva) y un problema de interpretación. Entonces, sólo la mirada expectante es capaz de transformar al cuerpo en figura, por lo que la transformación de un nahual es efectiva una vez que capta la atención de los demás (Dorra: 2008: 24-26, 29).

Asimismo, el nahual es una figura de interpretación de sentido que comunica mensajes a través de su transformación corporal (Vergara, 2012: 133). La figuratividad del nahual, entonces, ayuda a interpretar los mensajes provenientes de la visión de un nahual en su estado transformado, cimentados en su intencionalidad implícita o explícita (*ibidem*).

Federico Navarrete (2000: 163) señaló, acertadamente, la problemática en torno a la transformación de los nahuales. Aunque su interés es de carácter historiográfico y centrado particularmente en los nahuales prehispánicos, el autor hace un llamado para formular una vía explicativa de la distinción entre la transformación real del cuerpo, por un lado, y la posible metonimia o metáfora como recurso discursivo para aparentar o “hacer creer” a los otros la transformación de un ser en otro.

Aunque yo no lo trato desde la magia, me parece que hacer la distinción conceptual en los cambios de apariencia puede dar una pauta para explicar, parcialmente, lo planteado por Navarrete. No le puedo responder en sí a lo que planteó, pero si trasladamos su inquietud al plano etnográfico podemos ver que las diferencias sí existen, pues su preocupación es la de otros etnógrafos que también quieren saber si es real o metonímica la transformación.

Con base en los aportes de Antonio Vergara (2012: 150), la metáfora se distancia de la metonimia (la cual se reduce, según el autor, a un “simple” cambio de nombre o significante), en virtud de que es una transposición del significado de una cosa a otra, es decir, la metáfora es una similitud referencial de una figura presentada ante la mirada que es descrita por otro referente. En otras palabras, la transfiguración en el nahualismo mixteco funciona como metáfora en la medida en que la visión de un coyote o un rayo es interpretada como la acción de un referente que, aunque no está presente en el acto visualmente (la persona en su constitución humana), es la fuente de las interpretaciones que hacen pensar a los espectadores que se trata de un nahual transformado.

Aunado a esto, Alfredo López Austin (1967: 97) manifiesta su desacuerdo con respecto a la idea de que los nahuales tienen la capacidad de transformarse en todo tipo de seres, pues dicha transformación se basa en la intencionalidad y el papel que desempeñan dentro de determinada localidad y como parte de un grupo de nahuales. Esto último indica que el estatus de la persona nahual definirá las formas que podrá adquirir a través de sus procesos de transfiguración (Chamoux, 2011: 163).

En concordancia con esto, Andrés Fábregas (1969) indicó que la concepción de la transformación se encuentra plasmada en la estructura social, por lo que las capacidades especiales de las personas nahuales sirven como argumento político que legitima las posiciones de poder. Asimismo, esta noción de transformación, continúa Fábregas, es parte de la concepción del cosmos, pues alude al repetitivo ciclo de destruir y volver a hacer.

En la práctica discursiva, a nivel colectivo, se construye la figura del nahual a partir de los rasgos ya comentados: comportamiento, composición física, entidades anímicas, entre otras cosas. Los relatos alusivos a los nahuales surgen a partir de la experiencia vivida en los encuentros con estos seres, tanto en la vigilia como en los sueños. Es decir, que la experiencia y la práctica discursiva se retroalimentan continuamente para mantener viva una tradición.

## Conclusiones preliminares

Con base en los datos etnográficos recabados, y de manera similar a los hallazgos de Daniel Oliveras (2015: 158) entre chinantecos de Oaxaca, la noción de persona entre mixtecos tlaxiaqueños se compone de tres tipos:

1) Persona común en Tindaco. Este tipo de persona se caracteriza por poseer únicamente los componentes anímicos vitales, sombra y alma, sin ningún lazo con una entidad compañera ni la capacidad de modificar voluntariamente su apariencia. El alma, constantemente, se encuentra ante el latente peligro de ser robada por seres no humanos o perderse en la espesura de los montes, mientras que la sombra es un elemento que se desprende del cuerpo al morir, por lo cual es preciso levantarla del lugar.

2) Persona común en Atlatlahuca. Se trata de una persona que, además de los componentes anímicos vitales, posee un vínculo con un animal, ya sea silvestre o doméstico, con el cual comparte experiencias, sueños y adversidades. Aunque su lazo no es co-esencial, las desventuras de uno afectan al otro. Por lo general, cuando el animal compañero se extravía o es herido por otro ser, la persona cae gravemente enferma y, si no se remedia rápidamente el mal mediante la terapéutica tradicional, puede llegar a morir. Cuando el animal muere, la persona se mantiene viva, aunque debilitada, por lo cual un curandero debe llevarlo al monte para que otro animal de la misma especie del compañero lo lama y, de este modo, se reanude el lazo, que tenía con el primero.

Aunque se asume que toda persona tiene un animal compañero, casi nunca se conoce su identidad, salvo en casos de carestía alimenticia o de severas enfermedades que pueden provocar la interacción entre el animal compañero y la persona a través de la experiencia onírica. No obstante, este tipo de personas no poseen la capacidad de controlar los actos del animal compañero.

Aun cuando no existe una palabra específica para llamar al animal que se relaciona con las personas comunes, en oposición a los animales comunes no ligados a nadie, la gente llama “mi animal” o *kitina* al coyote, a la serpiente, al conejo o al tecolote que la acompaña durante su vida y que, a veces, se puede manifestar en sus sueños.

3) Persona nahual en Tindaco y Atatlahuca. Se trata de un tipo de persona que recibió un don por parte de un ancestro nahual, el cual le asigna su propio *alter ego*: un animal silvestre como el coyote, el tecolote, la serpiente o el zopilote, así como un elemento atmosférico entre los que se cuentan el rayo, la lluvia y el viento, en el cual podrá convertirse a voluntad. Contrariamente al animal compañero de la persona común, el *alter ego* de la persona nahual siempre comparte con ésta las consecuencias de sus experiencias (positivas o negativas). Al compartir una misma fuerza vital, el humano y su doble están unidos indisolublemente por un destino común, por lo cual la muerte de uno conlleva directa e inmediatamente la muerte del otro.

Asimismo, la característica más importante de este tipo de personas radica en su habilidad para transformarse, ya sea en la realidad de la vigilia o durante la experiencia onírica, en su *alter ego* animal o atmosférico. No obstante, para poder ejercer pleno control sobre esta habilidad, toda persona nahual debe pasar por un largo proceso iniciático, es decir, la metamorfosis nahualística. La persona nahual, entonces, es un ser detentor de una doble condición en la que convergen lo humano y lo no humano.

La presencia de las ideas en torno al animal compañero en Atatlahuca y su ausencia en Tindaco, y la existencia en ambas localidades de amplias referencias a los nahuales, nos permite hacer una clara distinción entre dos categorías antropológicas como son la de tonalismo y nahualismo. De esta manera, ponemos en claro que tanto el animal compañero como el *alter ego* animal o meteoro forman parte de una misma noción de persona que vincula al ser humano a entidades y elementos no humanos, dotándolo de sus características y atributos.

Las personas comunes, como se muestra en el caso de Atatlahuca, en relación con sus entidades compañeras, manifiestan una clara diferencia con respecto al vínculo dado entre una persona nahual y su *alter ego*. En el tonalismo mixteco, toda persona mantiene una ligadura con algún animal desde su nacimiento, al cual puede o no llegar a conocer. En el nahualismo, la relación entre el humano y su nahual coloca a la persona en una posición especial frente a los demás miembros de su localidad con base en su capacidad de trascender el ámbito meramente humano y manifestarse a través de formas no humanas. En otras palabras, como ya había aseverado Gonzalo Aguirre Beltrán (1992:

104), en Atlatlahuca “todos tienen tonal (animal compañero), pero no todos son nahual”. De esta manera, es posible afirmar que, en el caso mixteco, toda persona tiene un animal compañero, mas sólo las personas nahuales tienen un *alter ego* que les permite ejecutar una transfiguración para actuar bajo formas animales o de agente atmosféricos de manera voluntaria.

Como he dicho, la característica más sobresaliente de los nahuales, no sólo entre mixtecos, es su capacidad de modificar su apariencia. Con base en esto, muchos autores han acuñado el término metamorfosis para referirse a la transformación de los nahuales. No obstante, en este espacio he propuesto una forma alternativa de abordar la cuestión de la metamorfosis en el nahualismo, la cual sólo podría ser aplicable a otros casos si sus respectivos datos así lo permiten.

La metamorfosis de los nahuales mixtecos, habitantes de estos pueblos tlaxiaqueños, es una transformación interna y paulatina, nunca regresiva, que le permitirá desarrollar sus aptitudes, las cuales le fueron otorgadas a través de un don. Esta transformación interna, entonces, implica el desarrollo de la persona desde su fase embrionaria. Cuando nace, la persona nahual dista mucho de ser como los nahuales adultos, pero, al atravesar por un proceso iniciático, adquiere todas las características y los conocimientos que harán posible el ejercicio del don.

En este sentido, la metamorfosis nahualística es un ciclo iniciático en el que la persona pasa por las fases planteadas por Arnold Van Gennep para, de este modo, desarrollar su don. Atraviesa, primero, una fase preliminar -en la que se detectan signos relacionados con su futuro papel- como las salidas nocturnas del vientre materno, así como comportamientos que le vinculan con un animal específico o un agente atmosférico.

En su fase liminal, la persona padece enfermedades y a través de los sueños un ancestro nahual, como otorgante del don le indica cómo debe proceder. Esta fase se define, localmente, como el periodo en el que la persona “padece de nahual”, es decir, es la etapa en la que, aún sin poder ejercer las capacidades de un nahual iniciado, la persona recibe constantes mensajes de su donatario a través de sueños, enfermedades y marcas corporales (magulladuras y rasguños).

La fase posliminal es aquella en la que la persona ha aceptado definitivamente el don, sólo después de haber sobrevivido a las constantes enfermedades que le aquejaron durante su fase anterior, y haber soportado las experiencias oníricas que constituyen en sí mismas la iniciación de la persona nahual. A partir de entonces, ésta será capaz de transformar su cuerpo en la forma de su *alter ego* o actuar mediante él en sueños para distintos fines. Asimismo, la persona nahual estará facultada para curar o enfermar a sus congéneres con base en su propia elección, dependiendo de la relación existente entre el nahual y las demás personas.

Entonces, la metamorfosis constituye el elemento central de la iniciación de la persona nahual, durante la cual ésta atraviesa diferentes etapas para desarrollarse plenamente, e implica como primera condición haber aceptado el don. Una vez culminada la metamorfosis, su máxima expresión será la transfiguración.

La transfiguración es la capacidad que el nahual posee y domina para transformarse en su *alter ego* ante la mirada de aquellos con quienes se relaciona. La mirada hacia los nahuales transformados genera un conjunto de experiencias que enriquecen y retroalimentan el discurso local alusivo a la gente nahual.

Con base en esto, una persona nahual es un sujeto semiótico-visual, el cual se construye a sí mismo y, simultáneamente, es construido por los otros (Sánchez, 2002: 65) con base en la percepción que tienen del nahual durante su desarrollo como persona y, posteriormente, por su habilidad para transformarse. Así, los nahuales, en tanto sujetos semióticos-visuales, se construyen a partir de su constitución corporal (el cuerpo físico y sus entidades anímicas), su particularidad sexual, sus formas de alimentarse (división humano-no humano), el tipo de ropa que usan, los espacios físicos que habitan, el respeto o el miedo que provocan y sus consecuencias en las relaciones con las demás personas (*ibidem*).

La transfiguración, asimismo, incluye dos aspectos: en primer lugar, la transformación del cuerpo per se. Por otra parte, genera una práctica discursiva presente antes, durante y después de la transformación de los nahuales, pues los nahuales se construyen a sí mismos y son construidos socialmente como sujetos semióticos, es decir, como una figura de sentido, cuyo cambio de

aparición modifica la mirada de los espectadores y, por ende, transforma también las relaciones entre personas.

En conclusión, la transfiguración de los nahuales es un proceso transformativo donde convergen diversas perspectivas: la del nahual transformado y la de los espectadores que presencian la transformación.

Todos los nahuales, sin excepción, tienen la facultad de la transfiguración. No obstante, las acciones que cada uno realiza y sus consecuencias en las relaciones sociales permiten dilucidar la existencia de cuatro tipos de nahuales, los cuales no son mutuamente excluyentes.

El primer tipo de nahual se caracteriza por cumplir dos funciones contrapuestas en cuanto a sus resultados: hacen el bien al igual que el mal; protegen a personas, familias, grupos o el poblado entero, aunque esto implique vulnerar los intereses de otros.

Como protector de familias y/o grupos, el nahual adquiere la cualidad de guardián colectivo que se encarga de evitar que sus allegados sean dañados por otras personas u otros nahuales; papel que desempeña de dos maneras: mediante su transfiguración en rayo, para pelear contra nahuales-rayos de otras localidades e impedir que éstos dañen a su poblado o protegiendo los límites del pueblo a través de su transformación en coyote, serpiente, tecolote o zopilote; bajo estas formas, los nahuales vigilan los linderos para evitar que nahuales de otros sitios ingresen a la localidad y dañen a las personas, sus animales o sus bienes materiales.

Por otra parte, su condición como agente nocivo revela una tensión entre las personas y determinados nahuales. La enemistad de un nahual hacia otra persona se debe a veces al deseo de proteger a alguien cercano o, por otro lado, es una manera de “ajustar cuentas” con algún sujeto con el que ha mantenido conflictos. La gente cree que el nahual es capaz de volverse invisible al ojo humano con la intención de espiar las casas de sus enemigos o, incluso, golpear directamente a alguien sin que éste sea capaz de defenderse. Por ahora, no he encontrado testimonios que indiquen que un nahual ataque a familias o grupos específicos. Sin embargo, es frecuente que un nahual manifieste una abierta hostilidad hacia la población mediante la descarga de fuertes ráfagas de viento e intensas tormentas eléctricas para agredir a la población. Esta característica muestra la arbitrariedad con la que el nahual puede comportarse. Un ejemplo

que no deja lugar a dudas es la capacidad -según reportan algunas personas- de atacar a las mujeres embarazadas extrayéndoles el feto a través de la coronilla de las mujeres embarazadas.

El segundo tipo de nahual también goza de una doble faceta que corresponde a su labor como curandero y/o brujo. Como ya he señalado, el término nahual no es sinónimo de curandero ni de brujo. Más bien, algunos nahuales, culminada su metamorfosis, se desarrollan como especialistas de la curación, o bien, como agentes del mal cuyo propósito es provocar enfermedades en el prójimo, ya sea por interés propio o por encargo.

Los nahuales, hombres y mujeres, tienen habilidades que les permiten incidir en el ámbito de la salud y la enfermedad de la población. En este sentido, hay tres sub-tipos de nahuales: a) el que cura, y que también puede enfermar; b) el que enferma, quien tiene facultades curativas, pero difícilmente las usa y 3) el neutro, quien decide no entrometerse en la cuestión, aunque alguna situación que involucra algún familiar o amigo puede hacerle cambiar de parecer.

El tercer tipo de nahual atañe a la figura del nahual ladrón. Los robos efectuados por los nahuales, al igual que en los casos anteriores, se manifiestan de dos maneras: por un lado, algunos nahuales roban animales de corral con la intención de provocar la enfermedad del susto hacia los dueños que sufren las pérdidas. Por otra parte, los robos, aunque afectan a quienes pierden sus posesiones, en ocasiones son llevados a cabo para beneficiar a personas que sufren la carencia de dinero o alimentos. Cuentan algunas personas que los nahuales iban a las ciudades más cercanas (Tlaxiaco y Chalcatongo) para estafar a los caciques y otros ricos o, simplemente, hurtar sus pertenencias con la finalidad de proporcionar víveres a la población. No obstante, también había nahuales que robaban por placer a ricos y pobres por igual sin la intención de ayudar a personas en situación de pobreza.

En el plano onírico, los nahuales, transformados en su *alter ego*, auxilian a las personas que padecen hambre llevándolas consigo de cacería. Si atacan animales domésticos, no precisamente se trata de una intencionalidad negativa hacia el dueño de los animales, sino del deseo de ayudar al desventurado. También, algunos nahuales, bajo la forma de serpiente, roban leche materna para alimentar a niños desamparados.

El cuarto tipo de nahual tiene la capacidad de controlar elementos como los rayos, la lluvia o el viento, un rasgo de suma importancia para el nahualismo. Existe la idea según la cual los primeros nahuales mixtecos eran hacedores de lluvia y como tales fundaron la práctica de la petición de lluvias, que todavía se encuentra vigente en San Felipe Tindaco. Sin embargo, el control de los fenómenos atmosféricos, en relación con el nahualismo, va mucho más allá de los beneficios agrícolas, dado que estos poderes convierten al nahual tanto en protector como en destructor. El nahual es capaz de controlar el viento y el rayo para evitar o provocar catástrofes, como volcaduras de autos y la muerte de las personas. También tiene la facultad de controlar parcialmente el temporal para procurar buenas lluvias y evitar sequías e inundaciones.

Asimismo, algunos relatos cuentan sobre la habilidad del nahual para controlar el agua subterránea para el beneficio de la localidad. Entre estos pueblos el nahual goza de una gran importancia ya que se trata del ser que gestiona el agua necesaria para la agricultura, ya sea a través de las lluvias que llegan cuando el nahual rompe las nubes con su rayo, o gracias al robo de agua que realiza para proporcionarla a su localidad.

Gracias a su habilidad para controlar el viento, el nahual puede transportarse de un punto a otro rápidamente a través del vuelo. Los ancianos cuentan que antes lo hacían para ayudar al poblado, ya fuera que viajaran a la costa para conseguir sal o llevar a un enfermo a otro poblado, entre otras cosas.

Una de las cuestiones más importantes en relación con los nahuales versa sobre su personalidad aparentemente ambivalente, pues, así como procuran el bienestar de la localidad, igualmente pueden llevar a cabo acciones perniciosas hacia algunos pobladores. Un nahual puede ser “bueno” o “malo” dependiendo de los intereses que afecta por medio de sus acciones, porque habrá tanto quienes se verán favorecidos como aquellos que se considerarán defraudados.

La noción del buen nahual o del mal nahual dependerá, entonces, de la relación específica que se haya creado entre una persona común y un nahual. Si se trata de un pariente cercano, un pariente político o un amigo, con seguridad el nahual asumirá una actitud positiva. Sin embargo, el comportamiento de ese mismo nahual puede ser distinto en la relación con otras personas (quienes lo considerarían un mal nahual) que se encuentren enemistados con él o con sus allegados.

A partir de esto, es necesario reconsiderar la idea del nahual como aquel que sólo procura el mal. Más bien se trata de una figura compleja que juega diferentes papeles en la sociedad, lo cual nos ayuda a comprender la importancia del nahualismo para las relaciones humanas.

El nahualismo, entonces, es un fenómeno complejo que muestra el estado de las relaciones sociales al interior de esta sociedad mixteca; explica las enemistades, alianzas, afinidades y solidaridades, pues mediante su accionar, los nahuales inciden en la dinámica que se desarrolla entre las personas del pueblo y establecen los modos de relación e interacción.

Los diferentes tipos de relaciones que se generan entre los nahuales y los pobladores son determinadas, en primer lugar, por el grado de proximidad parental. Como se vio líneas arriba, el comportamiento ambivalente de los nahuales se define a partir de los afectos y alianzas que se entretienen con los pobladores.

Entonces, con base en esta breve exposición, se pueden identificar tres tipos de relaciones entre personas comunes y nahuales: 1) relaciones de parentesco (consanguíneas y de afiliación); 2) relaciones de reciprocidad (curaciones, rituales agrícolas propiciatorios, alianzas y amistades); y 3) relaciones antagónicas (representadas por rivalidades y/o enemistades entre grupos). A su vez, estas relaciones se nutren de dos tipos de prácticas: 1) prácticas económicas y rituales, y 2) las prácticas discursivas en torno al nahualismo, por ejemplo, el relato que cuenta por qué las mujeres no pueden ser nahuales, el cual justifica la posesión del poder en manos masculinas.

El nahualismo es, en suma, un conjunto de experiencias y acciones efectuadas por personas detentoras de una doble condición (humano-no humano) que manifiesta la tensión de las relaciones sociales al interior y exterior de la localidad, en donde se muestran las enemistades, las afinidades y las carencias que sufre la gente. A través de su transfiguración, los nahuales son agentes ordenadores de relaciones, pues sus actos impulsan prácticas discursivas, como acusaciones y rumores, y rituales, como las curaciones, las cuales influyen en la postura y opiniones de la gente con respecto a los nahuales.

A la luz de estas breves conclusiones preliminares, considero importante recalcar algunos aspectos faltantes para un análisis más complejo sobre el nahualismo mixteco. Por una parte, hace falta profundizar sobre el ámbito ritual

en relación con la actividad de los nahuales. Aunque he descrito y explicado cómo se relaciona el nahualismo con el proceso de salud-enfermedad entre mixtecos, asumo la deuda que deja este trabajo sobre la dinámica ritual alusiva a los procesos curativos.

En este sentido, pienso que es posible proponer un análisis comparativo entre el nahualismo, en tanto don innato de algunos sujetos para transformarse en otro ser, y otra categoría antropológica de suma relevancia: el chamanismo. En principio, podemos afirmar que existe un elemento común que define tanto a nahuales mixtecos como a curanderos: la iniciación que ambos experimentan, la cual constituye un tema que merece ser objeto de futuras investigaciones y comparaciones.

Por otra parte, la cuestión de la ritualidad agrícola alusiva al nahualismo precisa ser analizada con mayor profundidad, por lo cual será necesario obtener datos referentes a otros rituales de petición de lluvias para profundizar las reflexiones en torno al control meteorológico de los nahuales o su aspecto como fundadores de dichas prácticas. La cuestión de la iniciación de los nahuales abordada en este trabajo, asimismo, es un primer esbozo acerca del ciclo de vida de los nahuales que también debe ser precisado.

Lo que he presentado en esta investigación es el punto de partida para realizar reflexiones más precisas. El nahualismo mixteco encierra una amplia gama de posibilidades de estudio que todavía se encuentran lejos de ser agotadas o, siquiera, imaginadas. Aún faltan muchos componentes del nahualismo que están a la espera de ser registrados y analizados, para así continuar la constante redefinición de aquella cualidad de ser nahual en estos pueblos de la Mixteca Alta de Oaxaca.

## Fuentes

----- (s/f). Tarjeta distrital de información estadística básica de la Oficina Estatal de Información para el desarrollo rural sustentable, Oaxaca.

Acervo digital del museo de Xalapa, Veracruz, disponible en <https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/>

Acosta Márquez, Eliana (2013). *La constitución y deterioro del cuerpo. Una exploración etnográfica sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla, México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, tesis de doctorado.

Aguilar, Manuel (1996). "A look at Nahualism and Ethnomedicine in Mesoamerica", en Jones, Tom y Carolyn Jones, *U Mut Maya VI. Reports and Readings by the Advanced Seminars led by Linda Schele*, Austin, University of Texas, pp.125-233.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana/Fondo de Cultura Económica.

Alcina Franch, José (1993). *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Alejos García, José (2012). "La tradición oral en perspectiva dialógica" en Alejos García, José (Coord.), *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-42.

Alvarado Alavés, Juana (2010). *El zopilote y el leñero*, relato registrado por Iván Sánchez Salazar y Adelina Rodríguez Vázquez en San Esteban Atatlahuca, Tlaxiaco, transcripción de Daniel Hipólito y Olga Denisse Cárdenas Parúñez, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Álvarez, Fernando, Luis Arias de Reyna y Francisco Braza (1975). *El comportamiento animal*, Barcelona, Biblioteca Salvat de Grandes Temas.

Arana, Evangelina y Mauricio Swadesh (1965). *Los elementos del mixteco antiguo*, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aveni, Anthony F. (2005). *Observadores del cielo en el México Antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Badillo Gámez, Gabriela Samia (2014). *Relatos sobre el tentzo y otros seres de la región centro-sur del estado de Puebla*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, tesis de maestría dirigida por Claudia Verónica Carranza Vera.

Báez-Jorge, Félix (1989). "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 19, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 107-133.

Báez-Jorge, Félix (1998). *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Ballesteros, Leopoldo (1992). *Con Dios y con el Cerro. Las semillas de la palabra en el pueblo mixe. Pasos hacia una nueva evangelización*, México, Ediciones don Bosco.

Barcelos Neto, Aristóteles (2006). "Enfermedad de indio: sobre el principio patogénico de la alteridad y los modos de transformación en una cosmología amazónica" en *Antropológica*, año XXIV, Núm. 24, Venezuela, Fundación La Salle.

Bartolomé, Miguel A. (1999). "El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñu savi* (mixtecos)", en Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Vol. I*, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartolomé, Miguel A. (2008). "El pueblo *ñu savi*. Los Mixtecos", en *Arqueología Mexicana*, Vol. XV, no. 90, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 68-73.

Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (2013). "Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual", en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo*

en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-48.

Broda, Johanna (1997). "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-90.

Buchler, Ira (1999). *Estudios de parentesco*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Buxó i Rey, María J. (2003). "La inexactitud de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en Álvarez Santaló, C., María J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular, Tomo II, Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, pp.205-223.

Campos Navarro, Roberto (1997). *Nosotros los curanderos*, México, Nueva Imagen.

Castillo, Stephen y Lizbet Berrocal (2013). "Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista", en *Dimensión Antropológica*, Vol. 57, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 7-48.

Chamoux, Marie Noëlle (2011). *Persona, animacidad, fuerza, mecano-escrito*, pp. 151-176.

*Códice Borgia*, disponible en

[http://mexica.ohui.net/descargas/codice bo...resolucion\).pdf](http://mexica.ohui.net/descargas/codice_bo...resolucion).pdf)

*Códice Fejérváry-Mayer*, disponible en

[https://mexikaresistance.files.wordpress.com/2017/10/codice fejervary\\_mayer.pdf](https://mexikaresistance.files.wordpress.com/2017/10/codice_fejervary_mayer.pdf)

*Códice Laud*, disponible en

[https://mexikaresistance.files.wordpress.com/2017/10/codice\\_laud.pdf](https://mexikaresistance.files.wordpress.com/2017/10/codice_laud.pdf)

*Códice Nuttall*, disponible en

<https://mexikaresistance.files.wordpress.com/2017/10/codex-zouche-nuttall.pdf>

*Códice Telleriano-Remensis*, disponible en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>

Cortés Hernández, Santiago (2004). “Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro”, en Masera, Mariana (edit.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 79-90.

Covarrubias, Miguel (1980). *El sur de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Datos INEGI, San Esteban Atatlahuca (2015), disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?aq=20133>

Davies, Nigel (2004). *Los antiguos reinos de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

de la Garza, Mercedes (1997). “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 27, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 111-133.

de la Garza, Mercedes (2014). “El universo de poder de los antiguos chamanes mayas”, en Millones, Luis y Silvia Limón Olvera (Coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 209-246.

de los Reyes, Antonio (1976 [1593]). *Arte en lengua mixteca*, México, De Charencey Casa Pedro Balli, edición facsimilar de Vandervilt University, Nashville, Tennessee.

de Sahagún, Bernardino (2006 [1829]). *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Descola, Phillipe (2001). “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Descola, Phillipe y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.

Dorra, Raúl (2008). "El cuerpo como figura", en Beristáin, Helena y Gerardo Ramírez Vidal (Comp.), *El cuerpo, el sonido y la imagen*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-31.

Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XIX editores.

Eliade, Mircea (2013). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.

Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México (s/f), disponible en <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20133a.html>

Evans-Pritchard, Evan E. (2005). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 2005.

Fabila Montes de Oca, Alfonso (2010). *Mixtecos de la Costa, estudio etnográfico de Alonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca, 1956*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas.

Fábregas Puig, Andrés (1969). *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura.

Fagetti, Antonella (1998). *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Fagetti, Antonella (2011). "Ixtlamatki versus nahualli. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla", en *Revista Pueblos y fronteras digital*, Vol. 6, Núm. 10, México, Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/906/90618558001.pdf>

Fagetti, Antonella (2014). "Periplos por el 'otro mundo': el chamanismo nahua" en Millones, Luis y Silvia Limón Olvera (Coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-164.

Fagetti, Antonella (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*, México, Siglo XXI editores/Instituto de Ciencias Sociales y

Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Falla, Ricardo (2013). *El Popol Wuj. Una interpretación para el día de hoy*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales.

Fama, Antonio (1980). *La función de la metamorfosis en “hombres de maíz” y “siete lunas” y “siete serpientes”*, Centro Virtual Cervantes, disponible en [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/07/aih\\_07\\_1\\_042.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/07/aih_07_1_042.pdf)

Fichter, Joseph H. (1974). *Sociología*, Barcelona, Editorial Herder.

Fontúrbel, Francisco E. y Carla V. Barriga (2009). “Una aproximación teórica al concepto de individuo”, en *Elementos*, Núm. 74, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 45-52, disponible en <http://www.elementos.buap.mx/num74/pdf/45.pdf>

Galinier, Jacques (2012). *Pueblos de la Sierra Madre, Etnografía de la comunidad otomí*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

García López, Timoteo Fernando (2010). *Brujo bueno, brujo malo*, relato registrado por Ana Pilar Castillo Mercado, Román Tamayo Serrano y Mariacel Montoya Michel en Santiago Nuyoó, Tlaxiaco, transcripción de Cristina Estévez Román, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Glockner F., Valentina, Esmeralda Herrera R. y Samuel L. Villela F. (2013). “De oficiantes nativos. Nahualismo y tonalismo en la montaña de Guerrero” en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 245-302.

Glockner, Julio (1999). “Pedidores de lluvia en el altiplano central mexicano”, en *Scripta Ethnologica*, Vol. XXI, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, pp. 133-140.

Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*, Barcelona, Paidós.

Godelier, Maurice (2000). *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Centro Cultural PUCE-O.

González Licón, Ernesto (2004). “Los animales en la región zapoteca durante el periodo prehispánico”, en *Animales en el México prehispánico*, México, Imagen Veterinaria, pp. 11-14.

Good Eshelman, Catherine (2009). “Oztotempan: ‘el ombligo del mundo’”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwanizewski y Arturo Montero, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 375-393.

Greenberg, James B. (1981). *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Güereca Durán, Raquel E. (2016). *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Haidar, Julieta (2000). “El poder y la magia de la palabra: El campo del análisis del discurso” en *La producción textual del discurso científico*, del Río Lugo, Norma (edit.), México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 33-65.

Hermann Lejarazu, Manuel (2006). “Códice Nuttall. Primera Parte”, en *Arqueología Mexicana*, Edición Especial “Códices”, no. 23, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hermann Lejarazu, Manuel (2009). “La serpiente de fuego o yahui en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado”, en *Anales del Museo de América*, Vol. XVII, España, pp. 64-77.

Hermitte, Esther (1970). “El concepto del nahual entre los mayas de Pinola”, en McQuown, Norman A. y Julian Pitt-Rivers (Comp.), *Ensayos Antropológicos*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 371-390.

Hill Boone, Elizabeth (2016). *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hirth, Kenneth (2009). “Economía política prehispánica: modelos, sueños y realidad arqueológica”, en Robles García, Nelly M. (edit.), *Bases de la*

*complejidad social en Oaxaca. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 17-53.

Holland, William R. (1961). "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 167-181.

Houston, Stephen y David Stuart (1989). "The Way Glyph. Evidence for co-essences among the Classic Maya", en *Ancient Maya Writting*, Núm. 30, Washington, D.C., Center for Maya Research, pp. 1-16, disponible en <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-OCR.pdf>

Ibarra, Laura (1996). "Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 26, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 117-132.

Infiesta, Eva y José Tola (2003). *Ciencias de la naturaleza*, España, Time Life.

Joyce, Arthur A. y Marc N. Levine (2008). "Tututepec (Yucu Dzaa). Un imperio del posclásico en la Mixteca de la Costa" en *Arqueología Mexicana*, Vol. XV, no. 90, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 44-47.

Julien, Nadia (1997). *Enciclopedia de los mitos*, México, Océano.

Kafka, Franz (2001). *La metamorfosis*, Chile, Pehuén Editores.

Kaplan, Lucille N. (1956). "Tonal and nagual in costal Oaxaca, México", en *Journal of American Folklore*, Vol. LXIX, Núm. 274, Filadelfia, American Folklore Society, pp. 363-368.

Karam, Tanius (2005). "Una introducción al estudio del discurso y al análisis del discurso", en *Global Media Journal*, Vol. 2, Núm. 3, Monterrey, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68720305>

Kirchhoff, Paul (1960). "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Tlatoani*, No. 3, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Krickeberg, Walter (2014). *Las Antiguas Culturas Mexicanas*, México, Fondo de Cultura Mexicana.

Lagarriga Attias, Isabel (1998). "Contacto con seres sobrenaturales, terapia y poder en México" en *Cuicuilco, Cosmovisión e ideología. Nuevos enfoques desde la antropología simbólica*, Vol. 5, No. 12, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 75-88.

Lemus de la Mora, Hugo (2013). "*La doble vida de junto*". *Estudio histórico-etnológico del conocimiento tradicional de los nahuales en tres regiones culturales significativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado.

León Portilla, Miguel (2013). "Los mixtecos", en León Portilla, Miguel (editor), *Historia documental de México, Tomo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 239-314.

Lewis, David (2015). *Sobre la pluralidad de los mundos*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Limón Olvera, Silvia y Clementina Battcock (2012). "Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica", en Millones, Luis y Alfredo López Austin (editores), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-185.

López Aceves, Hugo Eduardo (2013). "La presencia de lo ausente: chamanismo y nahualismo entre los mayos de Sinaloa", en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. I Pueblos del noroeste*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 159-179.

López Austin, Alfredo (1967). "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 88-117.

López Austin, Alfredo (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo (2008). "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en López Austin, Alfredo y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur*, México, Ediciones Era, pp. 15-144.

López Austin, Alfredo (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo (2013). “La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”, en Millones, Luis y Alfredo López Austin (editores), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-91.

López Austin, Alfredo (2015). “Los brotes de la milpa. Mitología mesoamericana” en López Austin, Alfredo y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era.

López Bárcenas, Francisco (2007). *Las rebeliones indígenas en la Mixteca*, México, mc Editores.

López Castro, Hermenegildo F (2010a). *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría.

López Castro, Hermenegildo F. (2010b). *Tutu Ñu Oko. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

López Sarmiento, Santiago. *Leyendas Mixtecas “El cometa o Ndosó”* (2009), disponible en <http://www.responsabilidadsocial.org.mx/2009/10/leyendas-mixtecas-el-cometa-o-ndoso%E2%80%9D-sarmiento-santiago/>

Lorente Fernández, David (2009). “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”, en *Cuicuilco, Arqueología y complejidad social en el centro de México. Homenaje a William T. Sanders*, Vol. 16, Núm. 47, México, Nueva Época/Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 201-223.

Luna Blanco, Mónica y Georgina Sánchez Ramírez (2014). “Los segmentos del cuerpo y sus padecimientos: un análisis preliminar de los procesos salud/enfermedad ligados al VPH y CaCu entre las parteras y promotores de salud de Chiapas”, en *Cuicuilco, Regiones, imaginarios e identidades de ayer y hoy*, Vol. 21, Núm. 60, México, Nueva Época/Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 129-146.

Macazaga Ordoño, César (1979). *Diccionario de la lengua náhuatl*, México, Editorial Innovación.

Mapa de Oaxaca, disponible en <http://www.scielo.org.mx/img/revistas/igeo/n42/a6f7.jpg>

Martínez González, Roberto (2007). “Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, en *Relaciones*, Vol. XXVIII, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Martínez González, Roberto (2011). *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Gracida, Manuel (1883). *Catálogo etimológico de los nombres de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado de Oaxaca*, mecano escrito, 1883.

Mateos Muñoz, Agustín (1982). *Etimologías griegas del español*, México, Editorial Esfinge.

Matteo, Sebastián y Asier Rodríguez Manjavacas (2009). “La instrumentación del way según las escenas de los vasos pintados” en *Península*, Vol. IV, Núm. 31, España, pp. 117-31.

Méndez Aquino, Alejandro (1985). *Historia de Tlaxiaco (Mixteca)*, México, Compañía Editorial Impresora y Distribuidora S.A.

Mercado Zarza, José Luis (2004). “Hombre y animales en Mesoamérica”, en *Animales en el México prehispánico*, México, Imagen Veterinaria, pp. 4-10.

Millán, Saúl (2007). *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Millán, Saúl, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa (2013), “Cuerpo y metamorfosis. El nahualismo en la ontología nahua”, en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México Actual*. IV Pueblos nahuas y otomíes, México, D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 59-114.

Mondragón, Carlos (2009). “Encarnando a los espíritus en la Melanesia: la innovación como continuidad en el norte de Vanuatu”, en Fournier, Patricia, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Ritos de paso. Arqueología*

*de las religiones*, Vol. III, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 119-147.

Moreno Moncayo, Nallely (2013). "Sueños, viajes y dones: especialistas triquis en el manejo de los dos mundos", en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 165-193.

Navarrete Linares, Federico (2000). "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", en Navarrete Linares, Federico y Guilhem Olivier (Coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 156-179.

Neurath, Johannes (2009). "El cerro del Amanecer y el culto solar huichol", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwanizewski y Arturo Montero, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 475-488.

Núñez Matadamas, Ana Cecilia (2013). "La nube de Quiatoni. El Chit, el Behn Bixloo y el Gubesh" en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 221-243.

Ochoa Bahena, Mario Alberto (2014). *El culto a los cerros y su relación con el nahualismo en la ritualidad de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oax. (2010-2012)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura.

Olavarrieta Marengo, Marcela (1977). *Magia en los Tuxtlas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Oliveras de Ita, Daniel (2015). "La vida doble: nahualismo, brujería y terapéutica ritual en la Chinantla Media" en Gallardo Arias, Patricia y François Lartigue, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 155-172.

Olivier, Guilhem (2004). *Tezcatlipoca, Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ortiz Ortiz, Crecencia (2010). *El nahual*, relato registrado por Ámbar Paz Escalante en Santo Domingo Huendío, Tlaxiaco, transcripción de Cristina Estévez Román, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortiz Ortiz, Gabino (2010). *La bandolera*, relato registrado por Ámbar Paz Escalante en Santo Domingo Huendío, Tlaxiaco, transcripción de Mario Alberto Ochoa Bahena y Olga Denisse Cárdenas Parúñez, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortiz, Fernando (2005). *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pardo Brüggmann, María Teresa y María Luisa Acevedo (2013a). *La dinámica sociolingüística en Oaxaca: los procesos de mantenimiento o desplazamiento de las lenguas indígenas del estado, Tomo I*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pardo Brüggmann, María Teresa y María Luisa Acevedo (2013b). *La dinámica sociolingüística en Oaxaca: los procesos de mantenimiento o desplazamiento de las lenguas indígenas del estado, Tomo II*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Peñafiel, Antonio (1897). *Nomenclatura geográfica de México. Etimologías de los nombres de lugar correspondientes a los principales idiomas que se hablan en la república*, segunda parte, diccionario, México, Oficina Topográfica de la Secretaría de Fomento.

Pérez Castro, Ana Bella (2014). "Curanderos, culebreros y brujos en el sur de Veracruz", en Millones, Luis y Silvia Limón Olvera (Coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 347-377.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2008). *Sahìn Sàu. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá) con notas históricas y culturales*, Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

Pérez Mendoza, Ernestina (2014). *El mito del ndoso*, relato registrado por Carlos Alfredo López Martínez y Tania Fabiola Romero Domínguez en Santiago Yosondúa, archivo tipo .mov, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca/Proyecto Eje Tlaxiaco, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Piña Chan, Román (2012). *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pitarch, Pedro (2015). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, México, Artes de México.

Pitt-Rivers, Julian (2003). “La gracia en antropología”, en Álvarez Santaló, C., María J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular, Tomo I, Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, pp. 117-122.

Quintal, Elia F., Martha Medina, María Cen e Iván Solís (2013). “El nahualismo maya: los wáayo’ob”, en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II Pueblos Mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 95-141.

Ramírez Jiménez, Héctor Miguel (2015). *San Agustín Tlacotepec, el cerro y la cosmovisión local*, documento de trabajo.

Ramos Cruz, Luis Eduardo (2004). “Los animales en la iconografía teotihuacana”, en *Animales en el México prehispánico*, México, Imagen Veterinaria, pp. 15-20.

Reino Animalia, *Ajolote mexicano*, disponible en [http://es.reinoanimalia.wikia.com/wiki/Ajolote\\_Mexicano](http://es.reinoanimalia.wikia.com/wiki/Ajolote_Mexicano)

Rivera Acosta, L. Gabriela (2012). “Cosmovisión y religiosidad entre ‘los soldados de la Virgen’. La rebelión maya de 1712”, en *Estudios Mesoamericanos*, México, Núm. 13, Nueva Época/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 59-65.

Rojas Lombó, Cecilia (2016). *Del sentido común en una comunidad nahua de la Huasteca Potosina*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura.

Romero Sandoval, Roberto (2013). *Zotz. El murciélago en la cultura maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Romero, Laura (2015). "Saber hablar y causar el mundo: la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla" en Gallardo Arias, Patricia y François Lartigue, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 219-243.

Romero, Laura (2011). *Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado.

Rossell, Cecilia (2003). "Animales en los códices mesoamericanos", en Zavala y Alonso, Manuel, *Foro Virtual de Cultura Mexicana*, México, disponible en [http://college.holycross.edu/faculty/cstone/span409/Animales\\_MesoAmericanos.pdf](http://college.holycross.edu/faculty/cstone/span409/Animales_MesoAmericanos.pdf)

Rozat Dupeyron, Guy (2010). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Sánchez Guevara, Graciela (2002). "Alteridad y semiótica visual: ustedes indios, nosotros ladinos", en *Cuicuilco, Análisis del discurso y semiótica de la cultura: perspectivas analíticas para el tercer milenio, Tomo II*, Vol. 9, No. 25, México, Nueva Época/Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 61-76.

Sánchez Vázquez, Sergio (2009). "Los dioses, los sueños y los hombres: cosmovisión y terapéutica entre grupos otomianos del estado de Hidalgo", en Aviña Cerecer, Gustavo y Walburga Wiesheu, *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 123-153.

Santiago, Aldo, Elis Monroy, Regina López y Romeo LopCam., "Estéreo Ndosó, la importancia de mantenerse independiente", en *Subversiones, Agencia Autónoma de Comunicación*, s/f, disponible en <https://subversiones.org/archivos/122030>

Saunders, Nicholas (1983). "The social context of shamanism", en *Anales de Antropología*, Tomo II: Etnología y Lingüística, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 111-128.

Seler, Eduard (2008). *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos.

Solares, Blanca (2012). *Uixtocíhuatl, o el simbolismo sagrado de la sal*, Barcelona, Centro de Estudios Regionales/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Anthropos Ediciones.

Solomieu, Blandine (1982). "El papel del parentesco en una comunidad tarasca: San Felipe de los Herreros (1981)", en *Nueva Antropología*, Núm. 18, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 209-232.

Soustelle, Jacques (2012). *Los olmecas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Soustelle, Jacques (2013). *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Spores, Ronald (2007). *Ñuu Ñudzahui. La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura Mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Taube, Karl (1995). "The rainmakers: The Olmec and their contribution to Mesoamerican Belief and Ritual", en *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Estados Unidos, The Art Museum/Princeton University, pp. 81-100.

Télez Girón-Jiménez, Gustavo Dalí (2015), "El mito del ndoso de San Pedro Molinos", comunicación personal.

Terraciano, Kevin (2009). "Los mercaderes y los mercados en la Mixteca Alta durante la época colonial", en Robles García, Nelly M. (edit.), *Bases de la complejidad social en Oaxaca. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 199-220.

Terraciano, Kevin (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial, La historia ñudzahui del siglo XVI al XVII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Thomas, Hugh (2003). *La conquista de México*, México, Editorial Planeta.

Thomas, Louis-Vincent (2015). *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica.

Trejo, Silvia (2000). "La imagen del guerrero victorioso en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 31, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 221-236.

Urcid, Javier (2009). "Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca", en *Arqueología Mexicana*, México, Vol. XVI, Núm. 96, Editorial Raíces, pp. 30-34.

Valverde Valdés, María del Carmen (2012). "Imágenes del jaguar en la plástica maya. Aproximación a una lectura simbólica", en Millones, Luis y Alfredo López Austin (editores), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 283-319.

Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*, España, Taurus.

Vázquez Anselmo, Felipe (2014). *El flojo y el zopilote*, relato registrado por María Martha Polito Hernández y Rodrigo Argüelles en San Martín Itunyoso, Tlaxiaco, transcripción de Cristina Estévez Román, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velasco Bautista, Sebastián (2014). *La leyenda de la cascada*, relato registrado por Rubicel López López e Ixchel Yeyectzin Moreno del Ángel en Santiago Nuyoó, Tlaxiaco, transcripción de Olga Denisse Cárdenas Parúñez, Archivo de la Palabra, Voz y Eco de los Pueblos Originarios de la Mixteca/Proyecto Eje Tlaxiaco, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez Gallardo, Pablo (2011). *Las Mixtecas y la región triqui de Oaxaca*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Vélez Cervantes, Jorge César (1996). "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla", en *Alteridades*, Vol. 6, Núm. 12, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 33-38.

Vergara Henríquez, Fernando J. (2012). "Perspectivismo del conocer y genealogía del interpretar en Nietzsche: para una hermenéutica de la figuratividad", en *Eidos*, Núm. 16, Colombia, Universidad del Norte, pp. 130-163.

Villa Rojas, Alfonso (1963). *El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México*, Seminario de Cultura Maya, Vol. III, México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 243-260.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", en Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (edits.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Lima, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 37-79.

Vogt, Evon Z. (1993). *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, María (1993). *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica.