



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y
LA FRONTERA SUR**

**SOCIALIDAD CONSTRUCTIVA-SOCIALIDAD DEGENERATIVA:
COSMOLOGÍA, PERSONA Y CURANDERISMO ENTRE LOS
NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
GABRIELA MILANEZI

TUTOR PRINCIPAL
Gerardo Lara Cisneros (IIH-UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
Roberto Martínez González (IIH-UNAM)
Patricia Gallardo Arias (INAH)

Ciudad Universitaria, CD. MX., NOVIEMBRE DE 2020.



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.

A Claudio Flores Flores
In Memoriam

Agradecimientos

A Iliana Ortigoza Heredia, Analidia Salazar Ortigoza, Margarita Domínguez Alcántara, Margarita Alcántara Fuentecilla y Francisco Ortigoza Téllez, por el apoyo y hospitalidad durante mi estancia en San Miguel Tzinacapan.

A los curanderos y curanderas con quienes dialogué.

A la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM por el apoyo económico otorgado.

Al Conacyt, por el mismo motivo.

Al comité tutorial y a los sinodales Michel Duquesnoy y Ana Bella Pérez Castro, por la lectura.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el diálogo entablado con Roberto Martínez González en el último año de elaboración de este trabajo, por lo que le expreso mi especial gratitud.

Índice General

Introducción

1. El tema de estudio	5
2. Discusión teórica-metodológica: la competencia entre paradigmas	7
2.1 <i>La cosmovisión mesoamericana</i>	8
2.2 <i>Las ontologías</i>	20
2.3 <i>De la teoría a la práctica social: la forma de vida nahua</i>	31
3. Localidad de estudio y contexto etnográfico	34
3.1 <i>Los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, México</i>	35
3.2 <i>La experiencia etnográfica</i>	43
3.2.1 <i>La elección de los interlocutores cercanos</i>	45
3.2.2 <i>Circunstancias del trabajo de campo</i>	52
4. Capitulado	58

Capítulo 1: Cosmología nahua

1. Introducción	63
2. Las edades cosmológicas	65
2.1 <i>La Primera Edad: la indiferenciación</i>	69
2.2 <i>El Diluvio: el acomodo de posiciones</i>	80
2.3 <i>La Segunda Edad: la instauración de la norma socio-cósmica</i>	86
2.4 <i>El regreso de los antepasados</i>	94
2.5 <i>Diálogos sobre el origen de la humanidad y lo que significa ser humano</i>	103
3. Los estamentos del cosmos	119
3.1 <i>El Dominio de Arriba (Iluikak)</i>	120
3.2 <i>El Dominio de Abajo (Talokan)</i>	133
3.3 <i>El Dominio Central (Taltikpak/Talmanik)</i>	158
4. Consideraciones finales	176

Capítulo 2: Concepción nahua de la persona

1. Introducción	182
2. Antecedentes del estudio de la noción de persona en la Sierra Norte de Puebla	188
3. El trabajo en la fundación de la humanidad	196

4. La conformación y disgregación del ser humano.....	206
4.1 <i>El nacimiento biofísico</i>	<i>207</i>
4.2 <i>El nacimiento social.....</i>	<i>219</i>
4.3 <i>La permanente construcción de la persona.....</i>	<i>232</i>
4.4 <i>Un modelo de persona relacional</i>	<i>240</i>
4.5 <i>La condición post mortem.....</i>	<i>250</i>
5. Consideraciones finales	271

Capítulo 3: Curanderismo nahua

1. Introducción.....	276
2. Desafíos para el curanderismo nahua.....	280
3. El curandero (<i>tapajtikej/tapaleuijkej</i>).....	289
4. La conformación del curandero.....	296
5. La fuerza contraria que disgrega.....	316
6. Enfermedades (<i>kokolismej</i>).....	326
6.1 <i>La enfermedad como algo que se pierde: susto o nemoujtil.....</i>	<i>327</i>
6.2 <i>La enfermedad como algo que se recibe: mal de aire o ejekakokolis.....</i>	<i>337</i>
6.3 <i>Reflexiones sobre la concepción de enfermedad</i>	<i>350</i>
7. Diagnósticos	355
8. Procedimientos terapéuticos	362
8.1 <i>La limpia (<i>tachipaualis</i>)</i>	<i>363</i>
8.2 <i>El rezo (<i>tataujtilis</i>).....</i>	<i>367</i>
8.2.1 <i>Rezo para levantar a un enfermo</i>	<i>373</i>
8.2.2 <i>Rezo para recuperar la sombra: la llamada (<i>tanotsalis</i>).....</i>	<i>383</i>
8.2.3 <i>Rezo contra el mal aire</i>	<i>392</i>
8.3 <i>Los viajes y luchas oníricos.....</i>	<i>398</i>
8.4 <i>La ofrenda (<i>tajpalol</i>).....</i>	<i>406</i>
9. Consideraciones finales	419
Conclusiones.....	424
Bibliografía	447

Introducción. Cosmovisión, ontologías y la manera nahua de ser en el mundo

1. El tema de estudio

En el mundo existen varios sistemas terapéuticos como por ejemplo el tradicional chino, la biomedicina occidental, el ayurvédico, la medicina biopsicosocial, la unani, etc., cada cual con su manera particular de tratar las enfermedades y entender qué es salud. Cada uno de ellos se fue conformando a partir de experiencias históricas colectivas que abarcan cosmologías, nociones de persona, formas de organización social, sistemas conceptuales, epistemologías, contextos geográficos, etc. El curanderismo nahua de la Sierra Norte de Puebla, tema de esta tesis, es otro sistema terapéutico, el cual también se fundamenta en una teoría sobre el ser humano, la sociedad y el cosmos. Sin embargo, el *corpus* teórico del curanderismo no está registrado en un manual y tampoco se enseña en la escuela, sino que es un saber vivencial y práctico.

Para familiarizarme con el trabajo de los curanderos nahuas fue necesario conocer, a través del método antropológico de la observación participante,¹ cómo los sujetos se volvieron terapeutas, los principales conceptos y saberes articulados en la práctica curanderil, los métodos de diagnóstico aplicados, el contexto social en el cual actúan, los pacientes tratados, las enfermedades curadas, los procedimientos terapéuticos utilizados, etc. Con este propósito realicé trabajo de campo en la localidad de San Miguel Tzinacapan, perteneciente al municipio de Cuetzalan del Progreso, ubicado en la parte Nororiental de la región conocida como Sierra Norte de Puebla, en el estado mexicano de Puebla. Por otro lado, para aprehender el paradigma cultural a partir del cual operan los curanderos fue necesario ubicar el sistema terapéutico nahua en un marco cultural más amplio en el cual sus contenidos asumen coherencia ya que, de otra forma, las concepciones, prácticas, saberes, etc. del curanderismo parecerían desarticulados o incomprensibles para aquellos que no han sido socializados entre los nahuas. Por ello, antes de estudiar el curanderismo propiamente dicho, adentraremos en la cosmología y la noción de la persona humana con el

¹ Sobre el método de la observación participante véase Guber (2011: 51-68).

objetivo de visualizar el marco cultural que nos permitirá entender la lógica del curanderismo nahua.

Este marco explicativo en el cual las acciones del curandero asumen congruencia e inteligibilidad para el observador externo ha sido denominado “cosmovisión” o “visión de mundo”, término que asumo en este trabajo a falta de otro más preciso. Sin embargo, este término no es neutro puesto que la etnología mexicana ha hecho de la “cosmovisión” un programa de investigación desde que Redfield (1952) introdujo el concepto en México, hace más o menos 70 años, de modo que hablar de “cosmovisión” implícitamente hace referencia al paradigma mesoamericanista o de la cosmovisión mesoamericana que ha predominado en los estudios sobre los grupos indígenas mesoamericanos. Recientemente, muchos estudiosos de esos pueblos han preferido deslindarse del término “cosmovisión” debido a las implicaciones teóricas y epistemológicas que le han sido asociadas a lo largo de ese periodo. En cambio, empezaron a emplear “ontologías”, concepto que remite a la corriente antropológica ontologista o perspectivista.

Para justificar el uso que daré en este trabajo a la palabra “cosmovisión”, desvinculada del paradigma mesoamericanista que normalmente la acompaña, debo primero presentar en la primera parte de esta introducción una reflexión sobre la actual polémica entre el mesoamericanismo y el ontologismo en la etnología mesoamericanista. Luego de entender las características de ambos paradigmas que compiten por nombrar el marco explicativo que da coherencia a las prácticas y concepciones indígenas, presentaré mi propia definición de cosmovisión, la cual orienta y justifica el enfoque que daré al estudio del curanderismo nahua centrado en las relaciones sociales. Terminada esta tarea, presentaré a los nahuas de San Miguel Tzinacapan y compartiré las circunstancias de mi experiencia etnográfica que determinaron la elección de mis interlocutores más cercanos, así como revelaron algunos problemas propios de la antropología como disciplina relacionados con la producción del conocimiento académico. Por último, presento los tres capítulos que conforman este trabajo y anuncio mis conclusiones.

2. Discusión teórica-metodológica: la competencia entre paradigmas

Los términos “cosmovisión” y “ontologías” se han vuelto autoexcluyentes en la antropología mexicanista porque están cargados de ideología, esto es, hacen referencia a dos preferencias teóricas envueltas en una gran polémica (véase Espinosa Pineda, 2015). El paradigma mesoamericanista parte del presupuesto de que existe una unidad cultural mesoamericana o una “cosmovisión mesoamericana” compartida por los pueblos indígenas contemporáneos que ocupan el territorio que conformó la región cultural conocida como Mesoamérica. El modelo de la cosmovisión mesoamericana fue construido fundamentalmente desde la historia a partir de datos provenientes de diferentes pueblos mesoamericanos y distintas épocas históricas, desde 2500 a.C. hasta la contemporaneidad, y ha sido el “Tlatoani” de la etnología mexicanista en las últimas décadas. A pesar de que el mesoamericanismo ha recibido varias críticas desde la etnografía, las propuestas teóricas para contrarrestarlo no han tenido tanto peso o popularidad hasta la llegada del ontologismo en México, el cual nace a partir de etnografías desarrolladas en la Amazonia y la Melanesia. Si por un lado el paradigma de la cosmovisión mesoamericana es auto-referente y no logra librarse de su enclaustramiento diacrónico para proponer conceptos y modelos antropológicos, motivo por el cual difícilmente podría ser exportado a otras partes del mundo, por otro lado, las ontologías son “transculturales” y “migraron” a muchas regiones del planeta. Asimismo, mientras que el mesoamericanismo se concentra en descubrir “lo mesoamericano” y entabla poco diálogo con otras regiones culturales, el llamado giro ontológico, por su identidad profundamente sincrónica, tiene “amigos” por todo el globo y le gusta interrumpir la “discusión interna de la teoría” ajena (Espinosa Pineda, 2015: 122) y poner a todos a “girar”.

Según Kuhn (1971), los cambios de paradigmas científicos no están eximidos de las influencias de los intereses políticos, sociales, ideológicos, pasionales, etc. de la comunidad académica que a su vez es parte de la sociedad. En el caso de la competencia entre el paradigma mesoamericanista y el ontologista estas influencias también están presentes, de modo que no estamos solamente ante la “búsqueda de la verdad” para saber cuál es el modelo más adecuado para marcar la pauta de los futuros estudios mesoamericanos, sino que el tema toca una serie de contenidos subjetivos implicados en la polémica, los cuales

incluyen desde el nacionalismo mexicano (véase la crítica de Pitarch, 2007); la defensa de un paradigma familiar, clave de una tradición de estudios que formó a generaciones que se encariñaron con él (véase la defensa de Espinosa Pineda al trabajo de López Austin, 2015); la necesidad de renovación disciplinaria (véase Millán, 2007a, 2007b; Neurath, 2007, 2008); y hasta la necesidad de generar un “modelo teórico potente” para la exportación a nivel mundial (véase Millán, 2015b), entre otros “barriles de pólvora”. Por ello, la competencia entre ambos paradigmas, el “local” y el “exógeno”, tiene el poder de mover multitudes y cuando algunos de sus representantes debatieron sus diferencias cara a cara en 2013, el evento académico atrajo una cantidad récord de asistentes (véase Medina, 2015: 109). Para entender por qué el ontologismo gana popularidad en México debemos primero contextualizar el debate y entender las críticas al paradigma mesoamericanista, sólo después pasaremos al tema de las ontologías.

2.1 La cosmovisión mesoamericana

El concepto “cosmovisión” (*worldview*) y los primeros trabajos sobre las cosmovisiones indígenas llegaron a México de la mano de Robert Redfield, el líder de un grupo de académicos con sede en la Universidad de Chicago que hizo de la cosmovisión el tema de su programa de investigación en los años cincuenta.

El momento fundacional en el que **la comunidad antropológica mexicana asume el paradigma mesoamericanista que la define y rige sus actividades futuras en el campo de la etnografía** se sitúa en Nueva York, en un seminario que se realiza del 28 de agosto al 3 de septiembre de **1949**, bajo los auspicios de la Fundación Wenner-Gren, y en el que tienen un papel organizativo decisivo Sol Tax y Robert Redfield. Ahí se presentan varias síntesis etnográficas que **toman como universo de sus generalizaciones al espacio mesoamericano, de acuerdo con la definición de Kirchoff**. (Medina, 2000: 59; negritas agregadas).²

² Véase el clásico artículo, publicado originalmente en 1943, en que Kirchoff (1960) define Mesoamérica. Altbach Pérez (2010) analiza los debates en torno del concepto Mesoamérica, desde su origen a la actualidad. Medina (2015: 67-85 y 101-109) explica el surgimiento y la evolución de la propuesta teórica mesoamericanista en la etnología y del paradigma de la cosmovisión mesoamericana.

Redfield usó la palabra “cosmovisión” (*worldview*) por primera vez en 1952,³ si bien mucho antes ya había mostrado interés en el tema.⁴ Después de tener contacto con el libro de Marcel Griaule (1975), *Dieu déau. Entretiens avec Ogotemmêli*, publicado originalmente en 1948, el cual plasma una compleja visión del mundo enunciada por un cazador dogon a partir de una serie de entrevistas hechas por el autor, Redfield decidió apoyar a varios de sus alumnos para que realizaran trabajos similares, pero al respecto de la cosmovisión de grupos indígenas mesoamericanos (Medina, 2000: 108). Así, Calixta Guiterras (1965) se enfocó en San Pedro Chenalhó, comunidad tzotzil de los Altos de Chiapas; Michael Mendelson (1965) en la comunidad tzutujil de Santiago Atitlán, Guatemala; y Charles Leslie (1980), en Mitla, población zapoteca del Valle de Oaxaca. Estas tres investigaciones constituyen los prototipos de los estudios etnográficos sobre las cosmovisiones mesoamericanas.

De esta forma, desde hace unos 70 años, las concepciones y prácticas de los pueblos indígenas mesoamericanos son estudiadas por la etnología mexicanista predominantemente con el enfoque del paradigma de la cosmovisión mesoamericana, el cual parte de la noción de Mesoamérica como área cultural y por ello también es conocido como paradigma mesoamericanista. Debido al uso que se ha hecho del concepto en México, hablar de “cosmovisión” es asumir implícitamente que existe una visión del mundo compartida por los pueblos que conformaron Mesoamérica, los cuales convivieron por tantos siglos que desarrollaron un *corpus* de concepciones comunes sobre el mundo o una cosmovisión mesoamericana (véase Broda, 2007: 73; López Austin, 1994: 11, 2004: 32, I; Espinosa Pineda, 2015: 122-123). Para los defensores del paradigma mesoamericanista en la etnología, esa cosmovisión se extiende al presente, idea que encuentra sus mayores pilares en las figuras de López Austin (1994, 1996a, 2001, 2007, 2015a, etc.), Broda (1991, 2001a, 2007, etc.), Báez-Jorge (1998, 2009, etc.), Medina (2001, 2008, 2015, etc.), etc., además de que cuenta con una enorme cantidad de seguidores, quienes elaboran sus trabajos etnográficos a partir del presupuesto de la continuidad cultural entre el pasado prehispánico y el presente de los pueblos indígenas, pese a la colonización, el periodo republicano, la

³ “The Primitive World View” (1952).

⁴ Por ejemplo, en “The Villagers View of Life”, capítulo del libro de Redfield titulado *The Folk Culture of Yucatan* (1941).

globalización, los conflictos interétnicos, las contingencias históricas, los cambios en la organización social y en el medio ambiente, etc.

Pensar Mesoamérica en términos de unidad cultural hasta 1521 aparentemente no es muy problemático, pero muchos han cuestionado la validez del concepto aplicado a la contemporaneidad, de modo que “La cuestión que se plantea ahora es la siguiente: ¿podemos reconocer en los pueblos indios [*sic*] contemporáneos una ‘cosmovisión mesoamericana’?” (Medina, 2015: 102). A partir de esta interrogante, en el año de 2007, principalmente, varios estudiosos de las culturas mesoamericanas compartieron sus puntos de vista sobre el tema de la Unidad y la Diversidad en Mesoamérica en una serie de pequeños artículos publicados en su mayoría en la revista *Diario de Campo*.⁵ Cada autor aportó contenidos interesantes al debate, pero nadie probó o refutó categóricamente la existencia o ausencia de una “unidad” en las cosmovisiones indígenas del presente. Para tratar este tema no basta asumir una postura ideológica, habría que sostenerla con evidencias concretas, pero antes habría que definir “unidad”.⁶ En términos no abstractos ni elusivos ¿qué significa decir que los pueblos indígenas actuales comparten una cosmovisión mesoamericana? ⁷ ¿Cuáles son los criterios de identificación de esta visión del

⁵ Véase Neurath (2007, 2008), Millán (2007a, 2007b, 2008a), Trejo (2007), Alonso Bolaños (2007), López Austin (2007), Medina (2007a, 2007b), Pitarch (2007), Good Eshelman (2007a, 2007b), Barabas (2007), Robichaux (2007), Broda (2007), Báez-Jorge (2009), Dehouve (2008a). Hay que advertir que no fue la primera vez que el debate sobre la validez del concepto Mesoamérica para la etnografía salió a luz puesto que ya había sido desarrollado en otros ámbitos académicos, por ejemplo en la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, realizada en Querétaro en 1985, y que llevó por título “La validez teórica del concepto de Mesoamérica”, así como en el coloquio “Mesoamérica: un dilema histórico, una polémica científica”, organizado por el Seminario de la Antropología Mexicana en 1997 (Llanes Salazar, 2004: 109). Véase otros ejemplos del debate sobre Mesoamérica como concepto en Medina (2015: 93-97). La particularidad del debate que resurge en la revista *Diario de Campo* a partir de 2007 reside en el hecho de que más o menos coincidió con la llegada del ontologismo en México, tema del próximo apartado.

⁶ No definir el ámbito de lo que se entiende por “unidad cultural” genera confusiones. Por ejemplo, Barabas (2007: 65 y 67) primero dice que en Oaxaca muchos hechos culturales provienen del “núcleo duro” mesoamericano (concepto de López Austin, 2001: 58), pero a la vez afirma que las diferentes configuraciones culturales indígenas que conviven en Oaxaca no son variaciones de la tradición mesoamericana, sino nuevas unidades de significado que devienen de distintos procesos de construcción de la realidad. Por consiguiente, ¿hay o no hay una unidad? De ahí la importancia de marcar el ámbito del concepto “unidad”.

⁷ López Austin (1999: 22) –probablemente el defensor más popular de la unidad mesoamericana– propuso el concepto de “tradición religiosa mesoamericana” para referirse a la cosmovisión de los pueblos indígenas actuales, expresión que se refiere “al conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a.C. hasta nuestros días”, si bien distingue “en ese inmenso tiempo, una división básica; la primera corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días”. Sin embargo, esta definición no da cuenta de aclarar

mundo? ¿La presentación de un complejo de rasgos culturales sería suficiente?⁸ o ¿bastaría con identificar lógicas culturales comunes, temas mitológicos parecidos, calendarios de ciclos de fiestas semejantes, el modo de subsistencia agrícola con base en el cultivo de maíz, la presencia diseminada de los cultos a los cerros, ciertas estructuras cosmológicas que se repiten? Probablemente todos esos elementos no darían cuenta del problema y tampoco reflejan el *quid* de la polémica, el cual, en mi opinión y la de otros autores presentados progresivamente en los próximos párrafos, se concentra en los aspectos metodológicos que se derivan del hecho de asumir como presupuesto la existencia de una unidad cultural o una cosmovisión mesoamericana.

Como bien lo expresó Neurath (2007: 82), la etnografía de los pueblos indígenas en México se ha regido predominantemente por el “paradigma arqueológico”, en el sentido de que se busca descubrir reminiscencias del pasado prehispánico en los pueblos actuales,⁹ además de que ha aplicado métodos propios de la historia a su tema de estudio.¹⁰ Según el autor, el trabajo de los historiadores es reunir evidencias fragmentarias con el objetivo de “reconstruir” un determinado contexto histórico-cultural y, para ello, hacen uso de una iconografía, una cita de un texto de un cronista del siglo XVI, unos datos arqueológicos, un aspecto de un estudio etnográfico, etc., y así componen su argumento e interpretación. Esta forma de acercarse al objeto de estudio, nombrado por Neurath (2007: 84) como “el método del rompecabezas”, no responde ni a la metodología ni a las necesidades de la etnografía, pero ha sido el vicio de los etnólogos mesoamericanistas, quienes, influenciados por la ideología de la unidad mesoamericana, interpretan los datos etnográficos contemporáneos

en términos no abstractos específicamente qué aspectos/características/ideas/prácticas/etc. comprobarían la existencia de una unidad mesoamericana en el presente.

⁸ Como bien señala Good Eshelman (2007b: 80), en vez de considerar los rasgos descriptivos para definir una región cultural, es más interesante fijarse en los procesos y relaciones.

⁹ Medina (2015: 102) confirma la existencia del “paradigma arqueológico” en la etnografía: “Por muchos años la etnografía de México asumió la perspectiva del discurso nacionalista criollo, que veía los pueblos indios contemporáneos y su cultura como herederos de las antiguas y grandiosas ‘civilizaciones prehispánicas’ en proceso de desaparición, de tal manera que la etnografía se planteaba como tarea principal reconstruir la antigua cultura a partir de los ‘remanentes’ presentes en las poblaciones contemporáneas. Ésta es la perspectiva que se expresa en el Museo Nacional de Antropología, reconocible en el contraste que se establece entre las suntuosas exposiciones arqueológicas del primer piso, y las más discretas de etnografía, del segundo piso”.

¹⁰ No se trata tampoco de toda la etnografía mexicanista, sino principalmente la que se ha interesado por los temas que se encuadran en el campo de estudio de las llamadas “cosmovisiones indígenas” de los pueblos que habitan el territorio que conformó Mesoamérica.

con la información disponible para el pasado prehispánico. El resultado es lo que hemos visto en varios trabajos,¹¹ esto es, la antropología se ha vuelto tributaria de la historia y, en vez de tener un programa de investigación propio,¹² con preguntas y métodos adecuados a su campo de estudio y modelos teóricos elaborados desde la etnología, imita una especie de “metodología” que no es suya y que además no sabe cómo aplicarla puesto que no realiza una crítica historiográfica de las fuentes y utiliza cualquier registro como si todos tuvieran la misma validez.

Cualquiera que haya hecho investigación etnográfica en México se da cuenta de que algunos de sus descubrimientos son válidos para otras regiones culturales del país e incluso para otras localidades del continente. Si hay o no hay una unidad mesoamericana en el presente esto es irrelevante para el tema fundamental de la polémica, por lo que estoy en desacuerdo con las palabras de Medina (2015: 102) replicadas unos párrafos atrás con relación a la pregunta que se plantea responder en la actualidad. La cuestión ahora no es saber si existe o no una cosmovisión compartida por los pueblos indígenas contemporáneos,¹³ más bien la pregunta (y crítica) es fundamentalmente de orden metodológica: ¿los antropólogos deben seguir aplicando el “método” de la historia a los datos etnográficos con la justificativa de que todos los pueblos indígenas del pasado y del presente son parte de una unidad cultural mayor mesoamericana? La respuesta es no, haya o no haya la tal unidad. Lo anterior no significa que se prescindiera de la historia en los trabajos antropológicos,¹⁴ que tengamos que olvidar el término Mesoamérica, que no hay

¹¹ Son tantos los estudios que aplican datos del periodo prehispánico/colonial temprano para explicar la contemporaneidad que citar sólo algunos y dejar afuera otros sería injusto. Más bien, que lance la primera piedra el que nunca aplicó el método del “rompecabezas”.

¹² La subordinación de la antropología por la historia se deja ver hasta en situaciones cotidianas. Un renombrado historiador comentó en clase que los antropólogos deberían ser más cuidadosos y conscientes a la hora de hacer los registros etnográficos puesto que están generando datos históricos que servirán a futuros historiadores. ¿Desde cuando el propósito de la antropología es producir fuentes para los historiadores?

¹³ ¿Es viable la demostración de una “unidad mesoamericana” en el presente? ¿Cuánto tiempo tardaríamos en responder esta pregunta? ¿Cuántos estudios etnográficos tendrían que ser reunidos? ¿Cuánto habría que esperar hasta que se acumularan estudios de determinadas regiones que no han recibido la misma atención que otras? La pregunta sobre la unidad/diversidad de Mesoamérica es equiparable a la pregunta por excelencia de la antropología sobre la unidad y la diversidad de la humanidad (Krotz, 1994). Sin embargo, la paradoja que encierra ese tipo de interrogante no puede ser resuelta definitivamente y funge más bien como horizonte teórico.

¹⁴ O, como bien dijo Molinié (1997: 707) con relación a la antropología andina, si bien sus palabras se transponen perfectamente al contexto mesoamericano donde se repite la confusión metodológica entre la

que hacer comparaciones con otras regiones, áreas culturales o épocas históricas y volver al estudio de comunidades, que debamos interrumpir el diálogo interdisciplinario,¹⁵ que... ¡nada de eso! Simplemente que los etnólogos no pueden seguir (mal) aplicando un supuesto “método” de otra disciplina a sus datos etnográficos o hacer trabajo de campo para responder preguntas ajenas. La etnología mesoamericanista es más grande que esto y los estudios sobre las cosmovisiones indígenas contemporáneas dan para más.

Aún con relación a la serie de artículos sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica, la crítica de Millán (2007a: 88) también se centra en los aspectos epistemológicos de los trabajos etnográficos,¹⁶ muchos de los cuales, dice el autor, se abstienen de interpretar sus propios datos y remiten al modelo “lopezaustiniano” –creado con datos de todas las épocas históricas de Mesoamérica– y así refuerzan la imagen de una unidad cultural mesoamericana a expensas de explorar las diversidades semánticas que abundan en los contextos etnográficos (Millán, 2008a). Esta forma de llevar a cabo la empresa antropológica impidió en algunos casos que conociéramos más a fondo a los pueblos indígenas actuales. Por ejemplo, en los años ochenta, Aramoni Burguete (1990) tuvo acceso a una serie de datos etnográficos extremadamente interesantes sobre los nahuas de la región de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, pero cada vez que la autora podía profundizar en las concepciones y prácticas de ese pueblo y dar voz a los portadores de la

historia y la antropología: “queda claro que no se trata en modo alguno de oponer a historiadores y antropólogos en una disputa por un objeto [...]. Se trata de establecer una colaboración rigurosa entre antropología e historia que no sea una fusión de ambas disciplinas ni la disolución de la una en la otra”.

¹⁵ Aquí cabe el comentario de Sandstrom (2001: 312; traducción propia): “A pesar de la retórica contemporánea que ensalza las virtudes del enfoque interdisciplinario, es importante reconocer que las disciplinas son deliberadamente distintas porque ven el tema desde una perspectiva particular. Por ejemplo, en un sentido general, sólo hay una ciencia social. Pero economistas, antropólogos, politólogos, historiadores y sociólogos aportan cada uno una perspectiva única a su estudio de los seres humanos. Lo que se requiere es la cooperación y la comunicación entre disciplinas, pero no la homogeneización de los esfuerzos de investigación mediante la eliminación de las fronteras disciplinarias.”

¹⁶ Alonso Bolaños (2007: 54) también entiende el debate el término de una epistemología crítica de las ciencias histórico-antropológicas. Trejo (2007: 102) tampoco cree que la pregunta a ser respondida es sobre la unidad de Mesoamérica en la contemporaneidad: “el problema no está en determinar si se trata de una unidad o no, sino en diferenciar los métodos y campos de análisis adecuados para cada uno de los niveles de realidad a estudiar”. Pitarch (2007: 71) también entiende que la pregunta de fondo no es la presencia o ausencia de una unidad cultural en la actualidad: “No es fácil aventurarse a participar en un debate sin reconocer con cierta claridad cual es su tema. El título –Unidad y diversidad en Mesoamérica– resulta un poco vago. [...] En todo caso, mi impresión es que el verdadero tema del debate permanece implícito [...] Si entiendo bien, este no-tema puede formularse de la siguiente manera: la percepción, cada vez más extendida, de que algunas de las dificultades que experimenta la etnografía mesoamericana guardan relación con la “dependencia” que muestra ésta respecto de los estudios prehispánicos”.

cosmovisión con quien pudo dialogar, abdicaba de la oportunidad de analizar sus propios datos y pasaba el “micrófono” a López Austin o a uno de los evangelizadores del periodo colonial temprano para interpretar los conceptos de los nahuas. Según la autora, para estudiar el curanderismo y los temas relacionados, como la mitología, el ritual y la concepción de persona de los nahuas actuales, es necesario primero remitir al pasado prehispánico.

Es en la esfera de la medicina mágico-religiosa en donde el mito, el ritual y las construcciones simbólicas que envuelven la figura del curandero-hechicero se conjugan para dar, mediante su análisis, **un cuadro general del pensamiento y de la cosmovisión náhuat actual.**

Entremos a este mundo mediante el conocimiento de los antiguos mexicanos, de sus concepciones sobre los principios vitales, energéticos del hombre y su relación con la salud y la enfermedad.

Existe un rico material en las fuentes históricas que Alfredo López Austin analizó rigurosamente en su obra *Cuerpo humano e ideología*, que nos presenta **las concepciones prehispánicas** acerca del cuerpo en relación a la sociedad y al universo. [...] (Aramoni Burguete, 1990: 29; negritas agregadas).

¿Por qué tendríamos que acercarnos al saber de los curanderos nahuas de Cuetzalan a partir del conocimiento de los antiguos mexicanos?¹⁷ ¿Acaso los nahuas de la Sierra Norte de Puebla o de otras regiones no poseen sus propias concepciones acerca del cuerpo, la sociedad y el universo, independientemente de las similitudes que puedan ser encontradas entre su cosmovisión y la de otros grupos nahua-hablantes del pasado? Los que recurrimos al libro de Aramoni Burguete (1990) con la intención de conocer a los nahuas de la Sierra Norte, motivados por el sugerente título (*Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces...*), nos quedamos frustrados de que la autora no profundizó en el análisis de los conceptos nahuas contemporáneos y se remitió a López Austin o a los registros de los evangelizadores

¹⁷ O, como dijo Pitarch (2007: 73), “Por qué, en fin, debíamos conceder más crédito y valor a lo que escribió un tal Bernadino, del pueblo de Sahagún, en Castilla, que a las palabras dichas por un indígena otomí o quiché”. Por supuesto que el trabajo de Sahagún es sistemático, exhaustivo y detallado, el punto no es desmerecer su obra, sino llamar la atención para el hecho de que debemos dejar hablar a los nahuas para generar las interpretaciones de los datos etnográficos en vez de remitirnos a la época del contacto.

para explicarlos, de modo que la sensación final es no haber conocido ni a los nahuas actuales y tampoco a los del periodo del contacto, sino a una versión *frankenstein* de esos dos grupos separados por casi 500 años.¹⁸ Además, hay que tomar en cuenta en este caso que hacer referencia a los evangelizadores para tratar el material etnográfico no sólo es remitir a otra época histórica, sino a otras regiones puesto que los datos registrados por Sahagún, por ejemplo, no corresponden a la Sierra Norte de Puebla. Por otro lado, usar el modelo de un autor (López Austin) para analizar el contexto actual es confundir el dato histórico con la interpretación del académico, de modo que no se entabla un diálogo con la historia como disciplina sino con las propuestas específicas de un historiador.

Finalmente, considero infructífero aplicar ese tipo de tratamiento a los datos etnográficos ya que, aunque teóricamente los autores serían capaces de hacernos conocer tanto el pasado como el presente indígena, en la mayoría de los casos el resultado final es una obstrucción de la visión del presente, lo que termina por estrechar el conocimiento de los pueblos contemporáneos en la medida que se confunde lo que fue con lo que es (Lupo, 1991: ii), además de que se asume que ya se conoce, por ejemplo, lo que significa el Tlalocán (el inframundo nahua del periodo del contacto), entonces no hace falta investigar más a fondo entre los nahuas de Cuetzalan el *Talokan* contemporáneo puesto que ya tenemos un libro bien escrito al respecto, *Tamoanchan y Tlalocán* (López Austin, 1994). Para demostrar que ese método no funciona, a lo largo de la tesis presento varios ejemplos de discrepancias entre mis interpretaciones de mitos, prácticas y concepciones nahuas, basadas exclusivamente en la literatura antropológica y en el trabajo de campo etnográfico, y las interpretaciones de otros autores que siguieron el paradigma mesoamericanista y llegaron a conclusiones bastante distintas por no considerar, entre otros motivos, el hecho de que, pese a la repetición de arquetipos y símbolos entre los nahuas contemporáneos y los

¹⁸ Algunos dirán que el estudio de Aramoni Burguete fue elaborado en los años ochenta y que en la actualidad el enfoque metodológico usado por la autora ya no se aplica en los trabajos contemporáneos, pero esto no es del todo cierto. Hay trabajos recientes citados en la bibliografía que aún hacen uso del “método histórico” (para no decir “rompecabezas”) para “analizar” los datos etnográficos. Asimismo, esta “metodología” todavía es enseñada como una manera supuestamente válida de tratar los datos etnográficos, yo misma sufrí su influencia en un trabajo anterior (Milanezi, 2013). Por último, no descarto la posibilidad de que algunos (pocos) autores hagan buen trabajo etnográfico y a la vez dominen las fuentes históricas para realizar buenas comparaciones entre el presente y el pasado, al contrario de las comparaciones de rasgos culturales aislados que normalmente se observan en los trabajos antropológicos que someten sus datos a la “mirada prehispánica”.

del periodo del contacto, las realidades sociales de los pueblos del pasado y del presente son bastantes distintas y sus respectivas cosmovisiones responden a esas diferencias. De esta forma, elementos similares reciben interpretaciones distintas según los parámetros de cada sociedad y su periodo histórico.

En cuanto a las definiciones de cosmovisión, éstas son demasiado abundantes, aunque las más populares y replicadas en los trabajos etnológicos son las de Broda y López Austin,¹⁹ quienes si bien difieren en cuanto a la dimensión de la cosmovisión (para Broda la religión es más abarcativa que la cosmovisión), coinciden en ubicar el concepto en el ámbito del pensamiento, las ideas, la mente, las creencias, la percepción, etc.

[Cosmovisión es un] Hecho histórico de producción de **procesos mentales** inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de **actos mentales**, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo de forma holística. (López Austin, 2015a: 44; negritas agregadas).²⁰

El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se **percibe** culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las **creencias**, a las **explicaciones** del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión. La religión, como categoría global, se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas. Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los **conceptos abstractos de la cosmovisión** y los actores humanos. (Broda, 2001a: 16-17; negritas agregadas).

He encontrado dificultades para aplicar ambos conceptos de cosmovisión a la etnografía puesto que en primer lugar como antropólogos –y no psicólogos– no tenemos acceso a la mente o al pensamiento de nuestros interlocutores sino a sus discursos y acciones. Tampoco tenemos acceso a las denominadas “creencias” puesto que aquello que las personas creen o

¹⁹ Para otras definiciones de cosmovisión véase, por ejemplo, Gámez Espinosa (2015: 280-281), Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001: 392), Espinosa Pineda (1996:53), Lupo (2001b: 335), Fagetti (2004: 11), Portal Ariosa (1996: 81).

²⁰ El autor posee varias definiciones de cosmovisión, sin embargo, ésta es la más reciente.

dejan de creer es un gran terreno movedizo plagado de ambigüedades. A veces un interlocutor dice creer en una cosa, pero actúa como si no creyera. Asimismo, ¿dónde termina la creencia y empieza el saber? Por ejemplo, los curanderos sueñan con los diagnósticos de sus pacientes y comunican la causa de la enfermedad. ¿El sueño en este caso es una creencia o un saber? Obviamente depende de la episteme que se adopte. Por otro lado, algunas personas dicen no creer en los curanderos y prefieren consultarse con el médico del sistema de salud.²¹ ¿Lo anterior significa que no creen en la cosmovisión nahua? No necesariamente porque a la vez participan del sistema colectivo comunitario fundamentado en la cosmovisión. ¿Cómo saber si los sanmigueleños realmente creen en San Miguel? No hace falta creer, ya que si participan en la fiesta patronal fortalecen la cohesión social pretendida por la celebración. El ejemplo aportado por Martínez González (2016: 13) ilustra bien la importancia secundaria de la “creencia” en los procesos sociales que nos interesan. Cuando el autor preguntó a una señora de Xochimilco si creía realmente que su difunto marido se había llevado la ofrenda de Día de Muertos, ella respondió que no, pero que la costumbre es hacer la ofrenda todos los años. En definitiva, pensar en términos de creencias o procesos mentales para tratar las cosmovisiones indígenas es infértil puesto que importa más la adhesión a la práctica que la creencia. Por ello, a los etnólogos nos interesa más la dimensión social que la metafísica de los pueblos estudiados o, en todo caso, la metafísica anclada a la práctica social.

Por otro lado, pensando en la definición de Broda (2001a: 16-17) cuando dice que la cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso, ¿cómo separar lo religioso de lo no religioso en la vida de los nahuas? Como es sabido, la tradición occidental de la que hacemos parte en la universidad pasó por un proceso histórico a partir de la Revolución Científica y la Ilustración que tuvo como consecuencia la escisión de la cosmovisión de la cultura occidental, la cual ubicó la razón y la fe o la ciencia y la religión en dominios diferentes de la experiencia humana (Tarnas, 2008: 381). Este cisma persiste hasta hoy y desde entonces ha habido varios intentos de síntesis para reunificar mente y naturaleza,²²

²¹ También hay quienes no creen en los médicos, tanto entre los nahuas como en nuestra sociedad.

²² Por ejemplo, Gregory Bateson (1998) propuso superar la dualidad entre mente y mundo propia de la epistemología científica moderna (véase Arocha Rodríguez, 1994, para una pequeña introducción a algunas

aunque esta escisión no ha sido solucionada y es una de las marcas que distinguen nuestro pensamiento. Por otro lado, los nahuas y otros pueblos no han pasado por los mismos procesos históricos que la tradición occidental y por lo tanto no han separado los distintos campos del saber y de la experiencia de la misma manera. Al estudiar las cosmovisiones indígenas, nos damos cuenta de que muchas dimensiones están imbricadas unas de las otras, como por ejemplo los ámbitos –así denominados según nuestra tradición– de lo social, natural, religioso, filosófico, empírico, histórico, mitológico, político, económico, parentesco, medicinal, etc. Definir una dimensión o práctica como “religiosa” sólo asume sentido desde una concepción que produce dicotomías entre lo profano y lo sagrado, la fe y la razón, el espíritu y la materia, el hombre y el mundo, etc., pero no desde la visión del mundo nahua.

Los mitos cosmogónicos nahuas que serán estudiados en el primer capítulo hablan de la creación del cosmos y de la humanidad a partir de una serie de pautas de conducta, las cuales fundamentan la organización social de los nahuas de Tzinacapan. Pensando una vez más en la definición de Broda (2001a), si bien es cierto que estas narrativas abarcan explicaciones sobre el mundo, el lugar del ser humano en el universo, las formas cómo se percibe la naturaleza, etc., de ninguna manera podríamos ubicarlas sólo en el campo religioso o de las creencias, ya que también aluden al ámbito social, natural, filosófico, etc. Por otro lado, tanto en la definición de Broda (2001a) como en otras definiciones de cosmovisión, es común relacionar la cosmovisión con la manera como se *percibe* la naturaleza (el mundo, el universo, etc.). Hablar de percepción nos sitúa en el campo de las experiencias sensoriales, las cuales, si bien poseen una dimensión cultural, son también biológicas. Si nos enfocáramos en las percepciones culturales, tendríamos que hablar de “modelos sensoriales”, al estilo de los trabajos de Howes y Classen (2014) y Howes (2003), los cuales, si bien fascinantes, están bastante lejos de lo que se ha hecho en los estudios etnológicos sobre las cosmovisiones indígenas en México. Asimismo, entender la cosmovisión como percepción cultural también nos alejaría de las prácticas sociales.

de las propuestas de Bateson y sus posibles aplicaciones a la investigación etnográfica). Goethe (1997) luchó por unificar la observación empírica y la intuición espiritual en una ciencia de la naturaleza.

El término percepción ha llegado a ser empleado indiscriminadamente para designar a otros aspectos que también tienen que ver con el ámbito de la visión del mundo de los grupos sociales, independientemente de que tales aspectos se ubiquen fuera de los límites marcados por el concepto de percepción. [...] La percepción es biocultural porque, por un lado, depende de los estímulos físicos y sensaciones involucrados y, por otro lado, de la selección y organización de dichos estímulos y sensaciones. Las experiencias sensoriales se interpretan y adquieren significado moldeadas por pautas culturales e ideológicas específicas aprendidas desde la infancia. (Vargas Melgarejo, 1994: 47).

En síntesis, el paradigma mesoamericanista o de la cosmovisión mesoamericana se ha propagado en la etnología mesoamericanista acompañado de un “método” que trata a los datos etnográficos a la luz de la información disponible para el pasado prehispánico, más específicamente el periodo de contacto entre los españoles y los mesoamericanos. En consecuencia, la etnología mesoamericanista dejó de generar sus propios modelos explicativos para debatir en pie de igualdad con otras disciplinas y propuestas teóricas de otras áreas etnográficas y, en su lugar, hizo uso de modelos provenientes de la historia construidos con la mirada puesta en otras sociedades y épocas históricas. El resultado fue una relación asimétrica entre esas dos disciplinas; mientras que la primera proveía los datos, la segunda aportaba la interpretación. Así, los etnólogos dejaron de opinar sin el aval de la historia y con tal de emular el método histórico (en el cual, dígase de paso, no fueran exactamente entrenados durante su formación académica), además de querer demostrar que sus trabajos tenían “profundidad histórica”, trasplantaron significados y sentidos del pasado indígena al presente etnográfico de forma automática olvidándose de que las palabras, los símbolos y los arquetipos pueden permanecer en el tiempo, pero los conceptos, significados y sentidos designados por ellos no. La voz del historiador se volvió la autoridad en las interpretaciones de los datos etnográficos con la justificativa de que él ha estudiado el proceso de surgimiento y evolución de Mesoamérica que duró milenios y, al ver los orígenes y los cambios en este inmenso lapso, supuestamente tendría más conocimiento sobre los pueblos indígenas mesoamericanos que ellos propios, quienes muchas veces no se acuerdan de su relación con las poblaciones prehispánicas (véase Lupo,

2015). La etnología cautiva se rebeló contra la dictadura de la historia y, en el afán de cambiar y dejar atrás el peso de las “pirámides”, dio la bienvenida al giro ontológico.

2.2 Las ontologías

En la última década, muchos estudiosos de los pueblos indígenas mesoamericanos, influenciados por la corriente antropológica ontologista surgida a partir de etnografías realizadas en la Amazonia y la Melanesia,²³ desplazaron el término “cosmovisiones indígenas” y empezaron a hablar de “ontologías indígenas” (Llanes Salazar, 2004: 112).²⁴ Como es sabido, la ontología es la rama de la filosofía (específicamente de la metafísica) que se preocupa por saber “cómo son las cosas, qué es una persona y qué clase de mundo es éste” (Bateson, 1998: s.p.). Sin embargo, el concepto fue apropiado por los antropólogos y definido en términos generales de la siguiente manera:

Una ontología es un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o a aquel ‘existente’, ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona. Una cosmología es el producto de esa distribución de propiedades, una organización del mundo dentro de la cual los ‘existentes’ mantienen cierto tipo de relación. (Descola, 2006, s.p.).

Por lo tanto, “ontologías”, en términos antropológicos, dice respecto a los diferentes modos de identificación del hombre con la naturaleza (animismo, analogismo, totemismo y naturalismo), los cuales tienen como corolario los tipos de relaciones que los humanos mantienen con el medio ambiente (reciprocidad, depredación, alianza, etc.). Si bien algunos críticos del ontologismo entienden que, al aplicar el término “ontología” a los contextos etnográficos, los ontologistas se refieren simplemente a una teoría de lo existente en el mundo según un determinado grupo humano (Graeber, 2015), los teóricos de esa corriente

²³ Por ejemplo, Descola (2011, 2013, etc.), Viveiros (2003, 2007, 2012, etc.), Strathern (1988).

²⁴ Según Martínez González y Barona (2015: 45), a partir de 2006, dos autores claves de la corriente ontologista, Viveiros de Castro y Descola, figuraron en alrededor de 10% de las tesis de posgrado en Antropología y Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Algunos trabajos que reciben influencia de la propuesta ontológica son Neurath (2011, 2013, etc.), Millán (2010a, 2014b, 2015a, 2017, etc.), Romero (2011a, 2015, etc.), Questa (2010, 2014, etc.), Pérez Téllez (2011, 2014b, 2015, 2020), Martínez (2007, 2009), Lorente y Fernández (2008), etc.

están en contra de esta definición puesto que para ellos el ontologismo no se interesa por la manera en que los sujetos conocen o interpretan el mundo (por lo tanto no se trata de una epistemología o una cosmovisión), sino que pretende descubrir o indagar de qué mundo se trata o se está hablando (Viveiros de Castro, 2003 y 2011; Henare *et al*, 2007).

Según la propuesta ontológica, los sujetos no funcionan como “filtros” de la realidad que la modelan de acuerdo con su visión del mundo, sino que son (literalmente) los creadores de la realidad (Calavia Sáez, 2012). Por ende, no se trata de que ciertas sociedades dispongan de diferentes perspectivas socialmente construidas de la naturaleza, sino que ellas viven de hecho en mundos (o ontologías) diferentes o, dicho de otra forma, no estamos en un solo mundo con varias interpretaciones culturales de la misma realidad, sino ante una sola “cultura” y múltiples naturalezas, idea que se condensa en el concepto de multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2002, 2004, etc.), el cual se opone al constructivismo social (y al concepto de cultura implícito en esta corriente).²⁵

Para el ontologismo la realidad es fundamentalmente conceptual, de modo que significado y significante son siempre coincidentes, no hay una diferencia entre la cosa y el concepto que a ella se refiere (Henare *et al*, 2007) y, por consiguiente, pensamiento y realidad coinciden. De ahí que los “existentes” detectados por cada ontología no serían simplemente ideas del pueblo que las articula, sino que encontrarían correspondencia real en el mundo, es decir, los conceptos indígenas poseerían una especie de sustancia que conformaría los diferentes mundos o ontologías habitadas, de modo que no habría diferencia entre visión del mundo y mundo en sí, el fenómeno y su descripción, etc. De esta forma, la percepción del mundo se daría de modo directo, sin la necesidad de algún tipo de “marco”, como por ejemplo un sistema conceptual, simbólico, ideológico, una cosmovisión u otra forma de mediación entre el sujeto y el mundo. Consecuentemente, la diferencia entre los diferentes grupos humanos ya no sería de orden epistemológica, sino ontológica, es decir, no es que poseemos formas diversificadas de conocer el mismo mundo, sino que habitamos realidades fundamentalmente diferentes.

²⁵ El constructivismo social es la teoría que a grandes rasgos asume como presupuesto filosófico la postura de que no es posible conocer la realidad tal cual; más bien lo que podemos hacer es ordenar los eventos del mundo en el marco teórico-epistemológico que disponemos, de modo que nunca habrá una descripción completamente fidedigna de la realidad, ésta será siempre dependiente de la interacción sujeto-mundo.

Obviamente que esta propuesta idealista radical ha encontrado muchas objeciones ya que en última instancia afirma que las ideas tienen una vida propia que no depende de una base material para constituirse (Bartolomé, 2014).²⁶ Por otro lado, suponer que el Otro no marca la diferencia entre el concepto y la cosa, el mundo y la cosmovisión, es asumir que “no distingue entre realidad y representación, que no es capaz de relativizar su propio pensamiento y que todo su discurso posee para él un mismo valor de verdad” (Martínez González, 2016: 8).

Desde el principio se percibe que es dudoso que una postura que se define perspectivista pueda sostener coherentemente que exista algo que es “radicalmente objetivo” a secas y desde todos los ángulos, aunque se trate de algo tan sacrosanto como últimamente ha llegado a ser la diversidad percibida por el Otro (Reynoso, 2017: 58).

Con relación a la antropología, el ontologismo propone que su desafío ya no sería descubrir la multiplicidad cultural de una humanidad que comparte un mismo referente externo y objetivo, sino revelar la multiplicidad de ontologías, mundos o naturalezas que existen de hecho, de modo que surge la necesidad de desarrollar nuevos conceptos que permitan comprender estas realidades “naturales” alternativas: nuevas nociones de verdad, causa, relación, etc. (Laidlaw, 2012). Ante lo anterior, la primera duda que surge es de orden metodológico.

Si la antropología, como propone el giro ontológico, no es un estudio de múltiples “visiones del mundo”, sino de “mundos” esencialmente diferentes, nos preguntamos ¿cómo nos acercamos a ellos metodológicamente? Dicho de otro modo, si realmente creemos en una diferencia radicalmente esencial, fundamental y ontológica, ¿con qué registros podemos concebir y describir Otros ontológicos de una manera que les haga justicia etnográfica? (Vigh y Sausdal, 2014: 49; traducción propia).

²⁶ Son muchos los autores que encontraron objeciones a las propuestas del ontologismo y revisar todas las críticas va más allá del propósito de este apartado. Al respecto véase, por ejemplo, Reynoso (2017), Martínez González (2016), Bartolomé (2014), Graeber (2015), Laidlaw (2012), Laidlaw y Heywood (2013), Fischer (2014), Zeitlyn (2014), Vigh y Sausdal (2014), Turner (2009), Bessire y Bond (2014), Halbmayer (2012a, 2012b), Karadimas (2012), Ramos (2012), Todd (2016), Carrithers y Candea (en Carrithers *et al*, 2010), M. Cruzada (2017), etc.

Según Viveiros de Castro (2003), abandonar la ficción de la “monarquía ontológica” y en su lugar reconocer la existencia de una diversidad de naturalezas u ontologías significa afirmar “la autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo” y sólo así es posible “tomarlos en serio” (Viveiros, 2003, 2011; Henare *et al.*, 2007; Fujigaki *et al.*, 2014), lo que implica desistir de traducir sus diferencias culturales a un marco conceptual euroamericano que no les hace justicia. Sin embargo, pese a la supuesta alteridad radical de las distintas ontologías, ningún antropólogo ha regresado del campo afirmando que “los conceptos nativos eran tan ajenos que fue imposible describir su sistema de tenencia de la tierra, su sistema de parentesco, sus rituales” (Gellner, 1982: 185). Además, la misma premisa del trabajo etnográfico supone la necesidad de un denominador común entre los distintos grupos humanos como base para percibir sus diferencias, de lo contrario, ¿cómo podríamos acercarnos a los habitantes de un mundo completamente ajeno al nuestro? (Vigh y Sausdal, 2014).

Por todas las complicaciones de orden metodológica que los presupuestos filosóficos del ontologismo generan en los trabajos etnográficos, muchos autores, aún cuando afirman lo contrario, caen en contradicción y en vez de usar el término “ontología” en el sentido de esencia (lo que existe), lo aplican, sin pretenderlo, con el sentido de modelo, esto es, “el conjunto de cosas cuya existencia es reconocida por una teoría particular, o pertenecientes a un sistema metafísico [como el chamanismo] que detiene tal y tal ontología” (Pedersen, 2011: 35; traducción propia).²⁷ La mayoría de los mesoamericanistas que han adoptado la propuesta ontologista, aunque no lo declaren, hablan de ontologías como teorías, de modo que es más fácil asimilar las propuestas de esa corriente sin enfrentarse a las consecuencias epistemológicas de asumir como punto de partida que el Otro vive en una realidad aparte.

Más allá de los problemas de orden metodológico del ontologismo, uno de los enfoques de esta corriente es entender la sociedad como el conjunto de relaciones sociales que incluyen personas humanas y no humanas. Pese a la revitalización que recibió recientemente, la propuesta de fijarse en los “existentes” y sus relaciones no es

²⁷ Un debate sobre ese tipo de incongruencia (ontología como esencia y como modelo) aparece en la reseña crítica sobre el libro de Pedersen (2011) elaborada por Laidlaw (2012). Véase también la réplica de Pedersen (2012) a la crítica de Laidlaw.

completamente novedosa en la disciplina ya que hace décadas los antropólogos se dieron cuenta de que nuestras categorías ontológicas no son las mismas que las de otros pueblos. Uno de los primeros en llamar la atención para el tema fue Hallowell (1969) en un artículo publicado por primera vez en 1960. Al estudiar los ojibwa del Norte, el autor encontró un problema de orden ontológico al darse cuenta de que para este pueblo el término “persona” –un organismo que tiene características distintivas y relaciones sociales– no se aplica solamente a las personas humanas, sino a ciertas entidades no humanas. Entre los ojibwa, el término de parentesco “abuelo” es usado en referencia a los abuelos humanos, así como a ciertos “seres espirituales”. Un niño recibe de su abuelo el nombre propio cargado de una bendición especial, mientras que los abuelos no-humanos son fuente de poder para los seres humanos debido a las bendiciones que otorgan. Así, la relación entre el niño y el abuelo humanos es conformada en los mismos parámetros que la relación entre los seres humanos y los abuelos de una clase distinta a la humana, de modo que ambos grupos de abuelos son equivalentes, tanto en términos funcionales como lingüísticos.

Según Hallowell, cuando los antropólogos estudian la organización social ojibwa se fijan en los abuelos humanos, pero cuando estudian la religión de este pueblo descubren los “otros abuelos”, los no humanos. Para solucionar el problema de la diferencia ontológica entre las categorías de la cultura del antropólogo, por un lado, y las del grupo estudiado, por el otro, el autor propone considerar el tema desde la perspectiva más amplia que aporta el concepto de cosmovisión de Robert Redfield (1952), ya que desde este encuadre la dicotomía entre “unos abuelos” y “otros abuelos” desaparece. De esta forma, la cosmovisión sirve de marco explicativo para comprender categorías ontológicas aparentemente desarticuladas, las cuales, al ser ubicadas en un contexto de comprensión más amplio, adquieren una dimensión cultural significativa para el análisis antropológico (Portal Ariosa, 1996: 81). A partir de lo anterior nos damos cuenta de que hablar de ontología (como teoría) y cosmovisión no genera necesariamente contradicción, de modo que los dos conceptos podrían ser aplicados de forma concomitante a la hora de estudiar las concepciones y prácticas de los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, como se ha expresado, si el concepto “ontología” es asumido como esencia o realidad, tal como

propone el giro ontológico, “ontologías” y “cosmovisión” se vuelven contradictorios y no podrían ser usados de forma concomitante.

Otra de las propuestas populares del ontologismo (más específicamente del perspectivismo)²⁸ que tuvieron repercusión en la etnología mesoamericanista es la idea de que humanos y animales poseen una “humanidad compartida”: “Es necesario sobre todo recordar que, si existe una noción virtualmente universal en el pensamiento amerindio, es el de un estado original de indiferenciación entre los humanos y los animales, que es descrito por la mitología” (Viveiros de Castro, 2002: 179). Basados en esta supuesta universalidad, algunos estudiosos mesoamericanistas no tardaron en aplicar la máxima de la humanidad compartida a la mitología nahua y detectaron que la ontología de este pueblo es animista, esto es, humanos, animales y demás seres del cosmos compartirían una interioridad común (un “alma”) y se distinguirían entre sí según la fisicalidad o los cuerpos que poseen (Millán, 2010a: 172). No obstante, como veremos después de estudiar los mitos cosmogónicos en el primer capítulo, los nahuas no conciben una “humanidad compartida” en el tiempo mítico puesto que la humanidad es una condición particular de algunos seres primigenios que adoptaron una forma específica de conducta y en función de esto se diferenciaron de los animales y demás seres.

En el intento de invertir la ecuación de la ontología naturalista occidental, los ontologistas afirman que para los pueblos indígenas de ontología animista lo dado es el alma, pero el cuerpo tiene que ser fabricado (Descola, en Millán, 2010a: 173). Sin embargo, al estudiar la noción de persona en el segundo capítulo nos daremos cuenta de que, según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, tanto el cuerpo como el alma deben ser “fabricados” y en realidad es difícil distinguir uno del otro. Asimismo, uno de los componente “anímicos” de los seres humanos es construido socialmente, de modo que humanos y animales no

²⁸ Según Viveiros de Castro (2002: 177), el perspectivismo es “una teoría indígena según la cual la manera en que los humanos ven a los animales y a las otras subjetividades que pueblan el universo –dios, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, a veces los objetos y artefactos– es profundamente diferente de la manera como esos seres los ven y se ven. [...] En suma, los animales son gente, o se ven como personas.” Uno de los autores que no está de acuerdo con el perspectivismo “amerindio” de Viveiros es Lewy (2012), quien encuentra una lógica no perspectivista entre los pemón de Venezuela, para quienes los espíritus “ven” el mundo de una manera diferente de los humanos, pero lo que “escuchan” es lo mismo, de modo que el autor se muestra escéptico con respecto al enfoque visual inherente al perspectivismo y, en su opinión, el oído, el canto y los paisajes sonoros son más importantes que la vista en la comunicación con los no humanos.

pueden tener la misma interioridad si los segundos no pasan por el proceso de socialización vivido por los primeros, el cual incluye rituales para integrar el “alma”; así, una vez más, humanos y animales no poseen la misma “interioridad”. Por otro lado, la nomenclatura dicotómica “humanos” y no “humanos”, muy usada por los autores ontologistas, fue rápidamente adoptada en los trabajos etnológicos de nuestra región. Sin embargo, según lo que veremos en el próximo capítulo, los “existentes” del cosmos nahua de San Miguel Tzinacapan (y probablemente de la Sierra Norte de Puebla y más allá) no están divididos categóricamente en humanos y no humanos, sino que admiten gradientes de humanidad, de modo que asumir la presencia o ausencia de humanidad *a priori* reduce la diversidad de posibilidades.

Otro tópico bastante discutido por los ontologistas es el de que, en la ontología animista, toda la naturaleza es social, de modo que no podríamos categorizar la naturaleza como naturaleza si ella está cargada de “cultura”. Aplicado al contexto mesoamericano, se ha destacado que “la comunidad de animales silvestres, presidida por un dueño del monte que los concibe como sus animales domésticos, sería el ejemplo de un animismo nahua que propone una colectividad no humana, organizada de manera social” (Millán, 2010a: 173). No obstante, como veremos a partir de diferentes ejemplos a lo largo de esta tesis, según los nahuas, no todos los seres son parte de la “cultura” (sociedad) ya que algunos, en el comienzo de los tiempos, no aceptaron la moral y la norma sociales instauradas para organizar las relaciones entre los pobladores del cosmos, de modo que, desde el punto de vista de los nahuas, los que rechazaron la norma, se quedaron en un estado de “animalidad” no social, algunos de los cuales son tan salvajes que es difícil establecer con ellos cualquier tipo de interacción social. Por lo tanto, la “naturaleza” no es completamente social, sino que está dividida según gradientes de “humanidad” o de “sociedad”, ya que no existe humanidad propiamente dicha fuera de la sociedad. Además, existe la posibilidad de que los seres humanos pierdan la humanidad y vuelvan a un estado de “animalidad”, esto es, de ausencia de reglas de convivencia entre los seres, circunstancia en que la sociedad deja de existir. Las personas que dejan de comportarse según las reglas de conducta establecidas por la ética nahua tienen su apariencia transformada y son vistos como “animales”. Finalmente, “si para el animista todo es sociedad”, para los nahuas, “la cultura y la

naturaleza dependerían de la forma que se adopte y el ámbito en que se encuentre el sujeto” (Martínez González, 2010: 262).

La hipótesis de la “humanidad compartida” tampoco se ajusta a muchos pueblos amazónicos y fue refutada por varios autores amazonistas. Lima Barreto (2013: 69-70), antropólogo yepamahsã (tukano), afirma que los peces nunca fueron humanos (tampoco en su origen mítico) y siguen todavía sin serlo, de modo que el autor está en desacuerdo con las interpretaciones de Árhem (2001), Vivieros (2007) y Descola (1992, 1997) de que humanos y animales establecen relaciones de sujeto a sujeto, además de que los animales tampoco adoptan la perspectiva o el punto de vista de los humanos.²⁹ Según Lima Barreto (2013: 14), la idea generalizada de que los animales son gente se debe a una confusión de traducción de un concepto indígena hecha por los antropólogos, la cual fue diseminada en la región del Alto Rio Negro. Otros autores también discuerdan de la propuesta básica del animismo-perspectivismo. Laura Rival (2012) sostiene que, según los huaorani, los seres primordiales, a partir de quienes tanto los humanos actuales como las especies animales derivan, no eran humanos originalmente y que sólo los huaorani del presente son humanos. Halbmayr (2012b) afirma que, para los yukpa, los animales eran como los yukpa, pero no eran propiamente los yukpa; asimismo, existen personas no humanas que son similares a las humanas, pero de acuerdo con grados “humanoides” distintos, esto es, no llegan a ser necesariamente humanos. Según Turner (2009), los mitos de los gê-bororo narran cómo los animales y los seres humanos se diferenciaron completamente entre sí y dieron lugar a la separación entre la naturaleza y la cultura.

En definitiva, el escenario de muchos amerindios no parece ceder a la aplicación de las “fórmulas ontológicas”, entonces ¿por qué esta propuesta ha tenido tanto éxito en la etnología mesoamericana? Bien, la respuesta tiene causas externas e internas. En el primer caso, según Ramos (2012: 482; traducción propia), la popularidad del ontologismo a nivel mundial se debe a “la excesiva generalidad del modelo y su carácter *prêt-à-porter*, el cual lo hace aplicable mismo en circunstancias en que su uso no es apropiado”. En cuanto a las causas internas, la corriente ontologista/perspectivista llega a México justamente en este contexto en que muchos etnólogos están cansados de dialogar con el mismo paradigma (el

²⁹ Véase también Lima Barreto y Mendes dos Santos (2017).

mesoamericanista) y necesitan refrescarse con nuevas preguntas y nuevos encuadres en vez de seguir repitiendo una y otra vez lo que ya fue dicho. El ontologismo provocó atracción en este ambiente teórico monótono por distintos motivos. Primero porque ofreció la oportunidad a los etnólogos de volver a las temáticas más propiamente antropológicas en vez de permanecer en una relación asimétrica con la historia, en la cual el antropólogo no aporta más que datos. Segundo, dinamizó el debate en la medida que cuestionó tanto los presupuestos filosóficos de los modelos antropológicos que usamos de forma implícita o explícita en nuestros estudios (muchas veces sin ser conscientes), así como las categorías propias del pensamiento occidental que distorsionan los contextos etnográficos, pero que raramente son puestas a debate en los estudios mesoamericanos. Tercero, ofreció una nueva ideología, no la del nacionalismo o del indigenismo,³⁰ sino la que tiene la pretensión de abandonar (al menos en el discurso) la ficción de la “monarquía ontológica” y en su lugar reconocer la existencia de una diversidad de naturalezas u ontologías. Este discurso heroico que apela a la “autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo” –porque sólo así es posible “tomarlos en serio”–³¹ es extremadamente seductor en la medida que promete una salvación a la lucha de más de tres décadas de la antropología con relación a la práctica representacional de la alteridad (Bessire y Bond, 2014). En un contexto en que la antropología mexicanista ya no estaba del todo segura de sus metas y problemas teóricos y ya se hablaba de una disciplina en crisis o en transición (Llanes Salazar, 2014), es comprensible el éxito local del ontologismo.

Con el propósito de reforzar el “antimesoamericanismo metodológico”, muchos autores empezaron a aplicar el modelo ontológico a sus datos etnográficos, pero sin pasar las nuevas propuestas por el prisma de la crítica y sin adaptarlas propiamente al contexto

³⁰ Es bien sabido que la antropología mexicana ha tenido vínculos estrechos con el Estado y el nacionalismo, los cuales se beneficiaron de los paradigmas mesoamericanista e indigenista producidos por la disciplina para promover la absorción de los pueblos indígenas a la sociedad nacional y así borrar sus diferencias culturales. Al respecto véase, por ejemplo, *De eso que llaman antropología mexicana* (2002) y Bonfil Batalla (1990). Sobre la importancia de esa compilación de artículos críticos sobre la antropología mexicana véase Vázquez León (2017).

³¹ Véase la crítica de la académica Zoe Todd, del pueblo métis de Canadá, sobre el diálogo imaginario que el ontologismo traba con los interlocutores indígenas. Según Todd (2016: 8; traducción propia), al escuchar una conferencia de Bruno Latour: “[...] me sentí como si fuera otro cuerpo indígena incómodo en una sala llena de personas entusiasmadas por escuchar a un hombre blanco hablar sobre temas presentes en el pensamiento indígena sin dar crédito –o al menos un guiño– a los indígenas”.

local, esto es, sin averiguar si las categorías y los conceptos conformados en regiones lejanas como el Amazonas o Siberia realmente se encajan en el contexto mesoamericano (véase Martínez González y Barona, 2015: 44).³² De esta forma, la fuerza crítica del antimesoamericanismo metodológico pierde vigor al simplemente sustituir un modelo teórico por otro sin aplicar las debidas restricciones, de modo que en vez de insistir en las críticas sobre los problemas que el paradigma mesoamericanista en la etnología viene arrastrando por décadas y proponer soluciones, simplemente prefirió cambiar de modelo y así creó nuevos problemas. Por otro lado, es irónico que se critique el paradigma de la unidad cultural de la cosmovisión mesoamericana debido a que obstruye el conocimiento de la diversidad cultural de los pueblos indígenas contemporáneos, pero a la vez se da la bienvenida al paradigma perspectivista que también posee pretensiones universalistas,³³ no solamente con relación a una de las áreas culturales americanas, sino a todo el continente.

[...] la unidad cultural panamericana es un hecho etnográficamente comprobado, como queda claro en el fresco comparativo continental pintado por las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Todos los amerindios comparten un antiguo fondo cultural común, donde se encuentra, pienso yo, lo que llamé perspectivismo. (Viveiros de Castro, 2013: 39).³⁴

³² Si bien Martínez González y Barona (2015: 44) están de acuerdo que “las metodologías empleadas para el estudio del pasado, necesariamente incompleto, no tendrían por qué emplearse para el tratamiento de sociedades contemporáneas cuyo conocimiento, en principio, debería poder ser más amplio”, por otro lado, afirman: “ignorar la riqueza de las fuentes tempranas de nuestra zona de estudio es simplemente un desperdicio”. Bien, las fuentes tempranas no tienen porque ser ignoradas, así como los etnólogos no tienen porque trabajar con las fuentes tempranas puesto que no son historiadores del pensamiento indígena. Imponer el uso de fuentes al trabajo de los antropólogos, aun cuando no son necesarias en sus estudios, es perpetrar la relación asimétrica entre la antropología y la historia.

³³ Nótese en la cita ya replicada algunas páginas atrás, aquí repetida, que la idea de la universalidad del perspectivismo ya estaba presente en la génesis de esta corriente antropológica, ya que el artículo de Viveiros del cual se extrajo esta cita data originalmente de 1996: “existe una noción *virtualmente universal* en el pensamiento amerindio, es el de un estado original de indiferenciación entre los humanos y los animales, que es descrito por la mitología” (Viveiros de Castro, 2002: 179; itálicas agregadas).

³⁴ Sobre la opinión de Viveiros reproducida en la cita arriba, Reynoso (2017: 55 y 56) hizo las siguientes críticas: “Aun si la cultura se redujese a un repositorio mitológico, ningún antropólogo con una visión comparativa de la mitología o de la cultura cree hoy en día que Lévi-Strauss haya demostrado algo tan aparatoso como ‘la unidad cultural panamericana’ como subproducto inductivo del análisis de lo que en el fondo no pasa de ser un número absurdamente pequeño de mitos cuya exactitud sintáctica, fidelidad semántica y saliencia pragmática nadie podría garantizar jamás. [...] Menos credibilidad aun tiene la tesis de que los amerindios han mantenido inmutables los rasgos cruciales que obligan a postular la unidad cultural del continente, de modo tal que ni el efecto de las relaciones interétnicas, ni ‘las multiplicidades interminables’, ni ‘las contingencias históricas radicales’, ni las transformaciones que el tiempo acarrea, ni las sucesivas globalizaciones, ni la acción de los héroes y reyes foráneos que ellos mismos traen a cuento allí

A pesar de todos estos engorrosos “detalles” del ontologismo que al parecer pasaron desapercibidos para los mesoamericanistas –o tal vez prefirieron no poner atención en los problemas que el nuevo paradigma trajo–, por otro lado, la influencia de esta corriente antropológica en la etnología mesoamericanista trajo ciertos beneficios. Al identificar los tipos de relación que existen entre los seres, el ontologismo volvió la mirada de los estudiosos de los pueblos indígenas mesoamericanos hacia las relaciones sociales, las formas de intercambio, los sistemas de parentesco, etc., mientras que dejaron de centrarse primordialmente en arquetipos y significaciones simbólicas desligadas de la dimensión social como solía suceder en muchos estudios sobre las cosmovisiones indígenas que se enfocaban en la “superestructura” y dejaban en un segundo plano la “estructura”, pese a que algunos se declaran “materialistas históricos”. Por lo tanto, irónicamente, pese al idealismo de base de la corriente ontológica, su influencia en la etnología mesoamericanista tuvo como efecto “aterrizar” las visiones del mundo de los pueblos estudiados, esto es, identificarlas en las prácticas sociales en vez de estudiarlas como pensamiento, religión, creencias, símbolos, ideas, percepción, etc. desconectados de la realidad cotidiana y la praxis de los portadores de las cosmovisiones.

En resumen, “ontologías” es usado en la actualidad por muchos estudiosos que se interesaban por las cosmovisiones indígenas en el pasado, pero no estuvieron de acuerdo con la metodología que tiende a acompañar los estudios sobre ese tema, de modo que cambiar de vocabulario es una forma de desvincularse del paradigma mesoamericanista en la etnología. Sin embargo, se siguen cometiendo errores semejantes en el uso del nuevo modelo ontológico cuando lo aplican de forma indiscriminada a los datos etnográficos hasta el punto de deformarlos, exactamente como suele ocurrir cuando se aplica el modelo de la cosmovisión mesoamericana a la etnografía sin adaptarlo al contexto contemporáneo. Por otro lado, el diálogo de la etnología mesoamericanista con la antropología de otras regiones culturales a partir del contacto con el ontologismo despertó nuevos intereses, incitó la

donde lo necesitan, nada de esto, digo, ha impulsado cambio alguno desde el día en que la primera Originaria mitocondrial cruzó el estrecho de Bering hasta doscientos o trecientos siglos más tarde.” Las críticas de Reynoso bien podrían ser aplicadas a la idea de una unidad cultural mesoamericana contemporánea. Si bien en este caso no son trescientos siglos más tarde, sino “solamente” cinco siglos más tarde.

elaboración de nuevas preguntas, motivó a los etnólogos a generar sus propios modelos, etc. Paralelamente, el debate que se llevó a cabo en el 2007 en la revista *Diario de Campo* sobre la unidad-diversidad de Mesoamérica fue bastante fructífero y debería darse continuidad. Desafortunadamente, en los últimos trece años desde aquellas publicaciones, pocas fueron las veces que los especialistas en los estudios mesoamericanos se encontraron para debatir sus diferencias paradigmáticas, al parecer sólo en 2013 (Medina, 2015: 108). Finalmente, dialogar sólo con quienes refuerzan nuestra visión del mundo es encerrarse en un mundo aparte o, en una sola “ontología”, mientras que abrir espacio a las polémicas promueve el crecimiento de las disciplinas.

2.3 De la teoría a la práctica social: la forma de vida nahua

Después de esta breve revisión de los modelos teóricos mesoamericanista y ontologista, presento mi definición de cosmovisión sin adscribirme al mesoamericanismo metodológico o la idea de una unidad cultural mesoamericana en la actualidad, de modo que las interpretaciones de los conceptos y prácticas nahuas reveladas a lo largo de este trabajo serán justificadas con base en la literatura antropológica y en el material etnográfico, sin establecer correlaciones entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y otros grupos nahuahablantes del siglo XVI.

Según Naugle (2007: 3), la cosmovisión es una visión del mundo y la forma de vida resultante de esta concepción. Sin embargo, según las conclusiones alcanzadas en esta tesis, la cosmovisión se define más bien por una forma de vida que produce una concepción del mundo que a su vez es una representación simbólica o ideal de las prácticas y relaciones sociales que hacen posible la reproducción de la sociedad y así reafirma esa forma de vida. Por lo tanto, de la manera de ser y estar en el mundo de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla se desprende un modelo o teoría del mundo, con la particularidad de que ese modelo orienta y da sentido a las prácticas y relaciones sociales que fundamentan ese modo de vida específico. En términos esquemáticos y simplificados, el cosmos no es el modelo para pensar la sociedad, sino que las formas de organización social sirven de modelo para pensar la totalidad, de modo que la lógica nahua no es cosmológica-social (Good Eshelman, 2015b: 141), sino socio-cosmológica o socio-cósmica, término que usaré en este trabajo.

La visión del mundo nahua es holística porque su sociedad es holística (y no lo contrario), ya que todas las personas están ligadas unas a las otras por relaciones sociales institucionalizadas. En efecto, una persona no es un ser humano de hecho si no participa en la red de relaciones sociales que conforma la sociedad. La consciencia de un universo interconectado deviene de la red de relaciones por la que la sociedad forma un todo coherente basado en la interdependencia entre los seres humanos y, por extensión, los demás pobladores del cosmos. “Para esta red, lo que los hombres *hacen* tiene una importancia primaria, y lo que *piensan*, una importancia secundaria” (Sohn-Rethel, 2001: 14). El fin del mundo, según los mitos cosmogónicos, equivale al fin de la organización social que fundamenta la forma de vida nahua. Para que el cosmos se preserve, la sociedad debe reproducirse, de modo que el modelo del universo orienta la práctica social. Por lo tanto, la cosmovisión no es primordialmente un conjunto de ideas, creencias, pensamientos, explicaciones, etc., sino un conjunto de prácticas que hace posible la reproducción del mundo, esto es, de la sociedad nahua. Finalmente, la función de la visión del mundo es producir la cohesión social, la cual depende menos de la existencia de un conjunto de concepciones compartidas que de la participación efectiva de sus miembros en la vida comunitaria (Martínez González, 2016: 13). En suma, no importa si la gente cree o deja de creer en las ideas cosmológicas, participar en las prácticas sociales basta, ya que la cosmovisión es más una forma de actuar que de pensar.

La mayoría de las definiciones de cosmovisión en nuestra región de estudio coinciden con la de Naugle en el sentido de que parten del ámbito cognitivo,³⁵ por lo que definen la visión del mundo en términos de ideas, creencias, explicaciones, modelo, mentalidades, ideologías, formas mentales, representaciones, referentes simbólicos,³⁶ etc. sobre el mundo. Por lo tanto, se parte del pensamiento para llegar a la práctica y al hacerlo estas definiciones están ancladas en el presupuesto filosófico de que las ideas en la

³⁵ Véase las definiciones ya citadas páginas atrás de López Austin (2015a: 44) y Broda (2001a: 16-17), y también las de López Austin (1994: 11-15; 2004: 20, I), Broda (2015: 162), Gámez Espinosa (2015: 280-281), Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001: 392), Espinosa Pineda (1996: 53), Lupo (2001b: 335), Fagetti (2004: 11), Portal Ariosa (1996: 67), Good Eshelman (2015b: 141), Barabas (2015: 249).

³⁶ En concordancia, Gámez Espinosa (2015: 280) afirma: “El concepto de cosmovisión [en los estudios mesoamericanos] se encuentra estrechamente ligado con las creencias, percepciones, representaciones sociales, ideas, significados, pensamientos y explicaciones sobre el mundo y el universo”.

conciencia producen las condiciones sociales y no lo contrario, por lo que se adscriben al idealismo cultural (Kearney, 1984: 11), aun cuando afirman lo contrario. En teoría se dice que la cosmovisión se construye en las prácticas cotidianas (López Austin, 1994: 16),³⁷ que parte de una base filosófica materialista (Espinosa Pineda, 2015: 127), que no debe ser estudiada desligada de las actividades de la sociedad (Broda, 2015: 162), etc., pero en la práctica el énfasis recae en los constructos mentales y no en las formas sociales que dan origen a las concepciones. Por ello, si bien el paradigma de la cosmovisión mesoamericana se pretende materialista, en oposición al ontologismo idealista, da más importancia a las ideas (símbolos, arquetipos, etc.) que a las condiciones sociales que generan la dimensión “metafísica”.

Las cosmovisiones no son primariamente una construcción mental de los pueblos que las forjaron, sino una forma de estar en el mundo que genera una explicación sobre este mundo. Tanto es así que el modelo explicativo del cosmos (la cosmología) va cambiando de acuerdo con nuevos procesos históricos que son acomodados a los mitos, a la estructura del cosmos y la identidad de sus personajes. Partiendo del presupuesto de que la cosmovisión es un conjunto de prácticas y relaciones sociales que fundamentan la manera nahua de ser en el mundo, propongo que los principios de la cosmovisión deben ser buscados en el ámbito de las relaciones sociales, tanto entre los seres humanos y entre estos y demás pobladores del cosmos. Basado en el anterior, el objetivo de esta investigación es identificar las lógicas culturales que permiten la existencia de la persona, la sociedad y el cosmos, tres ámbitos que mantienen una coherencia y se aglutinan en el curanderismo, donde las lógicas de las relaciones sociales se repiten en las prácticas articuladas por el terapeuta nahua. A través del estudio de la cosmología, la noción de persona y el curanderismo, veremos cómo las prácticas sociales son el fundamento del modelo del cosmos que a su vez orienta las pautas de conducta que permiten a la sociedad reproducir el modo de vida que el modelo cosmogónico concibe. En síntesis, esta investigación se centra en el curanderismo nahua y en el marco cultural que da sentido a las prácticas, creencias, saberes, conceptos, etc., articulados por los curanderos. Me interesa primordialmente

³⁷ Más que las prácticas cotidianas en general, la cosmovisión se construye en las prácticas sociales.

revelar cómo la cosmovisión asume sentido en la vida de las personas, de modo que el objetivo de este trabajo recaer en la dimensión práctica de la visión del mundo.

3. Localidad de estudio y contexto etnográfico

Hace décadas, Geertz (2003: 33) ya había llamado la atención para el hecho de que el antropólogo no estudia *una* comunidad, sino que estudia *en* una comunidad. En otras palabras, estudiamos diferentes temas en diferentes lugares, pero el lugar de estudio no es el objeto de estudio. La localidad que fungió como referencia para realizar esta investigación fue San Miguel Tzinacapan, perteneciente al municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, si bien también dialogué con curanderos originarios de otras localidades del municipio. Además de los datos etnográficos, reunidos por mí durante el trabajo de campo, para componer esta investigación también me apoyo en la literatura etnológica referente a los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, aunque he dado prioridad a los trabajos que fueron producidos con base en las localidades que conforman el municipio de Cuetzalan.

La complejidad del curanderismo y de la cosmovisión no se deja ver en su totalidad en una estancia de campo, por más larga sea. Hay circunstancias etnográficas que no fueron registradas por mí o fueron registradas en una versión con pocos detalles debido al conocimiento o experiencias de los interlocutores a que tuve acceso, mientras que otros investigadores que me precedieron registraron ideas, prácticas, testimonios, etc., que complementan mi experiencia etnográfica. En esos casos, hice uso de los datos etnográficos registrados por mis colegas en sus publicaciones y tesis. El hecho de que pueda relacionar mis datos con los datos de otros investigadores fortalece mis hipótesis puesto que no están conformadas solamente con los testimonios de los interlocutores a que tuve acceso, sino que trascienden periodos temporales y circunstancias etnográficas.

Por otro lado, los nahuas, así como muchos pueblos del mundo, están cansados de aportar “datos” a los investigadores, esto es, de ocupar solamente el lugar de los sujetos estudiados, mientras que algunos antropólogos estamos cansados de hacer el papel de “extractivitas” cognitivos para producir más y más datos para el banco de datos académico que no impulsa la transferencia de los conocimientos producidos a las comunidades estudiadas. En consecuencia, debemos usar los datos etnográficos disponibles en vez de

volver a registrar ejemplos que ya fueron registrados y así evitar cansar a nuestros interlocutores.³⁸ Lo anterior abre espacio para una reflexión que ocupará la segunda parte de este tercer apartado sobre la necesidad de generar otras formas de producción del saber académico que no reproduzcan siempre la misma dinámica entre estudiosos por un lado (los antropólogos) y estudiados por el otro (los pueblos indígenas). Al describir las circunstancias del trabajo de campo, daré voz a los nahuas y a sus quejas con relación a ser los “proveedores” de la información etnográfica sin saber exactamente el destino de esos datos. Con esto en vista, para finalizar presento algunas posibilidades de realización de una antropología más simétrica con el objetivo de generar una base igualitaria de diálogo entre el saber académico y el saber indígena.

3.1 Los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, México

Comúnmente, las tesis de antropología sobre los pueblos indígenas de México, influenciadas por el paradigma mesoamericanista, dedican prácticamente un capítulo a los antecedentes históricos de sus localidades de estudio, por lo que empiezan en la época prehispánica aun cuando la información aportada sobre el pasado de la localidad en cuestión raramente se concatena de forma directa con el objetivo principal de la investigación. Considero que es preferible restringir la información geográfica e histórica-social a lo esencial en este momento y darla a conocer a lo largo de este trabajo en la medida que las circunstancias lo exijan. Así, haré una breve presentación del poblado donde la mayor parte del material etnográfico sobre los curanderos nahuas fue reunida, San Miguel Tzinacapan, en la región geográfica y cultural conocida como Sierra Norte de Puebla, más específicamente en la parte Nororiental de la Sierra. La información aportada en este apartado, si bien sucinta, es fundamental para que el lector pueda conocer algunas características geográficas y sociales de la zona relacionadas con la comprensión de otros

³⁸ En San Miguel Tzinacapan vive un famoso narrador de relatos nahuas, un señor de más de 85 años que, al contrario de la mayoría, todavía sabe narrar un gran arsenal de mitos, relatos, cuentos. Sin embargo, este señor, con quien tuve el gusto de convivir, está cansado de repetir los relatos a los antropólogos. Cuando le ofrecí filmarlo con la condición de que dejaría todo el material registrado con su familia, solamente para que las futuras generaciones pudieran tener acceso a las narrativas en náhuat que él sabía narrar, el señor declinó la propuesta.

tópicos tratados en otro momento, además de familiarizarse con ciertas categorías conceptuales y apelativos utilizados a lo largo de este trabajo.

La Sierra Norte del estado de Puebla, una cadena montañosa que forma parte del extremo sur de la Sierra Madre Oriental de México, básicamente se divide en Sierra Alta, de tierras frías y boscosas (entre 1.500 y 2.250 m.s.n.m.), y Sierra Baja (entre 500 y 1.500 m.s.n.m.), con zonas cálidas y semitropicales. En la parte baja se encuentra San Miguel Tzinacapan, a los 850 m.s.n.m. si tomamos en cuenta el centro del poblado, el cual también posee tierras con altitudes que varían desde los 180 metros en la parte sur hasta 1.200 metros en la norte (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 28). La cercanía de la Sierra Norte de Puebla con el Golfo de México determina el alto nivel de precipitación anual en la región (entre dos a cuatro metros anuales), el cual favorece la densa vegetación y alimenta los ríos y arroyos que corren al fondo de profundas barrancas. La humedad constante, combinada con el subsuelo calcáreo, dio origen a una extensa red de cavernas y cuevas que sirven de escenario para una serie de cuentos de la tradición oral. Asimismo, no es raro que la niebla descienda como un manto sobre los cerros y las calles de los poblados e impida ver más allá de unos pocos metros de distancia, creando la sensación de estar en el espacio onírico descrito por los curanderos, donde los peligros son constantes y los enemigos están al acecho.

La localidad que sirvió de referencia para este estudio pertenece al municipio de Cuetzalan del Progreso, conformado por la cabecera municipal, llamada Cuetzalan, y ocho juntas auxiliares: San Miguel Tzinacapan, San Andrés Tzicuilan, Yohualichan, Xiloxochico, Santiago Yancuictlalpan, Reysojpan, Xocoyolo y Zacatipan. Cada junta está subordinada, en términos políticos y jurídicos, a la cabecera y, al mismo tiempo, posee su propio sistema administrativo encabezado por un presidente auxiliar que se encarga de aplicar las políticas estatales y, a la vez, de gobernar según la organización comunitaria local, basada en el sistema rotativo de cargos civiles y religiosos.

El municipio de Cuetzalan alberga alrededor de 50.000 habitantes de los cuales más de dos tercios son indígenas.³⁹ En la cabecera municipal, donde viven unas 6.000 personas, la mayoría de la población es “mestiza”,⁴⁰ mientras que en las juntas auxiliares predominan los nahuas, quienes se autodenominan *maseualmej* o “maseuales”⁴¹ y, además del español, hablan el idioma náhuatl, llamado por ellos *maseualtajtol* (“lengua maseual”) o “mexicano”.⁴² San Miguel Tzinacapan, a 4 km. de Cuetzalan y con más o menos 3.000 moradores,⁴³ debe su nombre cristiano al santo patrón que protege las 3.000 hectáreas de su jurisdicción, mientras que el apelativo en náhuatl, *Tzinacapan*, quiere decir “fuente donde hay murciélagos”, en referencia a un manantial encontrado en una cueva ocupada por esos mamíferos voladores en el territorio del poblado (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 28).

Favorecida por la ubicación estratégica que conecta el Altiplano Central y la costa del Golfo de México, la Sierra Norte de Puebla ha estado densamente poblada desde la época prehispánica. La región primeramente perteneció al Totonacapan (dominio de los totonacas cuyo auge se dio en 750 d.C.),⁴⁴ y después pasó al control de la Triple Alianza mexicana, circunstancia que impulsó la mayor difusión de la lengua náhuatl (Báez Cubero, 2004c: 6). Las encomiendas se establecieron en la zona poco después de la llegada de los españoles y a mediados del siglo XVI hubo un esfuerzo por lograr un mayor control de las poblaciones locales. La política de congregaciones de pueblos forzó el abandono de la

³⁹ El 81,54% del total de la población del municipio de Cuetzalan del Progreso es indígena, de los cuáles el 72,57% habla una lengua indígena, mientras el 11,48% habla únicamente una lengua indígena y no habla español. Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010.

⁴⁰ El término “mestizo” es usado en este trabajo básicamente para referirse a la población no indígena que habita en el municipio de Cuetzalan. Soy consciente que el apelativo es un tanto problemático ya que contiene la idea implícita –y debatible– de una especie de reconciliación entre lo indígena y lo hispánico. Aún así usaré el término para ser fiel al vocabulario empleado por los nahuas, aunque señalaré la palabra con comillas para llamar la atención para la imprecisión conceptual que alberga. Para una discusión sobre el término “mestizo” y las categorías interétnicas en México véase Navarrete (2004).

⁴¹ Según Duquesnoy, Masferrer, Deance *et al* (2010: 75), el autónimo *maseualmej*, utilizado por los nahuas de varias localidades de la Sierra Norte de Puebla, quiere decir “campesinos”, “gentes de la tierra”. Esta denominación probablemente tiene origen en la antigua estratificación social de los aztecas, quienes distinguían los *pilli* (los señores, la clase de elite) de los *macehualtin*, el pueblo.

⁴² La variante lingüística del náhuatl local sustituye la “tl” por la “t”, de modo que usaré el término “náhuatl”, en vez de náhuatl, en alusión a la lengua, mientras “nahua” será usado para el gentilicio y la cultura.

⁴³ Sólo tomo en cuenta el poblado de San Miguel Tzinacapan y excluyo las rancherías dependientes de esa localidad (Ayotzinapan, Xaltipan, Tecoltepec y Xaltepec), ya que, si fueran incluidas en el conteo, entonces la población total sería de 5.000 habitantes, en vez de los 3.000 citados.

⁴⁴ Las pirámides de Yohualichan, junta auxiliar de Cuetzalan, atestiguan la presencia de los totonacas en la región.

organización social hasta entonces basada en los *altepemej* (sing. *altepet*) –cada uno formado por varias localidades dispersas y relacionadas por una historia y tradición común–, e impuso la conformación de pequeñas comunidades relativamente aisladas, lo que produjo una segregación social que se extiende hasta el presente entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas de la región, quienes se consideran serranos antes de ser poblanos (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 31-32).⁴⁵

La Sierra Norte de Puebla es el hogar de nahuas, totonacas, otomíes y tepehuas, grupos que han compartido el territorio durante varios siglos sin mucha convivencia con otros pueblos, pese a que la llegada del clero evangelizador se había dado desde la primera etapa colonial (Báez, 2004c: 18). Considerada “la región indígena por excelencia”, la Sierra quedó fuera de los grandes movimientos de la sociedad nacional desde la Colonia hasta mediados del siglo XX y por ello fue considerada una “zona de refugio” (Masferrer Kan, 2003: 8). Esta situación empezó a cambiar a finales del siglo XIX cuando el cultivo del café fue introducido en la región por un grupo de italianos. A partir de entonces la presencia “mestiza” en la Sierra fue incrementándose progresivamente, al punto que los recién llegados asumieron el control de varias localidades, incluyendo la cabecera municipal de Cuetzalan del Progreso. De forma concomitante, aumentó sustancialmente la presión por el acceso a la tierra para la producción de nuevos cultivos (el café, la pimienta, la caña de azúcar, etc.) y la ganadería. Consecuentemente los ecosistemas locales fueron afectados y el bosque tropical de montaña sufrió una intensa deforestación. La situación también contribuyó a la expropiación de las tierras comunales, lo que generó una distribución desigual de los terrenos. Obviamente la población indígena fue la más perjudicada con la nueva parcelación territorial y se vio obligada a desplazar sus cultivos de siempre (el maíz, el frijol, la calabaza, etc.) y sustituirlos considerablemente por el café, ya que este grano es más rentable.

La llegada de los no-indígenas a la Sierra fue experimentada de forma tan o aún más traumática que la Conquista (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 44). Debido a los varios conflictos de intereses que se generaron desde entonces, prevalece una fuerte tensión

⁴⁵ Para saber más sobre en el pasado colonial y prehispánico de la Sierra Norte de Puebla, véase por ejemplo García Martínez (1987) y Beaucage y Taller (2012: 55-90). Sánchez Díaz y Almeida Costa (2005) aportan valiosa información sobre la historia serrana del siglo XX, específicamente sobre San Miguel Tzinacapan.

intercultural reflejada en el apelativo *koyomej* (plural de *koyot*, “coyote”), usado por los nahuas para referirse a los “mestizos”. El término tiene un sentido despectivo y hace referencia al hecho de que los recién llegados despojaron a los locales de sus tierras, además de que acaparaban la producción agrícola para comercializarla por un mayor precio y así relegaron a los productores –los maseuales– una ínfima parcela de la ganancia. Por ello, se ganaron el apodo de “coyotes” debido a que estos animales son descritos como ladrones que no producen su propio alimento (al contrario de los campesinos), sino que roban (gallinas y huevos) para comer, supuestamente de forma análoga a los “mestizos”, quienes no trabajan directamente la tierra, pero viven de explotar el trabajo ajeno, según la visión maseual.⁴⁶

En los últimos años esta relación interétnica asimétrica ha mejorado ligeramente, pero obviamente no se ha equilibrado. Los maseuales ya no dependen exclusivamente de los “mestizos” para distribuir su producción cafetalera ya que poseen su propia cooperativa agrícola (la *Tosepan Titataniske*),⁴⁷ la cual ha crecido notablemente desde su fundación en 1977 y actualmente cuenta con su propio banco, un hotel turístico y otras iniciativas económicas y educativas, tanto en Cuetzalan como en otras localidades de la Sierra. Así, en vez de vender el café a los “mestizos”, los *maseualmej* pueden venderlo a la cooperativa, la cual exporta el producto a Japón, Alemania y Holanda, aunque en las últimas décadas el grano ha tenido un precio bajo en el mercado internacional (Martínez, Evangelista, Basurto *et al*, 2007). Por otro lado, los principales establecimientos comerciales y turísticos en Cuetzalan no pertenecen a los nahuas, quienes tampoco tienen autonomía para organizar las fiestas (llamadas “ferias” en México) de la cabecera municipal, las que más atraen turistas y pretenden dar a conocer la “cultura de la Sierra” a los visitantes, como la Feria del Huipil y la Feria del Café.⁴⁸ Las verdaderas fiestas para los maseuales ocurren en los días de los santos patronos de sus localidades, que en el caso de Tzinacapan se lleva a cabo el 29 de

⁴⁶ Véase el artículo de Beaucage y Taller (2015) para entender un poco más sobre la dinámica de las relaciones interétnicas entre los nahuas y los “mestizos”.

⁴⁷ Sobre la *Tosepan* véase Díaz Brenis y Montoya Guerrero (2003) y González Álvarez *et al* (2013).

⁴⁸ Ambas ferias asumen el formato de un concurso de belleza. La Reina del Huipil, una joven indígena vestida con el traje nahua festivo, es elegida entre las diferentes representantes de las juntas auxiliares, mientras que la Reina del Café, generalmente hija de uno de los comerciantes locales de la cabecera municipal, se aleja del estereotipo indígena y viste minifalda (Sánchez Díaz de Rivera, 2003: 136-137).

septiembre, día de San Miguel. En esta ocasión, la identidad comunitaria y la cohesión social es reforzada en el espejo del santo.

Si bien los nahuas son fundamentalmente campesinos con énfasis en el cultivo del maíz y muchas de sus concepciones están relacionadas a la actividad agrícola de este cereal, el maíz dejó de ser el centro de la economía de Tzinacapan desde hace mucho tiempo –por lo menos desde la década de los cuarenta del siglo pasado, si no antes– y el sistema agrícola actual está centrado en el café, aunque se mantenga una cierta biodiversidad que incluye otros cultivos como el frijol, la pimienta, el chile, los árboles frutales de naranja, plátano, mamey, zapote, etc. (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 127-128). El maíz es todavía cultivado para el autoconsumo, ya que culturalmente es casi obligatorio en la dieta de toda familia,⁴⁹ aunque, de acuerdo con las quejas que escuché, es arriesgado producirlo y muchas personas prefieren comprarlo en vez de sembrarlo.⁵⁰

En 2016, un campesino de Tzinacapan me explicó que un kilo de maíz le costaba cinco pesos en la tienda; por otro lado, si él decidiera sembrarlo, el costo final del grano sería de por lo menos tres pesos el kilo, si todo saliera bien. El problema es que el maíz exige una atención mucho más minuciosa que el café y el riesgo de que se pierda la cosecha en función de las varias contingencias a que está expuesta la siembra –desde los factores meteorológicos hasta los animales que atacan la plantación– es bastante alta. Asimismo, es necesario gastar un porcentaje considerable de recursos para sembrar, mantener el plantío y cosechar las mazorcas. Desde que los sistemas de reciprocidad institucionalizada (como la llamada “mano vuelta”)⁵¹ dejaron de ser el eje de la producción agrícola, ya no es posible contar exclusivamente con la ayuda mutua entre familias a la hora de preparar la tierra y

⁴⁹ Las tortillas están siempre presentes en la alimentación maseual ya que son consideradas la fuente central de la energía vital. El maíz es el punto de referencia para la creación de una serie de metáforas explicativas, por ejemplo, el ciclo de vida de la mazorca es comparado al ciclo de vida del ser humano. Al respecto véase Chamoux (2011).

⁵⁰ Hace mucho que las comunidades nahuas de la región de Cuetzalan dejaron de ser autosuficientes en maíz. Aunque no tenemos datos para el siglo XXI, sabemos que, en 1985, no más de 10% de los sanmiguelenses tenían maíz propio para el autoconsumo anual (Mathieu, en Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 127).

⁵¹ La práctica de la “mano-vuelta” o “ayuda por ayuda” (Aramoni Burguete, 1990: 86) está basada en relaciones de reciprocidad entre miembros de la comunidad que intercambian días de trabajo. Los grupos se conforman para construir una casa, ayudarse en las tareas agrícolas o cualquier otro interés común. Los que reciben la ayuda quedan comprometidos a devolver el trabajo cuando se les necesite. Véase Velázquez Galindo (2014), quien analiza algunas formas de intercambio de servicios entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

realizar las demás exigencias que el proceso productivo requiere. Por lo tanto, es necesario contratar mano de obra para la siembra, la “dobra”⁵² y la *pixca* (cosecha), lo que encarece considerablemente el grano. Igualmente, hay que adquirir abono para enriquecer el suelo ya que la tierra se encuentra agotada en nutrientes. También es importante, según me explicaron, poner veneno para que los animales (tejón, tusa, mapachín, etc.) no ataquen las plantas. Pese a todos los gastos y cuidados, aún es posible que la producción sea poca, de baja calidad o se pierda, de modo que, en la opinión de muchos, vale más la pena pagar los cinco pesos por el kilo del maíz que arriesgarse. Por otro lado, el café no requiere de muchos cuidados para mantener la planta, con excepción de la cosecha, de septiembre a marzo, cuando se necesita de mano de obra para cortar los granos, ocasión en que muchas personas son contratadas para ese trabajo.

Si bien la vida de muchas familias se rige por las actividades agrícolas y sus miembros obtienen el sustento de este trabajo, mínimamente complementado por la caza y la pesca, los jóvenes nahuas ya no quieren dedicarse a las mismas actividades de subsistencia que sus padres. Algunas de las familias con las cuales conviví eran dueñas de parcelas –un privilegio teniendo en cuenta que muchas están obligadas a rentar el terreno donde siembran–, pero aun siendo propietarias, los jóvenes varones no querían dedicarse a la agricultura por la dificultad de la tarea, pese a la insistencia de sus padres para hacerlo. En vez del trabajo en el campo, preferían dejar a sus esposas e hijos en San Miguel Tzinacapan e ir a trabajar en Puebla u otras ciudades para mantenerlos. De hecho, ya hace mucho tiempo que una parte considerable de la población sustituyó la agricultura de forma casi permanente o por temporadas por otras actividades como, por ejemplo, la prestación de servicios en otras localidades de la región, especialmente en la capital del estado de Puebla, aunque también han migrado a la capital mexicana y a Estados Unidos (Rivermar Pérez, 2012).

Por otro lado, muchos jóvenes de Tzinacapan y demás juntas auxiliares se ven atraídos a trabajar en el campo del turismo, ya que en 2002 Cuetzalan fue declarada “pueblo mágico” como parte de un proyecto gubernamental para impulsar el turismo en

⁵² La “dobra” consiste en doblar las plantas de maíz para evitar que se pudran las mazorcas por el acúmulo del agua de las lluvias.

México. Sin embargo, esta actividad empieza a ser relativamente arriesgada debido al aumento de la violencia organizada en la región,⁵³ causa de crímenes que resuenan en todo el país y dañan la imagen del “paraíso indígena” que se ha querido vender basada en la belleza natural de la Sierra, con sus grutas y cascadas rodeadas de bosque.⁵⁴ El problema amenaza seriamente a la población local, la cual también ha sido víctima de asaltos y asesinatos y, por ello, ya empezó a organizarse contra la inseguridad y la política de impunidad recurrente en los crímenes que azotan todo el país.⁵⁵

Además de todos esos problemas, la Sierra Norte también se enfrenta a corporaciones transnacionales, apoyadas por instituciones gubernamentales, que pretenden apropiarse del territorio de las comunidades campesinas para explorar los recursos naturales (Diego Quintana, 2017). Los llamados “megaproyectos” buscan poner en acción las concesiones obtenidas para la explotación de minas, gaseoductos, pozos de petróleo y presas hidroeléctricas.⁵⁶ Gracias a la movilización social de los pueblos serranos,⁵⁷ esas iniciativas no han tenido el éxito esperado, aunque no se descarta que sucedan otros intentos de llevarlas a cabo en el futuro.

⁵³ En octubre de 2018, un grupo de 70 turistas fue asaltado en Cuetzalan y en el año anterior más de 500 delitos fueron registrados, según el artículo del periódico *La Jornada* con fecha del 3 de octubre de 2018, <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/10/03/comando-asalta-a-70-turistas-en-puebla-2970.html>, visitado en junio de 2019.

⁵⁴ Los altos niveles de delincuencia organizada en México, generalmente asociada con el narcotráfico, también afectan los territorios de las comunidades indígenas y han puesto en riesgo la investigación etnográfica. Los estudiantes que realizan trabajo de campo en esas zonas, especialmente las mujeres, son sin duda alguna vulnerables a la violencia, ya que se trasladan a sus localidades de estudio por periodos prolongados y, en muchos casos, sin el apoyo y la orientación adecuada de la institución académica de la cual provienen. Por ello, es imprescindible que los departamentos de antropología empiecen a debatir medios para afrontar la situación (por ejemplo, elaborar planes de contingencia, aportar información pertinente para los que ingresan a zonas de riesgo, listar medidas de seguridad a seguir, etc.), además de mantener contacto con el alumno durante su estancia de campo y hacerlo saber que cuenta con el apoyo de la universidad para lidiar con traumas físicos y psicológicos. De otra forma, la etnografía en la Sierra Norte de Puebla se verá altamente afectada, así como ya sucede en otras localidades del país.

⁵⁵ “Delincuencia organizada opera en Cuetzalan, denuncian en manifestación contra la inseguridad”: <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/delincuencia-organizada/>, publicado el 22 de enero de 2018, visitado en junio de 2019.

⁵⁶ Sobre los megaproyectos, véase Diego Quintana (2017), Romero Bartolo (2017) y Manríquez Bucio (2019). Véase también el documental *Sierra Norte por la vida* (Ramírez Cuevas, 2014).

⁵⁷ “Pueblos organizados de Chiapas y Puebla frenan, Ley en mano, 4 minas; nunca los consultaron”: <https://www.sinembargo.mx/01-10-2018/3478868>, publicado el 1 de octubre de 2018, visitado en septiembre de 2019.

A partir de esta breve introducción a la Sierra Norte de Puebla, el municipio de Cuetzalan y el poblado de San Miguel Tzinacapan, el lector se ha dado cuenta de los complejos procesos histórico-sociales que se enfrentan los nahuas y los demás pueblos que comparten el territorio serrano. En este ambiente lluvioso y resbaloso, donde la agricultura es practicada con la coa, el azadón y el machete como herramientas básicas, casi sin la ayuda de maquinarias pesadas (Alfaro Martínez y Masferrer Kan, 2003), el esfuerzo humano se apoya en la estructura simbólico-ritual de una cosmovisión conformada y transformada a lo largo de siglos, en estrecha relación con su entorno. En este escenario de permanentes luchas y festividades, el trabajo de los curanderos, sustentado en la visión del mundo colectiva, es actualizado a cada día.

3.2 La experiencia etnográfica

En este apartado expongo algunas de las circunstancias durante mi estancia en el municipio de Cuetzalan. Considero importante detallar las condiciones vividas durante la experiencia etnográfica ya que esas situaciones, en su conjunto, forman parte del contexto de producción del conocimiento generado en este estudio. Empiezo tratando uno de los mayores problemas metodológicos enfrentados por todo antropólogo durante el trabajo de campo, el cual no debería ser evadido en el momento de la escritura, sino analizado y explicitado: la elección de los interlocutores cercanos (véase Lok, 1991: 13). Por ello, justifico el hecho de haber decidido trabajar de forma más cercana con tres curanderos de San Miguel Tzinacapan después de haber conocido y entrevistado a varios terapeutas en el municipio de Cuetzalan. Básicamente, los factores que me motivaron a elegirlos fue constatar que poseían más conocimientos que el promedio sobre el sistema terapéutico nahua, además de mayor tiempo de experiencia en la práctica curanderil.

También detallo por qué no incluí como interlocutor cercano a un curandero local que se formó en Catemaco, Veracruz, a pesar de que su éxito contrastaba con la poca afluencia de clientes que poseían los demás terapeutas del municipio. Según mis observaciones, además de simplificar algunos procedimientos terapéuticos, como evadir el “rezo” que los curanderos acostumbran realizar para sus pacientes, ese sujeto “exitoso” recorría a otros marcos de referencia cultural y otras parafernalias de curación más allá de

las convencionales utilizadas por sus “colegas”, de modo que su estilo de trabajo por ahora conforma una excepción en el escenario curanderil de los nahuas. Sin embargo, si sus técnicas y procedimientos persisten con el paso del tiempo, en vez de que reflejen una moda pasajera pensada para captar clientes,⁵⁸ y empiecen a ser adoptados por otros terapeutas, entonces tendríamos que repensar el caso en términos de innovaciones culturales del sistema terapéutico local.

Además de los curanderos, también dialogué con sus pacientes y muchas otras personas que me ayudaron a entender los temas relacionados no solamente con el curanderismo, sino con la cultura nahua en general. Si bien he sido bien recibida por mis interlocutores cercanos, las familias que me hospedaron y otras personas del municipio, también se dieron situaciones, descritas en este apartado, que reflejan la extrema desconfianza que sienten los nahuas –especialmente los san migueleños– con relación a los que no pertenecen a sus comunidades.⁵⁹ Con relación a los antropólogos, esta desconfianza es revelada principalmente en la preocupación demostrada por los maseuales al respeto del destino final de la información etnográfica recopilada sobre ellos, además de la insatisfacción que sienten en cuanto a la no repartición de los beneficios alcanzados con las investigaciones, los cuales raramente llegan a los grupos estudiados. Estos temas, motivos de reflexión y debate en varias ocasiones durante el trabajo de campo, no son exclusivos de mi experiencia etnográfica,⁶⁰ aunque la mayoría de los antropólogos los invisibilizan a la hora de la escritura ya que esos “momentos incómodos” ponen al descubierto la relación

⁵⁸ Finalmente, hay que considerar que “cada comunidad está sujeta a periodos de moda: prácticas aparecen y desaparecen continuamente, modificadas o no, de acuerdo con las necesidades y caprichos del momento” (Lok, 1991: 18, traducción propia).

⁵⁹ Esta desconfianza permanente tiene raíces históricas muy complejas para ser superficialmente analizadas y merecen un estudio a parte. Según Sánchez Díaz y Almeida Costa (2005: 225), “la explotación y la discriminación durante siglos no sólo ha deteriorado la base material y simbólica del pueblo [Tzinacapan], sino que han dejado una huella indeleble de desconfianza, de doblez y de ambigüedad en la relación con los de fuera”. Por otro lado, la etnología realizada en la Sierra Norte de Puebla también ha aportado su cuota de contribución a esa desconfianza puesto que no ha generado políticas de acercamiento entre las comunidades nahuas y la universidades, en los términos que serán debatidos más adelante.

⁶⁰ Tanto Beaucage y Taller (2012) como Sánchez Díaz y Almeida Costa (2005) reflexionan sobre las dificultades que enfrentaron para generar confianza con los nahuas, un proceso siempre delicado y lleno de negociaciones que debe ser tema de debate más frecuente en la antropología mexicanista, la cual no se ha destacado por reflexionar sobre los aspectos éticos de la construcción del saber etnográfico y tampoco por proponer formas de devolución del conocimiento académico generado en los estudios antropológicos a las poblaciones estudiadas.

compleja entre “estudiosos” y “estudiados”, normalmente no cuestionada en las publicaciones antropológicas. Como respuesta a estas situaciones vividas en campo, reflexiono sobre la necesidad de generar formas más igualitarias de producción del saber científico y, a la vez, cuestiono la asimetría entre los sistemas de conocimiento indígenas y los científicos en el medio académico.

El trabajo etnográfico, una negociación constante durante la convivencia entre el investigador y la colectividad estudiada, no puede ser visto como una actividad inocente, como si el acercamiento a las personas y la integración a la comunidad se diera de forma siempre suave y ausente de conflictos, de modo que, al final, todos –estudiosos y estudiados– supuestamente se vuelven “amigos” que contribuyen a un propósito “común”, el de generar el conocimiento científico que raramente se comparte con las poblaciones estudiadas. Es necesario repensar esta división “neocolonial” del trabajo antropológico entre los “productores del saber” (los antropólogos y otros investigadores) y los “subsidiarios de los datos” (los aún llamados “informantes”).⁶¹ Con este propósito en mente, este apartado da voz a las quejas de los nahuas, revela la falta de confianza que poseen con relación a la contribución del trabajo antropológico a los intereses indígenas y aporta algunas sugerencias de cómo equilibrar la relación entre antropólogos y nahuas para así reparar la confianza de esos últimos en los primeros y, a la vez, impulsar otras formas de producción del conocimiento que tomen en cuenta el paradigma cultural y la epistemología indígenas.

3.2.1 La elección de los interlocutores cercanos

Como es sabido, la etnografía exige establecer confianza con los interlocutores locales, quienes muchas veces son renuentes a compartir sus conocimientos y experiencias con

⁶¹ Estoy de acuerdo con Montemayor (2000: 95) cuando denuncia la presencia de un sentimiento de superioridad hacia los colaboradores y oficinantes indígenas, quienes aparecen sólo como “informantes” en muchas investigaciones antropológicas. Desafortunadamente, el apelativo “informantes” todavía es usado por algunos estudiosos de los pueblos mesoamericanos para referirse a las personas que compartieron con ellos los conocimientos que sirvieron de base para sus trabajos. El término “informante” objetifica a los sujetos y los sitúa en una posición inferior con relación al investigador, el sujeto supuesto saber, quien, según queda implícito en esa nomenclatura peyorativa, simplemente “extrae” los “datos” etnográficos de los “informantes”, como si la antropología se tratara esencialmente de una actividad de extractivismo cognitivo en vez de una práctica de intersubjetividad llevada a cabo con nuestros interlocutores a través del diálogo y la convivencia.

desconocidos. Aunque entablamos muchas relaciones durante la estancia en el campo y tratamos de escuchar la opinión del mayor número de personas, no es fácil desarrollar una relación cercana con muchas de ellas a la vez, por lo que nos vemos obligados a elegir quiénes serán nuestros interlocutores cercanos. En este apartado explico los motivos que me llevaron a elegir tres de los trece curanderos con quienes dialogué, además de que llamo la atención para el hecho de que, al haber elegido unos curanderos en detrimento de otros curanderos, mis hallazgos están condicionados por esta elección, así como sucede en todos los trabajos etnográficos. Lo anterior significa que la cosmovisión revelada a lo largo de este trabajo es una de las posibles visiones del mundo articuladas por los nahuas, quienes articulan más de una cosmovisión. En diferentes momentos de esta investigación llamo la atención para los cambios en el sistema terapéutico nahua y el olvido de algunas de sus prácticas. Elegí conscientemente trabajar con curanderos que llevan a cabo ciertos procedimientos terapéuticos como el sueño, el rezo, las luchas oníricas, etc., pero debo advertir que muchos no lo hacen. En este apartado presento a dos curanderos que no llevan a cabo esas prácticas para ilustrar este aspecto.

Por otro lado, revelo en este trabajo el estilo curanderil que es coherente con las formas de organización social colectivas, además de que me apoyo tanto en la mitología nahua como en las prácticas sociales para encontrar la lógica de los procedimientos terapéuticos llevados a cabo por mis interlocutores. De esta forma, las concepciones, prácticas, saberes, etc., de los curanderos elegidos para este estudio están en conexión con un ámbito cultural mayor, el cual no es inventado por unos cuantos individuos, sino producto de toda la sociedad. Finalmente, los estudios sobre un grupo humano nunca abarcarán todas sus posibilidades, pero el hecho de que los descubrimientos en el campo de la mitología se confirmen en el estudio de la noción de persona y además se articulan en la práctica curanderil demuestra que lo que se presenta en este trabajo no son prácticas aisladas, sino colectivas. Con esto es vista procedo a la elección de los interlocutores.

El trabajo de campo etnográfico para conformar esta investigación se llevó a cabo en el municipio de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte del estado de Puebla, por un periodo aproximado de cinco meses, entre septiembre de 2015 y marzo de 2016. Primeramente, me instalé en la cabecera municipal, Cuetzalan, con el propósito de

relacionarme con los curanderos de esta localidad, además de aquellos residentes en las juntas auxiliares más cercanas: San Andrés Tzicuilan y San Miguel Tzinacapan. Durante los dos primeros meses iba casi diariamente a uno de esos dos poblados –localizados en direcciones opuestas–, de modo que era conveniente estar en Cuetzalan para facilitar la movilidad hacia esos dos sitios. Durante este periodo, también visité curanderos en las localidades de Ayotzinapan, Yohualichan, Xaltipan, etc., ya que mi primer objetivo era conformar una idea panorámica del curanderismo en el municipio para luego enfocarme en un solo poblado, el cual vino a ser San Miguel Tzinacapan, por los motivos presentados a continuación.

En total, entrevisté a trece terapeutas del municipio de Cuetzalan (de los cuales sólo tres eran mujeres), aunque no hice de todos ellos mis interlocutores cercanos. Cuando percibí que la información proveniente de las entrevistas y de la convivencia con los curanderos nahuas se había vuelto algo repetitiva, me instalé definitivamente en Tzinacapan, donde me quedé durante los últimos tres meses del trabajo de campo, hospedada por familias locales, con el fin de pasar más tiempo con tres individuos oriundos de esa localidad (todos hombres mayores de 70 años), quienes me parecieron los más preeminentes en la labor curanderil por básicamente tres razones. La primera de ellas tuvo que ver con el hecho de que los tres trabajaban como curanderos con regularidad, a diferencia de otros individuos que sólo se dedicaban a tratar pacientes ocasionalmente o en situaciones especiales, cuando un pariente se enfermaba, por ejemplo. En segundo lugar, esos señores tenían mucha experiencia, ya que llevaban décadas ejerciendo la labor curanderil. Otro punto importante fue que, además de realizar la actividad terapéutica, ellos reflexionaban sobre el sentido de sus prácticas, lo que quedaba reflejado en la forma como justificaban sus decisiones y me las explicaban.

Pese a sus profundos conocimientos y largo tiempo de experiencia, esos tres curanderos no eran los más populares en el poblado y solamente tenían uno o dos pacientes al día. Contrastaban particularmente con un individuo, de unos cuarenta y pocos años, a quien llamaré F.C., el cual poseía una afluencia excepcional de clientes, a tal punto que había una larga fila de espera a las afueras de su casa a partir de las cinco horas de la mañana durante tres días de la semana, los únicos que dedicaba al curanderismo. El flujo

abundante de gente me causó la ilusión de que ese señor poseía un conocimiento excepcional del sistema terapéutico nahua, por lo que traté insistentemente de acercarme a él con la intención de que fuera uno de mis principales interlocutores.

El esfuerzo para reunirme con F.C. empezó con muchas llamadas por teléfono, en las cuales le comunicaba los propósitos de mi investigación y el deseo de entrevistarlo. A pesar de que él accedía al pedido y marcábamos una cita, todas las veces que estábamos por encontrarnos, F.C. no aparecía en el lugar acordado. Luego lo encontraba por causalidad en el poblado y me daba una excusa –poco convincente– de que había tenido algún imprevisto que le impidió comparecer. Desconfiada de que el señor estaba evitando que lo entrevistara, me acerqué a otras personas de la comunidad que lo conocían y les pedí que me recomendaran con él. Aún así no alcancé el resultado esperado. Luego de tantos intentos fallidos, no vi otra alternativa que presentarme como paciente y así ser recibida por el esquivo curandero. Después de muchas horas de espera en la fila, finalmente pasé al consultorio de F.C., quien no escondió la sorpresa al verme. Luego de esta cita, lograría entender qué generaba la gran afluencia de personas, además del porqué de la reticencia del popular curandero.

En la habitación donde recibía a sus pacientes había una cantidad extraordinaria de imágenes y estatuas del santoral católico acompañadas de decenas de veladoras prendidas. Al entrar a este recinto era inevitable no impresionarse y no sentir un estímulo para creer que se había ingresado a un lugar “sagrado”. Primeramente, el curandero me preguntó el motivo de mi visita y le dije que sentía cansancio constante y resfriado. Luego de hacerme una “limpia” con un huevo y unas ramas de sauco (procedimiento terapéutico común, llevado a cabo por todos los curanderos de la región), me aplicó pomada en la espalda y en seguida usó una de sus muchas latas de aerosol para atomizar un líquido sobre el unguento recién esparcido, el cual causó una gran sensación de frío, como si el químico aplicado se tratara de mentol. Esta segunda parte de la “limpia” era novedosa y se alejaba de las formas convencionales de realizar este procedimiento.

Terminada la consulta, F.C. intentó despedirme, pero empecé a hacerle las preguntas iniciales que comúnmente dirigía a todos los terapeutas que entrevistaba: ¿cómo te volviste curandero?; ¿cómo curas a tus pacientes?, ¿qué enfermedades tratas?, etc. Noté

rápidamente que sus respuestas eran bastante simplificadas, a la vez que demostraba una falta de conocimiento generalizado con relación a los conceptos normalmente articulados por sus “colegas”. Por ejemplo, cuando le pregunté sobre el *ekauil*, me dijo: “es cuando te asombra el difunto”. La respuesta obviamente se alejaba de la noción de “sombra”⁶² expresada por otros curanderos. Otras preguntas obtuvieron respuestas similares, en el sentido de que demostraban falta de conocimiento. Insistí en conocer su trayectoria de vida y descubrir qué le había llevado a volverse curandero. Sin salida, F.C. me contó que había aprendido a curar en Catemaco, municipio del estado vecino de Veracruz famoso por la abundancia de “brujos” y curanderos que produce, algunos de los cuales se destacan por llevar a cabo unos rituales pomposos, con influencias del satanismo, del *new age*, de la medicina tradicional indígena y otros referentes culturales. La fama de los curanderos de Catemaco es tan extensa que hay noticias de políticos y personalidades públicas que buscan la ayuda de esos ritualistas.

Después del primer encuentro, volví a consultarme una segunda vez con el curandero formado en Catemaco. La segunda visita confirmó la primera impresión de que el señor articulaba poco los conceptos y prácticas del sistema terapéutico nahua. Por otro lado, quedaba claro que no era una persona introspectiva, inquisitiva o minuciosa, cualidades que comúnmente había encontrado en quienes se dedican al curanderismo. Al contrario, era un hombre ocupado con muchos compromisos, acudía a fiestas en toda la región, siempre andaba apresurado, viajaba a varias localidades, en fin, era muy popular y obviamente no pasaba la noche rezando por sus pacientes, como se supone que deberían hacer los curanderos. Sin embargo, su éxito era evidente. Si por un lado todos los demás curanderos tenían poca afluencia de personas, hasta el punto de no lograren subsistir solamente con los ingresos de la actividad curanderil, por otro lado, ese sujeto –el cual, así como los demás, pedía solamente una contribución financiera voluntaria a sus clientes– no parecía tener problemas económicos teniendo en cuenta los cargos religiosos que asumía.

Las largas horas de espera en la fila me permitieron platicar con muchos de sus pacientes y formular una hipótesis explicativa para el éxito de un curandero que no articulaba el conocimiento convencional que se espera de un especialista en ese campo del

⁶² El *ekauil*, como veremos en otro apartado, es la “sombra”, el aspecto vital del ser humano.

saber. Un primer motivo para su suceso era ocupar un cargo civil comunitario que le daba un alto estatus social. La gran afluencia de pacientes parecía explicarse por el hecho de que las personas estaban interesadas en entablar una relación con alguien con poder y prestigio. Incluso noté que la “contribución” que le daban era mayor que la otorgada a otros terapeutas, ya que, por la posición social de F.C., no era bien visto darle poco dinero. Una segunda razón para el éxito del curandero formado en Catemaco se relacionaba con el “performance” del ritual de curación, el cual era bastante llamativo y así ejercía un fuerte poder de atracción en los pacientes. Mientras que todos los demás curanderos usaban poquísimos utensilios para ejecutar sus ritos, este individuo causaba impresión tanto por la abundancia de estatuas de santos y veladoras prendidas en su consultorio, así como por la variedad de efectos o sensaciones –físicas y psicológicas– que provocaba en los consultantes con sus *sprays* y otros objetos que componían su parafernalia. En este escenario extraordinario, densamente decorado, la capacidad de cualquier curandero de hacer creer a los demás que él posee un don especial quedaba potencializada y así se activaba con mayor facilidad el poder de sugestión en sus pacientes, quienes, al retirarse de ese recinto “sagrado”, completamente ajeno a los moldes cotidianos, estaban propensos a sentir una “transformación” y, consecuentemente, convencerse más fácilmente de que habían tenido una mejora en la salud físico-anímica.

Desde el primer encuentro me quedó claro que todo lo que hacía F.C. salía de los cánones de otras consultas que había presenciado de los terapeutas del municipio de Cuetzalan y me encontraba ante un caso “singular”, que se apoyaba en la escenificación ritual y el uso de objetos no convencionales para atraer pacientes mientras insertaba nuevas técnicas de curación que había aprendido en otras localidades. Además, F.C. no se había vuelto curandero a través del contacto con las divinidades en el sueño, sino que se formó con maestros de Catemaco. Por estas diferencias, al parecer F.C. previó que yo compararía su forma de practicar el curanderismo con la de sus “colegas” y por ello evadía ser entrevistado. Teniendo en cuenta que esta investigación no es sobre el fenómeno del curanderismo en sí, sino sobre la cosmovisión nahua implícita en el sistema terapéutico llevado a cabo por la mayoría de los curanderos de la región de Cuetzalan, no cobraba sentido incluir en el grupo de mis interlocutores cercanos a un terapeuta que no articulaba

exactamente ese sistema de conocimiento puesto que no sabía soñar, no rezaba para sus pacientes, no luchaba contra las enfermedades en los sueños y así no repetía una serie de procedimientos terapéuticos convencionales que serán estudiados en el capítulo sobre el curanderismo nahua. Si bien las innovaciones de F.C. atraían a muchos clientes, por otro lado, había personas que no se consultaban con ese señor porque creían que él no respetaba el “protocolo”, especialmente en lo que dice respecto a pasar la noche rezando por sus pacientes, como se supone que deberían hacer todos los curanderos.

Tampoco incluí en mis interlocutores cercanos a una curandera de Cuetzalan, quien, además de realizar ciertos ritos convencionales como la “limpia”, también se dedicaba a aplicar otras técnicas terapéuticas que iban desde el *reike* hasta la aromaterapia, especialmente en las consultas que regularmente daba en un “*ashram* en la Ciudad de México”, según sus propias palabras, luego de citar a sus clientes a través de su página de *Facebook*, donde se promueve como “curandera nahua poblana”. Así como F.C., ella no se guiaba por el sistema terapéutico nahua coherente con las prácticas sociales colectivas, sino que se apoyaba en otros modelos de curación para ejercer su trabajo y los mezclaba de forma indiferenciada. En este caso, la curandera era más popular en la capital del país que en el municipio donde vivía.

Si bien no podemos considerar a esos dos terapeutas como la medida para caracterizar el curanderismo en Cuetzalan, es importante mencionar ambos casos porque tal vez anuncian ciertos cambios en las prácticas terapéuticas nahuas que tendrán que ser tomados en cuenta en el futuro, caso logren persistir y diseminarse. Como veremos en otro momento, muchos curanderos se quejan de que no pueden mantenerse con lo que reciben de sus pacientes y esto pone en riesgo la continuidad del trabajo que realizan y los conocimientos que poseen. Según un terapeuta de Tzinacapan “la gente dejó de creer en el poder de los curanderos y van con el médico”, mientras que otro dice “si no les cobra caro [a los clientes], luego dicen que no sirve [la curación]”. Los cambios introducidos por los dos curanderos citados en los párrafos anteriores pueden anunciar que los terapeutas nahuas se sienten en la necesidad de innovar para atraer a más pacientes y así lograr sobrevivir económicamente con las ganancias de su trabajo. También reflejan cambios en la sociedad, la cual articula varios marcos de referencia cultural o cosmovisiones, lo que ilustra que no

es una comunidad homogénea donde todos comparten exactamente las mismas ideas sobre el mundo. Finalmente, las prácticas terapéuticas actuales sólo se mantendrán si son reinventadas y readaptadas a los nuevos contextos sociales, de modo que las que no responden a las necesidades del presente, incluyendo la de sobrevivir, tienden a modificarse radicalmente o hasta desaparecer.

3.2.2 Circunstancias del trabajo de campo

Si por un lado los trabajos etnográficos pretenden proteger a sus interlocutores al no revelar sus identidades, por otro lado, revelar sus nombres es una forma de dar crédito a aquellos que ayudaron a conformar el estudio. Decidir por una u otra opción es una tarea difícil en términos éticos y alberga riesgos en ambos casos. He tomado la difícil decisión de no revelar los nombres y tampoco las iniciales de los interlocutores nahuas con quienes dialogué para conformar esta investigación, pese a que me hubiera gustado reunir sus nombres a sus palabras. Esto no significa que no reconozca la importancia de sus contribuciones a este estudio, sino que, a partir del trabajo de campo en la región de Cuetzalan, más específicamente en San Miguel Tzinacapan, noté que los nahuas en general no son totalmente conscientes del destino final de la información etnográfica reunida sobre ellos y se quejan de la apropiación que los investigadores hacen de sus palabras, conocimientos, saberes, etc., generalmente sin devolver a las comunidades alguno de los beneficios producidos por las investigaciones. Con esto en vista, me pareció que al no dar a conocer la identidad de los curanderos y demás interlocutores evitaría que ellos sufrieran eventuales problemas que no fueron previstos en el momento en que algunos de ellos –y no todos– autorizaron la publicación de sus nombres sin saber exactamente el destino de la información etnográfica. Las circunstancias presentadas en este apartado tienen la finalidad de llamar la atención para la relación entre estudiosos y estudiados, además de reflexionar sobre la necesidad de generar formas de devolución del conocimiento a los pueblos estudiados, la cual fue uno de los temas recurrentes en el trabajo de campo. Muchas publicaciones contienen los nombres de las personas que contribuyeron con los datos etnográficos y, sin embargo, no tienen acceso a los artículos una vez que la información

ingresa al banco de datos pagado de las revistas científicas o simplemente circula en la internet, la cual no es consultada frecuentemente por ellas.⁶³

La falta de conocimiento de los nahuas sobre el destino y el propósito de la información etnográfica abre espacio para la creación de ciertas “hipótesis” que pretenden explicar el objetivo del quehacer antropológico. Un señor de San Miguel Tzinacapan contó, con un tono de desaprobación hacia los investigadores que normalmente circulan por la comunidad, que un antropólogo tomó fotos de un amigo suyo que bailaba en el grupo de los “quetzales” –famosa danza ritual de la región. Después de muchos años de este acontecimiento, su amigo viajó a los Estados Unidos, donde visitó una exposición fotográfica sobre Puebla, y vio una foto suya (no autorizada) en la cual aparecía vestido con el atuendo de los quetzales. La reacción del observador, al ver su propio retrato en ese lugar extranjero, no fue de orgullo o agrado, sino que sintió que su imagen había sido apropiada por el antropólogo, quien supuestamente se habría hecho famoso o enriquecido con la imagen sin haber compartido con el fotografiado las ganancias o los beneficios. Es bastante común escuchar este tipo de quejas en Tzinacapan y aunque los casos relatados sean o no verídicos, permiten entender qué imaginan los nahuas con relación al destino de la información etnográfica reunida sobre ellos, además de que revelan la insatisfacción que sienten al no ser incluidos en los beneficios logrados por los estudios antropológicos y de otros tipos.⁶⁴

⁶³ En una ocasión, en el año de 2012, organicé una reunión con el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (un grupo nahua dedicado a recolectar, analizar y publicar mitos, cuentos y música de la zona) y un investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM con el propósito de unir la institución de enseñanza y ese grupo de personas de la comunidad para la elaboración de proyectos comunes, ya que sabía que el Taller poseía un acervo de mitos, relatos y otros materiales grabados desde hace décadas, aunque no había tenido los recursos y el tiempo necesarios para transcribirlos, interpretarlos y publicarlos. El académico propuso a los miembros del Taller ayudarlos a organizar el material a cambio de publicarlos en revistas académicas que están en línea, de modo que “todos” podrían tener acceso a los relatos nahuas. El Taller declinó la propuesta puesto que sintió que, al diseminar el material recopilado por ellos en internet, perdería el control de la de la información, la cual ya no serviría principalmente a los propósitos indígenas sino mayormente a los académicos, los únicos en esta relación que tienen acceso a la internet todos los días y todas las horas. Este caso demuestra que las comunidades indígenas no se sienten necesariamente cómodas al darse a conocer mundialmente en la *web* a través de las publicaciones académicas, especialmente cuando sus voces pasan por el filtro de los antropólogos. Algunas quejas de los nahuas sobre este tema serán reproducidas más adelante.

⁶⁴ La insatisfacción de los nahuas con relación a no participar en los beneficios de las investigaciones científicas no es un caso excepcional en el escenario mundial de los pueblos indígenas. Muchos grupos, tradicionalmente estudiados por la antropología y las ciencias occidentales, se hacen cada vez más conscientes

En varias ocasiones fui confrontada por personas que desconfiaban del propósito de las preguntas que les hacía y no pocas pensaban que el enriquecimiento personal era la principal motivación para llevar a cabo la investigación etnográfica. Convencidos de esta idea, algunos individuos no estaban de acuerdo con compartir sus experiencias, mientras que otras personas pedían que les pagara por sus testimonios antes de entablar conmigo cualquier interacción. Pese a que siempre traté de compensar de forma material y de otras maneras (con trabajo y colaboración) a todas las personas que me ayudaron y compartieron conmigo sus conocimientos, no me pareció correcto establecer una relación de cuño primordialmente monetario para conseguir la información que necesitaba. Tratar el material etnográfico como mercancía desvirtúa el propósito mismo de la investigación antropológica, aunque esto no significa que los colaboradores de los antropólogos no merezcan algo en cambio por el tiempo y el saber compartidos, o que las comunidades indígenas no deban beneficiarse del conocimiento académico, muchas veces restringido a los “bancos de datos” de las universidades. Encontrar maneras de retribuir la cooperación de los grupos estudiados no es una tarea individual del estudiante que realiza su trabajo de campo, sino que debe ser parte de las prioridades de los departamentos de antropología y de las universidades.

Desde el punto de vista nahua, las investigaciones académicas están más comprometidas con sus propias inquietudes que con las necesidades de los grupos estudiados. Un estudio llevado a cabo por la Comisión *Takachiualis*⁶⁵ de Cuetzalan empieza marcando la diferencia entre la investigación “que sirve” y “la que no” y de esta forma nos permite conocer la opinión nahua sobre las investigaciones académicas.

de su contribución al saber académico y exigen algún tipo de retribución. Por ejemplo, en 1999, tres biólogos viajaron al Amazonas, guiados por el antropólogo canadiense Jeremy Narby, con el fin de obtener información para sus respectivas investigaciones. En un intercambio de preguntas y respuestas entre locales y científicos, el director aguaruna de la escuela donde el encuentro se llevó a cabo manifestó su opinión: “Aquí en el Amazonas, en numerosas ocasiones otros han venido a llevarse nuestro conocimiento, pero nunca hemos recibido ningún beneficio por ello. Ahora nosotros también queremos obtener algún provecho”. Finalmente, el director concluyó que antes de proseguir con cualquier investigación debería acordarse una retribución por el conocimiento indígena compartido (Narby, 2015: 288).

⁶⁵ Organización de indígenas y “mestizos” para la defensa de los derechos humanos (véase Comisión *Takachiualis*, A.C., 2002).

Normalmente se hace una investigación para contar con un mejor *curriculum*, para evaluar un trabajo, para publicar un libro, en fin, para intereses académicos o particulares; ahora se trata de **una investigación que sirva, que ayude**, es una investigación que se entrega al pueblo, **que sirva para responder a una necesidad actual**, para la recuperación de la cultura, pero también para colaborar a mejores alternativas de justicia en el mismo pueblo; la investigación se entregará al Consejo Consultivo de Ancianos del pueblo de San Miguel Tzinacapan y que se suma a las inquietudes de las actuales autoridades (Comisión *Takachiualis*, A.C., 2002: 125; negritas agregadas).

Si bien, desde el punto de vista nahua, muchos estudios antropológicos se centran en temas “abstractos” y no generan soluciones a los problemas “concretos” de las colectividades estudiadas, esto no significa que carezcan de total utilidad para ese pueblo. Para cambiar la percepción de que las investigaciones académicas no contribuyen a la causa indígena y que los resultados alcanzados sólo benefician al investigador, es necesario construir proyectos comunes entre los departamentos de antropología y las poblaciones estudiadas. Es deber de la universidad y sus investigadores generar políticas de acercamiento y de alianzas con las comunidades para así mejorar la relación y fortalecer la confianza, además de elaborar de forma conjunta con los nahuas y otros pueblos, según el caso, modos de devolución de la información recopilada en el trabajo etnográfico para que esta responsabilidad no sea una preocupación únicamente de los estudiantes, quienes de manera individual y solitaria se ven muy limitados en esta tarea.

Posterior al término de un estudio etnográfico, en vez de que se finalice la investigación con la obtención del grado, la universidad podría apoyar al estudiante a regresar al lugar de su trabajo de campo para compartir con sus interlocutores y con la comunidad las comprensiones alcanzadas. En esta ocasión se haría el esfuerzo de generar un debate sobre cómo el estudio producido podría ser útil, aunque no solucionara un problema comunal específico. Así, se daría el primer paso en la devolución de los conocimientos recopilados, de modo que el saber producido no se quedaría únicamente en la esfera académica. Hemos de tener en consideración que, para los nahuas, la simple entrega de la tesis a la comunidad al término de la investigación no es suficiente, tal como se observa en el testimonio a continuación.

Ya hemos visto forasteros que vienen aquí, **hacen preguntas, luego se van y escriben cosas. ¡Quién sabe si lo que escriben sea cierto!** A veces nos mandan un libro, o un artículo en un idioma que desconocemos con una dedicatoria: “¡A mis amigos!” **Ya no queremos ser informantes de antropólogos;** ¡queremos escribir los libros! (Isauro Chávez, miembro del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, en Beaucage y Taller, 2012: 47; negritas agregadas).

De acuerdo con Beaucage y Taller (2017), una de las formas de equilibrar la asimetría entre los que producen el “conocimiento” (los antropólogos) y los que aportan la “materia-prima” para que ese saber sea producido (los pueblos estudiados) es promover la etnografía compartida y la autoetnografía.⁶⁶ Si bien estas iniciativas son importantes, creo que no son suficientes para generar una base igualitaria entre el saber académico y el saber indígena. Para ello es necesario complementarlas con el Encuentro de Saberes,⁶⁷ concebido inicialmente por el antropólogo José Jorge de Carvalho (2018) y realizado por primera vez en 2010, en la Universidad de Brasilia. Desde entonces, el proyecto se lleva a cabo en la citada institución de enseñanza, además de que ha sido exportado a otras universidades brasileñas y de América Latina.

En términos generales, el Encuentro de Saberes pretende que las universidades reconozcan los llamados “saberes tradicionales” como referentes de conocimiento tan válidos como los académicos y que, a partir de esta base de igualdad, sea posible generar un verdadero diálogo interepistémico. Para ello, se invita a los “maestros del saber tradicional” (como por ejemplo los especialistas en las danzas rituales, los curanderos, los contadores de cuentos, etc.) a dar clases en las universidades, en la calidad de profesores visitantes, sobre los saberes que más dominan en disciplinas académicas regulares y a cambio de un sueldo,

⁶⁶ Según los autores: “La etnografía compartida es un proceso en el cual la producción de conocimiento sobre una cultura es el fruto de la relación dialéctica entre un(os) investigador(es) académico(s) y actores autóctonos, considerándose ambos corresponsables y coautores de los estudios. En cuanto a la autoetnografía o antropología propia, la realizan de forma autónoma investigadores/autores indígenas; mientras que los resultados de la antropología crítica y de la etnografía compartida toman generalmente la forma de la monografía escrita, la autoetnografía se está presentando ahora en una gran variedad de formas, incluyendo las audiovisuales” (Beaucage y Taller, 2017: 2).

⁶⁷ Sobre el Encuentro de Saberes, véase Carvalho (2018), Carvalho y Flórez (2014, 2018), Carvalho, Flórez y Martínez (2017).

aunque no posean títulos o grados universitarios y en algunos casos no sepan leer y escribir. De esta manera, los pueblos “tradicionales” no ocupan solamente el lugar de los subsidiarios de los datos etnográficos, mientras que los antropólogos comparten con ellos la posición del sujeto supuesto saber. Así, se genera una horizontalidad entre las dos epistemes, la indígena y la académica, además de un reconocimiento real de los sistemas de conocimiento que han servido como referencias a partir de las cuales los antropólogos han producido el saber científico. Por lo tanto, en estas condiciones, las visiones del mundo indígenas dejan de ser simples objetos de estudio y se tornan las propias fuentes del saber (Carvalho, 2018; Carvalho y Flórez, 2014 y 2018; Carvalho, Flórez y Martínez, 2017). De realizarse este proyecto en México, los nahuas entenderían mejor el destino final de la información recopilada por los antropólogos, además de que ocuparían la posición de los investigadores y maestros. En consecuencia, la relación academia-comunidad sería más simétrica y la confianza entre ambas fortalecida.

Si bien es importante, necesario y admirable entablar coautorías con nuestros interlocutores en los términos que proponen Beaucage y Taller (2012, 2013, 2018, etc.), el hecho de compartir los créditos y la producción del conocimiento no necesariamente situará la voz indígena en el primer plano. Si las investigaciones son llevadas a cabo en coparcerías entre indígenas y antropólogos, pero el paradigma que guía los estudios resultantes es determinado solamente desde los parámetros de la ciencia occidental, la voz que se hace escuchar, al fin de cuentas, es la antropológica, con sus estilos, reglas e interpretaciones características. Así, los coautores indígenas aportan los datos, pero las claves epistémicas que conforman el tono general de la investigación provienen de un único sistema de conocimiento, el académico. La relación asimétrica entre antropólogos e indígenas no va a cambiar si éstos empiezan a hacer autoetnografía y dejan de ser “objetos de estudio” para convertirse en los investigadores en los mismos términos que los académicos occidentales.⁶⁸ Este tipo de modificación equivale más a un proceso de absorción que una ruptura con la división “neocolonial” del trabajo antropológico entre estudiosos y estudiados. Una mayor igualdad entre los sistemas de conocimientos indígena/tradicional y académico/científico será alcanzada a medida que los maestros del saber tradicional reciban el mismo estatus que

⁶⁸ Al respecto véase Lima Barreto y Mendes dos Santos (2009 y 2017).

un académico en las universidades y, a la vez, se proliferen las investigaciones diseñadas a partir de un marco epistemológico basado en los paradigmas o las cosmovisiones indígenas, de modo que integre sus claves exegéticas, sus valores y sus sistemas conceptuales y así puedan servir completamente a sus intereses.⁶⁹

Por último, hace falta decir que, a pesar de que estoy de acuerdo con la propuesta de incluir los objetivos de la agenda política indígena en los trabajos antropológicos, a la vez estoy en contra de que los temas de estudio de la antropología sean únicamente determinados por las necesidades indígenas. El equilibrio entre los intereses indígenas y los académicos debe ser una constante y la búsqueda de alianzas con las comunidades una prioridad. De esta forma, los nahuas ya no se sentirán blancos de un extractivismo cognitivo por parte de los investigadores y será posible intentar modificar la percepción desconfiada que manifiestan con relación a la antropología y la Academia en general.

En resumen, las situaciones enfrentadas durante el trabajo de campo son una oportunidad para destapar los problemas que la antropología puede estar evitando encarar. En este caso, la incomodidad de los nahuas con relación a la información recopilada sobre ellos revela, entre otras cosas, la necesidad de un diálogo honesto entre universidad y pueblos estudiados con la finalidad de encontrar formas satisfactorias de devolución del conocimiento etnográfico y científico en general. Por otro lado, es imprescindible dejar de ver los saberes indígenas solamente como objetos de estudio e integrarlos al saber académico en la calidad de pares de las ciencias sociales a través del Encuentro de Saberes (Carvalho y Flórez, 2014). Finalmente, cuestionar el monopolio académico de la producción de conocimiento promoverá también la renovación de la antropología, muchas veces encerrada en su solipsismo intelectual.

4. Capitulado

Esta tesis está conformada por tres capítulos. En el primero, sobre la cosmología nahua, estudiaremos los mitos cosmogónicos que dieron origen al mundo presente y a la humanidad. Según los nahuas, sólo existe humanidad dentro de la sociedad, puesto que el

⁶⁹ Véase Hart (2007, 2010), quien propone y desarrolla un proyecto de investigación cuya base epistémica está fundamentada en la visión del mundo del pueblo cree de Canadá. Véase también Wilson (2001, 2008), Smith (1999) y Kuokkanen (2007) sobre propuestas similares.

que no participa en las relaciones sociales que la conforman deja de ser relacionamente humano. Así, al narrar la historia de la conformación del cosmos y de la humanidad, los mitos también hablan del surgimiento de la sociedad nahua a partir de la instauración de reglas específicas de convivencia entre los seres. Luego de entender cómo los seres llegaron a ocupar la posición que ocupan actualmente en el cosmos determinada por el tipo de conducta adoptada, la cual a su vez define relacionamente la identidad, estudiaremos, en la segunda parte del capítulo, la estructura y el funcionamiento del universo, poblado por distintos tipos de seres que entablan distintos tipos de relaciones con los seres humanos.

Para entender la lógica de esas relaciones será necesario entender los parámetros de las relaciones sociales en la comunidad nahua. Así, nos daremos cuenta de que los modelos de circulación de bienes entre las divinidades y los seres humanos se calcan en los modelos sociales de circulación de dones entre los nahuas, de modo que lo “religioso” toma como modelo lo sociológico. Las relaciones con las divinidades celestes no son iguales a las establecidas con los seres del inframundo, así como la relación al interior del núcleo doméstico sigue una lógica distinta a la que se entabla en el compadrazgo o en la alianza matrimonial. Tanto el sistema de parentesco sanguíneo y ritual, así como las formas de socialidad entre las personas, son usados como modelos para tratar a los demás seres que comparten el tiempo y el espacio con los nahuas, de tal forma que los castigos a las infracciones por no respetar los deberes para con las divinidades son coherentes con las consecuencias de no cumplir las responsabilidades en la familia y la comunidad. Sin embargo, no hay que pensar que toda la naturaleza (o el cosmos) es social, ya que existen gradaciones. Algunos seres son tan rebeldes y salvajes que es difícil entablar cualquier relación con ellos, de modo que viven al margen de la sociedad, así como hay personas que no participan de la vida comunitaria. Tampoco hay que pensar que todos los seres del cosmos viven de forma semejante a los seres humanos ya que una parte considerable de ellos vive en la más absoluta amoralidad de modo que sus formas de organización (si es que podemos llamarlas así) no se parecen a las formas de organización social maseual.

En el segundo capítulo adentraremos en la noción nahua de la persona humana. Según lo que ya habían notado otros autores, para los nahuas la propia concepción de lo humano implica un diálogo con la sociedad y el ambiente natural (Martínez González y

Barona, 2015: 14). El ser humano nace esencialmente humano, con un temperamento descrito en clave animal (el bien conocido animal-compañero), pero no es relacionamente humano hasta que no se integre a la red de relaciones sociales que conforman la sociedad y el cosmos. Este proceso dura aproximadamente siete años y pasa necesariamente por la acción ritual, de modo que el recién nacido integra gradualmente los rasgos del carácter – transmitidos por el padrino de bautizo a través del nombre propio que es donado al ahijado– y aprende el rol que debe asumir como miembro de la sociedad. De forma concomitante, su cuerpo social es construido, sin el cual no podría ser considerado humano de hecho. Una vez conformado, el cuerpo social debe ser permanentemente generado y esta manutención depende de la participación en la red de intercambio cósmico. Por lo tanto, la persona humana, según los nahuas, está conformada fundamentalmente de relaciones sociales, las cuales están sustancializadas puesto que producen la “materia-prima” que conforma los cuerpos. Al participar en la red social, la persona aumenta su cantidad personal de fuerza vital (*chikaualis*), la cual es indispensable para mantener la salud. Por lo tanto, la salud está directamente relacionada con la integración al grupo.

Es interesante notar que la conformación de la persona repite de cierta manera el proceso de conformación del cosmos, de modo que, así como los seres primigenios del tiempo mítico tuvieron que adoptar una serie de nuevas conductas para transformarse en humanos, el recién nacido debe integrar las pautas de comportamiento del grupo para ser reconocido como humano. De esta forma, muchas concepciones reveladas en el primer capítulo a través del análisis de los mitos cosmogónicos se repiten por otros medios en el estudio de la noción de persona, por lo que paulatinamente se va revelando una coherencia entre la persona, la sociedad y el cosmos. En la última parte del segundo capítulo estudiaremos la progresiva disgregación de la persona a partir de la muerte, cuyos rituales mortuorios señalan que, así como el cuerpo social tardó siete años en conformarse, también tomará la misma cantidad de tiempo para deshacerse. El hecho de que la persona se define menos por sus propiedades intrínsecas que por sus relaciones sociales se confirma con el deceso del sujeto puesto que para dejar definitivamente este mundo él debe deshacerse de sus relaciones o de su cuerpo social, de otra forma, no podrá morir de hecho y un aspecto

suyo se quedará en el mundo vagando hasta que termine de saldar los compromisos pendientes con otras personas.

En el tercer capítulo, sobre el curanderismo nahua, veremos muchas de las concepciones reveladas en los capítulos anteriores aplicadas a la práctica curanderil. Empezaremos familiarizándonos con el contexto social en que el trabajo del terapeuta nahua se lleva a cabo y luego entenderemos los roles que asume en la comunidad, además de las principales etapas del proceso de hacerse curandero. Así como las personas poseen un aspecto esencial y otro relacional o social, los curanderos supuestamente nacieron con el don para curar (aspecto esencial), pero solamente los que lograron entablar una relación con las divinidades y obtuvieron el reconocimiento social de sus conterráneos (aspecto relacional) manifestarán el poder para curar. Así como el cuerpo social de la persona debe ser constantemente generado a través de las relaciones sociales, las cuales fortalecen la salud del sujeto, la capacidad de curar del terapeuta nahua es dependiente de la relación con las divinidades, específicamente las divinidades celestes. Por ello, el curandero pasa horas rezando, ya que de esta forma socializa con los santos y las Vírgenes y, teniendo en cuenta que las relaciones sociales están sustancializadas, reúne la sustancia vital necesaria en su cuerpo para curar sus pacientes.

Al estudiar las principales enfermedades tratadas por el curandero nahua, nos daremos cuenta de que responden a la lógica contraria de la circulación de bienes y servicios en la sociedad. Si por un lado los sujetos se autogeneran y se fortalecen física y anímicamente a través de la fuerza vital que intercambian en las relaciones sociales y que conforma los cuerpos de las personas, por otro lado, esta fuerza puede adquirir cualidades contrarias según los tipos de afectos implicados en las interacciones entre los seres y, en vez de generar los cuerpos, los degenera. De esta forma, la enfermedad es pensada como el producto de la socialidad degenerativa, esto es, la relación social que no sigue los modelos de organización social que permiten la reproducción de la sociedad, fundamentada básicamente en la reciprocidad, la colaboración y la redistribución. El trabajo del curandero es justamente restaurar el equilibrio roto de las relaciones sociales tanto al interior de la sociedad nahua, así como entre sus miembros y los demás pobladores del cosmos. Al hacerlo, el curandero contribuye a la preservación de la vida de la persona, de la sociedad y

en última instancia del mismo cosmos, de modo que el curanderismo conecta esas tres dimensiones.

Los procedimientos terapéuticos son congruentes tanto con la noción de persona, la concepción de salud y enfermedad, así como con los modelos de socialidad al interior de la sociedad, tanto los positivos o constructivos como los negativos o degenerativos. Así, para solucionar el conflicto en la raíz de la enfermedad, el curandero puede tanto entablar relaciones de colaboración y reciprocidad con los pobladores del cosmos y redistribuir los dones obtenidos a sus pacientes, así como actuar bajo las lógicas contrarias –la depredación, la colaboración y la reciprocidad negativas– para defender y sanar al enfermo. Si la persona común deja de practicar las formas de conducta que permiten la reproducción de la sociedad, basadas en la reciprocidad, la colaboración y la redistribución, y actúan bajo la lógica contraria, pierden el aspecto relacional humano y se transforman en animales. Por otro lado, el curandero es capaz de actuar tanto bajo la lógica humana como bajo la lógica de conducta animal para ayudar a perpetrar la humanidad de su pueblo. Finalmente, las diferentes maneras de actuar del curandero nahua en su interacción con los demás seres del cosmos para sanar al paciente corresponden a los diferentes tipos de relaciones sociales que las personas mantienen entre sí.

Por último, en las conclusiones de esta tesis, sintetizaré algunos puntos tratados a lo largo del trabajo y retomaré los modelos teóricos antropológicos presentados al comienzo de esta introducción para analizarlos a la luz de los ejemplos concretos presentados en este trabajo, por lo que nos daremos cuenta de que ni el mesoamericanismo y tampoco el ontologismo dan cuenta de situar la cosmovisión nahua donde realmente pertenece, en las prácticas sociales, ya que ambos acercamientos enfatizan el campo de las ideas de los pueblos estudiados, mientras que los nahuas dan más importancia a las conductas que al modelo, el cual se ajusta a la realidad social según las circunstancias.

Capítulo 1. Cosmología nahua

1. Introducción

La práctica terapéutica del curandero (*tapajtikej*) está fundamentada en una teoría sobre el cosmos, la sociedad y el ser humano, tres ámbitos interrelacionados que no pueden ser pensados separadamente y que serán estudiados progresivamente en esta investigación. El cosmos es el dominio donde los nahuas comparten el tiempo y el espacio con otros seres con quienes entablan distintas formas de intercambio y socialidad, indispensables tanto para la adquisición de los recursos de supervivencia como para asegurar la preservación de la moral social que fundamenta la forma de vida maseual. El curandero funge como enlace entre la comunidad humana y las demás colectividades, de modo que conoce los modelos de relación tanto con una como con las otras. Para apreciar el paradigma a partir del cual el *tapajtikej* actúa, es necesario entender, para empezar, cómo se formó el mundo (sinónimo de cosmos), quiénes viven en él, qué posiciones ocupan, cómo se relacionan entre sí, y cuáles son las posibilidades para el devenir. En otras palabras, debemos estudiar la cosmología nahua.

En la primera parte de este capítulo, sobre las Edades cosmológicas, entenderemos, a partir de la historia narrada en los mitos nahuas, el proceso que el mundo sufrió para llegar a “estar como está”, en vez de “ser lo que es”, puesto que la organización socio-cósmica que lo define no es fija, sino que está bajo constante amenaza de entropía, la cual, si consumada, podría provocar un cataclismo cósmico que significaría el fin del “mundo”, esto es, de los valores y las instituciones sociales de los maseuales. Las narrativas cosmogónicas que serán estudiadas para entender este proceso hablan de la separación de las dimensiones espaciotemporales y de la diferenciación entre los seres. El tiempo y el espacio, según los nahuas, no son entidades absolutas, sino inseparablemente relacionadas, además de que dependen del observador y poseen connotaciones morales. Los seres, a su vez, se distinguieron entre sí según el tipo de comportamiento que adoptaron, por lo que la “presión selectiva” en esta evolución no se debió a factores ambientales, sino a la aceptación o el rechazo de la moral social, el conjunto de normas, valores y conductas que

fundó la sociedad humana, estructuró la jerarquía cósmica y definió los modelos de socialidad y circulación de bienes entre sus pobladores.

Aún en la primera parte del capítulo, también entenderemos cómo se formó la humanidad, qué posición ocupa con relación a las demás colectividades que pueblan el cosmos y qué características la hacen única. Si bien los mitos sobre las Edades cosmológicas narran la historia del universo, nos daremos cuenta de que hablan de forma concomitante de la conformación de la comunidad humana, de modo que el origen, la evolución, el funcionamiento, la preservación y el fin del mundo, esto es, la cosmología, no pueden ser pensados sin tomar en cuenta la dimensión social. La humanidad, según los nahuas, está conformada por aspectos esenciales, ligados al hecho de que los seres humanos descienden de un mismo ancestro y poseen una corporeidad antropomorfa, pero fundamentalmente por aspectos relacionales dependientes de la conducta. Por lo tanto, la condición humana no es una categoría fija, sino adquirida en la medida que los seres que poseían el potencial para ser humanos en la Primera Edad cosmológica aprendieron a controlar sus impulsos, pasiones, deseos, pulsiones vitales, e integraron la moral y las reglas de convivencia social a su modo de vida, lo que solamente fue consolidado en la Segunda Edad cosmológica, la del presente. Con esto en vista, finalizo la primera parte con un diálogo con autores que poseen una postura diferente a la mía con relación al origen de la humanidad y lo que significa ser humano según la concepción nahua.

Luego de entender cómo el mundo fue organizado y por qué cada colectividad ocupa una posición en él y no otra, adentro en la segunda parte del capítulo, sobre los estamentos del cosmos: el “cielo” (*Iluikak*), la superficie de la tierra (*Taltikpak*) y sus profundidades (*Talokan*). Además de caracterizar esos dominios y sus pobladores, me concentro en entender cuál es el tipo de relación que los nahuas entablan con los habitantes de esos tres estamentos, por lo que me doy cuenta de que los modelos de socialidad usados en las relaciones con las divinidades son similares a los que se articulan en la familia y la sociedad, así como la circulación de bienes entre los dominios cósmicos se calca en las formas sociales de intercambio de dones entre los nahuas. Asimismo, revelo cómo los nahuas, su territorio, sus cultivos y sus divinidades están unidos por lazos simbólicos de parentesco. Finalmente, la estructura del cosmos refleja la estructura social y las relaciones

entre las colectividades que lo habitan se calcan en las relaciones sociales que los humanos mantienen entre sí. De esta forma, cosmos y sociedad funcionan bajo las mismas lógicas, de modo que eso que normalmente atribuimos a lo “religioso” está anclado en el sociológico. Por ello, hablo de una visión del mundo socio-cósmica, ya que la sociedad es la referencia para pensar la totalidad. Así, la “metafísica” nahua, la dimensión “invisible” de interacción con las divinidades, no es una abstracción simbólica, sino una realidad que se vive socialmente.

Lo anterior me permite decir que, si bien los principios estructurantes de la visión del mundo nahua ordenan tanto el campo natural como el social, debemos enfocarnos en el segundo ámbito con tal de entender la dinámica socio-cósmica sin perder de vista la dimensión de la acción observable, puesto que de otro modo los hallazgos se vuelven abstractos, ahistóricos y desconectados de la realidad de los portadores de la cosmovisión, quienes no especulan, sino que viven y actúan su visión del mundo. Con esto en mente, pasamos a las Edades cosmológicas, la odisea de una autobiografía colectiva.

2. Las edades cosmológicas

Los nahuas, a semejanza de otros pueblos indígenas mesoamericanos, ¹ marcan la existencia de dos edades cosmológicas, la Presente y la Pasada, separadas por un cataclismo cósmico que destruyó casi todos los seres de la Primera Era, si bien muchos de ellos reaparecerán en la Segunda ocupando nuevas posiciones y funciones en el “nuevo orden mundial” posdiluviano. La Primera Edad se caracterizó por el hecho de que los impulsos y deseos guiaban el comportamiento colectivo, además de que no había un poder soberano ni leyes que regularan la interacción entre los seres, quienes actuaban motivados por intereses individuales en una especie de “tierra de nadie” y de todos al mismo tiempo, ya que, como dicen los mitos, “todos querían mandar”. En contraste, en la Segunda Edad, se instauraron la moral y la norma social, además de un poder soberano, el cual organizó el

¹ Para algunos ejemplos de pueblos mesoamericanos contemporáneos que también integran la concepción de las Edades cosmológicas, véase los mitos citados por López Austin (1996b: 53-70). Esta noción cosmológica no es exclusiva de la región mesoamericana puesto que los pueblos indígenas andinos, como los quechuas y los aymaras, repiten esta idea en sus mitos. Al respecto, véase, por ejemplo, Montes Ruiz (1999) y Fuenzalida Vollmar (1977).

cosmos de forma jerárquica y según principios que reglamentaron las relaciones entre los seres. De esta forma, se crearon las condiciones necesarias para el nacimiento y el florecimiento de la humanidad.

Los mitos sobre las Edades cosmológicas narran de forma metafórica la formación de la sociedad maseual, esto es, la creación de la humanidad, categoría dependiente tanto de atributos esenciales como relacionales, si bien, como veremos, estos últimos asumen preeminencia. Los “cristianos” o seres humanos del Presente son el resultado de un proceso de diferenciación entre los seres primigenios de la Primera Edad que sólo se consolida en la Segunda con la adopción de ciertas prácticas y conductas distintas a las de los seres de la Antigüedad, equiparables a los animales por su comportamiento amoral. Por ser una condición adquirida, la humanidad es pasible de ser perdida, lo que significaría el fin de la Edad Actual con otra hecatombe cósmica. Evitar la llegada de este fatídico momento no depende de los “dioses” y tampoco hace falta “ofrendarles corazones”, sino que es de responsabilidad de los propios seres humanos y de su apego a las reglas y prácticas que favorecen la reproducción social y, por consiguiente, la continuidad del mundo. Para llegar a esas conclusiones, en este apartado analizo progresivamente los mitos de la Primera Edad, del Diluvio y del comienzo de la Segunda Edad con el objetivo de caracterizar cada una de esas fases cosmológicas y entenderlas en conjunto, lo que permitirá conocer el origen del cosmos, la humanidad y los demás habitantes del universo nahua.

La tarea de reconstruir el argumento plasmado en los mitos de las Edades cosmológicas estuvo marcada por una enorme dificultad debido a varios factores. El primer de ellos se relacionó con el hecho de que los maseuales de la región de Cuetzalan enfrentan una especie de crisis de la memoria colectiva, en el sentido de que las personas ya no saben contar muchos de los mitos que fueron registrados en publicaciones pasadas. Los antiguos contadores de “cuentos” (*saniimej*), uno de los agentes de transmisión de la tradición oral, son cada vez más raros en San Miguel Tzinacapan. Los jóvenes, a su vez, se interesan poco por aprender esas historias. Sin embargo, durante mi interacción con los curanderos y otras personas de la comunidad, no era raro escucharlos mencionar algunos fragmentos de los episodios mitológicos, tal como se evidenciará en los testimonios presentados en este capítulo, además de que hacían referencia a ciertos pobladores del cosmos que son, a la vez,

personajes de los mitos. De esta forma, me di cuenta, en primer lugar, de que la gente es relativamente consciente de las ideas expresadas en el *corpus* de relatos nahuas porque aún viven de acuerdo con los valores y concepciones plasmados en esas historias, aunque no sepan narrar los cuentos del comienzo al fin. Segundo, que era necesario familiarizarme con esas narrativas para entender la cosmología nahua, esto es, el marco a partir del cual las concepciones culturales se organizan (Taggart, 1983: 55). Por ello, tuve que recurrir a las compilaciones de relatos preexistentes para identificar esos sentidos.

Además de enfrentarme con lo que he llamado de “crisis de la memoria colectiva”, otro obstáculo para entender la cosmología nahua se debió a las pocas versiones registradas de los mitos cosmogónicos en las cuatro compilaciones de relatos nahuas de la región de San Miguel Tzinacapan.² Hago referencia en este capítulo a varias narrativas incluidas en estas obras, con énfasis en una de ellas, *El cielo estrellado de los mitos maseuales*, una coautoría entre el pedagogo Alfonso Reynoso Rábago y el Taller de Tradición Oral del CEPEC,³ la única de las cuatro publicaciones que se aventura en el campo del análisis de los mitos, aunque tiendo a alejarme de las interpretaciones que esta compilación de dos volúmenes integra.

También fueron importantes para la primera parte de este capítulo un mito cosmogónico recopilado por mí (Milanezi, 2013: 117-126) y otro por Duquesnoy (2001: 272-276). Aunque pocos en cantidad numérica, el hecho de que esos dos relatos sean extensos y contengan una gran riqueza de detalles debido al hecho de que no están mutilados como muchas de las narrativas registradas en las compilaciones citadas fue decisivo para entender la conformación del cosmos y de la humanidad. Sin esos dos mitos, no hubiera podido ilustrar ciertos momentos decisivos de la trama mítica, como por ejemplo la instauración de la norma en el cosmos y el nacimiento del ancestro mítico de la

² Las compilaciones de relatos a que me refiero son autoría de Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2006, 2 Vols.), Taller de Tradición Oral de Tzinacapan (1994 y s.f.) y Segre (1990). Todas ellas son el resultado del esfuerzo de varias personas, con destaque para los propios nahuas, quienes hicieron la mayor parte del trabajo de transcripción y traducción al español de las narrativas grabadas en náhuat mayormente en los años ochenta.

³ Según Pierre Beaucage (en Reynoso y Taller, 2006: 18, I), el Taller de Tradición Oral es un grupo dedicado a recolectar, analizar y publicar mitos, cuentos y música de la zona. Está conformado por indígenas locales y “mestizos” que radican o radicaron en Tzinacapan, muchos de los cuales participaron de un proyecto de desarrollo comunitario, impulsado por el Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), que apoyó la conformación del Taller en los años ochenta.

humanidad. Otra obra fundamental en la comprensión de la cosmología nahua fue el ingenioso trabajo de Taggart (1983), el cual incluye una gran cantidad de relatos nahuas de las localidades de Huitzilán de Serdán y Santiago Yaonáhuac, ambas pertenecientes a la Sierra Nororiental de Puebla, en la cual también se ubica el municipio de Cuetzalan del Progreso, al cual pertenece San Miguel Tzinacapan. Si bien sólo una parte del libro *Nahuatl Myth and Social Structures* es dedicado a la cosmología nahua, el penetrante análisis que Taggart realizó de las narrativas y de la cultura nahua no sólo orientó e inspiró mi trabajo, sino que también confirmó algunas de mis propias interpretaciones ante la ausencia de un *corpus* mayor de mitos en mi localidad de estudio.

Otra de las dificultades para componer este apartado sobre las Edades cosmológicas se relacionó con el hecho de que los nahuas ya no conocen el orden mitológico que da sentido a los episodios de los relatos cosmogónicos en su conjunto. Las narrativas registradas están revueltas, dispersas, a veces mutiladas y no poseen una línea narrativa coherente, por lo que el orden de los sucesos cósmicos, tal como los he presentado en este capítulo, ha sido una labor propia de organización y comprensión con tal de encontrar el argumento narrativo de la trama mítica y así dar sentido a la cosmología. Reynoso y Taller (2006, I) intentaron dar un orden a los mitos cosmogónicos, aunque no creo que hayan logrado. Los autores empiezan bien el volumen uno al presentar dos narrativas que caracterizan la Primera Edad cosmológica, pero luego introducen el tema de la aparición del Sol antes de los relatos sobre el Diluvio (Reynoso y Taller, 2006: 80-86, I), aunque la inundación que da fin a una era ocurre antes de la salida del Sol. Luego, en vez de dar continuidad a la historia del universo, los autores interceptan la trama mítica con las narrativas fuera de lugar sobre Juan Oso y, después de esta larga digresión, retoman (otra vez) el tema del primer amanecer y terminan el primer volumen con una serie de relatos mezclados sobre el origen del fuego, del hombre y de la mujer (sin aclarar el origen de la humanidad) y el descubrimiento del maíz. De esta forma, las narrativas cosmogónicas fueran tratadas de forma aislada por esos autores, en vez de haber sido entendidas como varias piezas de un mosaico cuya línea narrativa sólo se revelaría cuando ellas estuvieran bien acomodadas unas con relación a las otras (Taggart, 1983: 10).

El número limitado de relatos existentes sobre el origen del cosmos y de la humanidad (en su mayoría fragmentados), las versiones carentes de detalles para entender ciertos episodios de la trama mítica, la imposibilidad de conseguir más versiones sobre el tema y las interpretaciones injustificadas y equivocadas de algunos autores que analizaron esos relatos –presentadas en otro momento–, hizo de la tarea de organización y comprensión del argumento narrativo cosmológico un esfuerzo descomunal y con carácter de rompecabezas. Pese a lo anterior, los hallazgos que se desprenden de la conformación del mundo y de la comunidad humana no se aplican sólo al campo mitológico, sino que se confirman en los testimonios, las evidencias etnográficas, las prácticas sociales, la concepción de persona, las concepciones, etc. En suma, lo que nos enseñan los mitos cosmogónicos no está desconectado de la dimensión social de los nahuas. Sin más demoras, doy paso al estudio de la Primera Edad cosmológica.

2.1 La Primera Edad: la indiferenciación

Cuando los nahuas hablan de los pobladores de la Primera Edad cosmológica generalmente usan expresiones del tipo: “los que vivieron antes”, “los de antes”, “nuestros antepasados” (*totenkaujyouan*),⁴ “los anteriores”, también llamados “judíos”, “gentiles” (*axantiles*) o “gigantes”.⁵ Los relatos que narran los sucesos ocurridos en la Era Anterior normalmente empiezan con las siguientes frases: “Hace tiempo cuando todavía vivía sobre la tierra nuestro Dios y también vivía sobre la tierra el Demonio”; “hace tiempo, no vivían las personas sobre la tierra, vivían todos los que están en el cielo”; “Hace muchos años, cuando Jesús vivía en el mundo”, etc.⁶ Por lo tanto, en aquella Época, los seres primordiales (Cristo, el Diablo, Noé, Malintzin, los Santos, Adán o *Sentiopil*, Eva, los *tsitsimimej*, el Mono y

⁴ *Totenkaujyouan*: literalmente “nuestras raíces” (Aramoni Burguete, 1990: 141).

⁵ Referencias a los gigantes, “axantiles” o “judíos” son encontradas en varios estudios sobre la Sierra Norte de Puebla; véase, por ejemplo, Rodríguez González (2012: 71) y Taggart (1982a: 294 y 1983: 192-194). Según Fagetti (1998: 22), los nahuas de San Miguel Acuexcomac, en el estado de Puebla, saben que los gigantes existieron porque encuentran enterrados huesos gigantes (de mamuts), metates y metlapiles (la piedra y la mano usadas para moler el maíz), ollas y cajetes (cazuelas) de cerámica, etc. Todos esos objetos son “vestigios” de la Era anterior.

⁶ Citas extraídas de los relatos narrados respectivamente por Juan Martín Jiménez Petra, en Milanezi (2013: 111); Juan de los Santos Dionisio, en Milanezi (2013: 122); Gabriel Francisco Pedro, en Reynoso y Taller (2006: 70, I).

otros personajes del tiempo mítico) vivían sobre la tierra, donde hoy habitan los seres humanos.

La Primera Edad estuvo marcada por la oscuridad permanente (“Pero era otro tiempo, dicen que era de noche”; “Hace muchos años en la tierra sólo había tinieblas, todavía no había sol”);⁷ los animales hablaban y actuaban como personas (“En aquel tiempo un mono [...] era una persona importante que tenía un negocio”),⁸ y la gente no tenía que preocuparse por trabajar ni producir su alimento (“comían piedras y bebían agua de los agujeros que hacían en el suelo”).⁹ Además, los gentiles¹⁰ no creían en Dios: “dudaban, diciendo que existe un Dios que está en el cielo y que aquí, sobre la tierra, no existía Dios”, de modo que “harían todo aquello que a ellos les gustara”. Debido a que no existía una autoridad que gobernara el cosmos, “muchos hacían el mal, todos querían mandar, todos pecaban, [...] decían que ellos estaban sobre la tierra y que podían hacer lo que pensaban y quisieran”.¹¹ Por consiguiente, en la Primera Edad predominó la falta de jerarquía entre los seres, la carencia de reglas sociales y la ausencia del trabajo para garantizar la subsistencia. La penumbra permanente de aquel periodo evoca la confusión general prevalente, la inexistencia de los ciclos temporales y los límites difusos entre los seres, puesto que la diferenciación en términos conductuales entre gente, animales y deidades era todavía borrosa.

En aquella Época predominaban los *tsitsimimej*, seres que “comían carne cruda, se comían a los cristianos, a sus propios hermanos. Eran los anteriores”.¹² De ellos se dice que comían a la gente (*tekua*), además de que “se comían el uno al otro”¹³ o “se unían entre

⁷ Narrado por Francisco de los Santos Castañeda y Martín Castillo, en Reynoso y Taller (2006: 59 y 157, I, respectivamente).

⁸ Narrado por Salvante, en Reynoso y Taller (2006: 99, I).

⁹ Narrado por Rafael Vázquez, en Reynoso y Taller (2006: 99, I).

¹⁰ Fagetti (1998: 22) recuerda que la palabra “gentiles” proviene del latín *gentil*, término que significa “idólatra” o “pagano”, mientras que *gentiles* quiere decir “extranjeros, bárbaros”. El hecho de que los pobladores del mundo anterior (gentiles, *axantiles* o gigantes) no creían en Dios es coherente con el significado del término en latín presentado por la autora. Por otro lado, como veremos más adelante, los gentiles que no aceptaron la norma social son pensados como “extranjeros”, esto es, los que no pertenecen al grupo comunitario.

¹¹ Los tres fragmentos citados pertenecen al relato narrado por Pedro Arrieta, en Segre (1990: 149).

¹² Narrado por Francisco de los Santos Castañeda, en Reynoso y Taller (2006: 54, I).

¹³ Narrado por Pedro Santos Castañeda, en Segre (1990: 173).

sí”,¹⁴ motivo por el cual la palabra *tsitsimimej* fue traducida imprecisamente por “caníbales”, para señalar que esos personajes se alimentaban de los de su propia especie.¹⁵ En sentido metafórico, el verbo *kua* (“comer”, “devorar”) está asociado al sexo,¹⁶ especialmente en la forma reflexiva (*mokua*), la que es usada en el mito para informar que los *tsitsimimej* se “devoraban” entre sí (Pury-Toumi, 1997: 123), esto es, tenían sexo entre ellos, entre parientes. Así, los datos mitológicos informan que la Primera Edad cosmológica estuvo marcada por la violencia y la barbarie, además de un estado de amoralidad, puesto que la promiscuidad y el incesto eran comunes.

Un día, un chupamirto (colibrí) se enamoró de una joven *tsitsimimej* y la picó.¹⁷ Mezcló su sangre con la de ella y formó una “bola de sangre”, la cual enterró junto a una fuente donde brotó una mata de maíz rojo (*tsikat*) que nadie conocía. Una pareja de ancianos *tsitsimimej*, referidos en el mito como *nanitaj* y *tatitaj*, “viejo” y “vieja” (Reynoso y Taller, 2006: 86, I) –apelativos que aluden a lo arcaico de esos personajes–, encontraron la planta, cortaron el fruto y vieron que aún era una “bola de sangre”.¹⁸ La arrojaron en el agua y después encontraron en el mismo lugar a un recién nacido, a quien le nombraron *Sentiopil*, “Hijo del Maíz”. El niño fue adoptado por la pareja de ancianitos hasta que un día, cuando ya estaba grande, esos “caníbales” decidieron comerlo puesto que, en vez de intercambiar a sus hijos en matrimonio los trataban como animales domésticos y, después de criarlos, los comían –otra alusión metafórica al incesto (Fagetti, 1998: 26). Los viejitos querían asar a *Sentiopil* en el temazcal, pero él se dio cuenta de la trampa y metió a todos

¹⁴ Narrado por C.F.F., en Duquesnoy (2001: 274).

¹⁵ En el relato recopilado por el Taller de Tradición Oral de Tzinacapan (s.f.: 13-27), *tsitsimimej* aparece traducido por “caníbales”.

¹⁶ El acto de comer y el sexo (y por extensión la concepción) están relacionados de varias maneras en el sistema conceptual nahua. Por ejemplo, si una mujer come una fruta o una verdura duplicada, puede tener gemelos (Taggart, 1979: 735; 1983: 182). Volveré a tratar la relación entre el sexo y la alimentación en otro momento.

¹⁷ La síntesis que presento sobre el mito de *Sentiopil* y los *tsitsimimej* a partir de ahora está basada en cuatro relatos, los cuales aparecen en Reynoso y Taller (2006: 54-61, I), Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (s.f.: 13-27; 1994: 40-46) y Segre (1990: 173-174). Las cuatro versiones de la narrativa difieren muy poco entre sí y dejan muchas preguntas no respondidas sobre los *tsitsimimej*, los cuales supongo que sean otra advocación de los gentiles o gigantes referidos anteriormente, aunque los relatos no hacen la identificación directa entre ellos.

¹⁸ “Bola de sangre” hace referencia al feto humano ya que, según los nahuas, cuando una mujer está encinta, la sangre que perdía a cada mes “se forma en una bola” que da el feto (Beaucage y Taller, 2012: 229).

los *tsitsimimej* en el baño de vapor y los mató. De la sangre derramada de esos personajes nacieron las plantas comestibles y los árboles frutales (Pury-Toumi, 1997: 123).

Sentiopil redujo a los *tsitsimimej* a cenizas, los guardó en una olla y pidió a un hombre que la dejara en el mar. Sin embargo, el encargado abrió la olla por curiosidad y así se escaparon moscos, avispas, hormigas y muchos otros insectos que lo picaron por todo el cuerpo. Por cometer la infracción de no cumplir el orden que le fue dado, el “hombre” se transformó en sapo, animal que tiene el lomo rasposo gracias a los piquetes que recibió. En otra versión del mito,¹⁹ Jesús ocupa el lugar de *Sentiopil* y se apiada de los hombres, motivo por el cual recogió en un cajón todos los insectos “devoradores de gente” (*tekuanimej*) que hacen sufrir a los campesinos, quienes, mientras trabajan en el campo, son víctimas de esos bichos que se alimentan de sangre y absorben la fuerza vital de los seres humanos. La intención de Jesús al guardar los insectos en una olla era retirar los “males” del mundo, pero el encargado de dejar el cajón en el mar lo abrió antes de cumplir la misión. Así, las enfermedades y la muerte (simbolizadas en los animales “devoradores de gente”) regresaron al mundo, mientras que el sapo quedó obligado a alimentarse de esos bichos como castigo.

Desafortunadamente, el mito sobre *Sentiopil*, en el cual aparecen los *tsitsimimej*, es una de las narrativas menos recordadas por los nahuas, de modo que es difícil reunir más detalles sobre esos primigenios personajes en la ausencia de más versiones del relato. Asimismo, los maseuales prácticamente no recuerdan quiénes fueron esos seres de la Primera Edad a quienes les gustaba comer gente. En el *Diccionario Maseualtajtol*, escrito por Zamora Islas, autor nahua de Tzinacapan, el término *tsitsimit* (sing.) es definido de la siguiente manera:

malévolo, seres que vivieron antes que llegara el hombre en la tierra. [...] deidad, malévolo, mezquino, personaje de la fecundación, interviene en la temática de la producción, relativo a los cultos agrícolas, se relaciona con el maíz, se representa como un personaje mítico en la esencia de la vegetación, tiene que ver con la divinidad agrícola. (Zamora Islas, s.f.: 88 y 93).

¹⁹ “Cuento del sapo”, narrado por Gabriel Francisco Pedro, en Reynoso y Taller (2006: 70, I).

Si bien estas definiciones agregan un tinte de maldad a los *tsitsimimej*, hemos de tener en cuenta que esos seres de la Antigüedad son más bien amorales en vez de malévolos, puesto que son originarios de un periodo en que la moral aún no había sido inventada y, por lo tanto, sus conductas no siguen ningún lineamiento ético, sólo responden a sus instintos. De todos modos, desde la perspectiva de los maseuales, los *tsitsimimej* pueden ser dañinos ya que, por sus hábitos alimenticios y comportamiento no socializado, se encuadran en la categoría de los *tekuanimej*, “devoradores de gente”,²⁰ cualidad de todas las bestias (silvestres y “fantásticas”), incluyendo los insectos hematófagos, que se alimentan de “carne y sangre”, esto es, de los *kristianomej* (“cristianos”, sinónimo de “seres humanos”).

Si por un lado los *tsitsimimej* son peligrosos, agresivos y comen a la gente, por otro lado, quedaron responsables, en la Segunda Edad cosmológica, de la fertilidad de la tierra ya que de su sangre brotaron las plantas comestibles. Lo anterior se confirma en una serie de coincidencias entre esos personajes y la deidad terrestre explicadas a continuación. A la pareja de viejitos “caníbales” se les designa en el mito de *Sentiopil* con el término *totatuan*, literalmente “nuestros padres” (Pury-Toumi, 1997: 122). Por otro lado, los Señores que gobiernan el *Talokan*, el inframundo o el dominio cósmico ctónico desde donde provienen todos los productos agrícolas, también son personificados como una pareja de ancianitos y designados con el apelativo *totatuan*, “Nuestros Padres” (Reynoso y Taller, 2006: 141, II), esto es, *Talokan tata* y *Talokan nana* (Padre *Talokan* y Madre *Talokan*), quienes se encargan de la producción de las plantas y demás recursos que los maseuales necesitan para subsistir, por lo que también son llamados *Toteiskaltijkatatsin* y *Toteiskaltijkantsin*, el “Padre y la Madre de nuestra subsistencia” (Zamora, en Beaucage y Taller, 2012: 107). En concordancia con esa denominación, en un relato, los Padres del *Talokan* dicen a un hombre que visita su dominio: “Producimos la subsistencia de nuestros hijos. De nosotros viene el agua para que todo reverdezca y de nosotros viene el calor para obtener todos los frutos para nuestros hijos”.²¹ Por lo tanto, los Señores de Inframundo, la personificación de la Tierra, fungen como “padres de crianza” de los maseuales, esto es, no son sus verdaderos

²⁰ Para un análisis en profundidad del complejo concepto de *tekuani*, véase Pury-Toumi (1997: 91-124).

²¹ Rufina Manzano, en Reynoso y Taller (2006: 141, II).

padres, pero los crían, en el sentido de que les mantienen o les aportan lo necesario para subsistir, así como *Sentiopil* no era hijo de los viejitos *tsitsimimej*, pero fue creado por ellos.

Si por un lado los Padres del *Talokan* ocupan el lugar simbólico de “padres adoptivos” de los seres humanos, por otro lado, “devoran” a sus “hijos” después de haberlos criados debido a que encarnan a la Tierra en su versión de “devoradora de gente” o de cuerpos, puesto que descompone a los difuntos, esto es, los “come”. Según el testimonio de un señor de Tzinacapan: “Somos frutos de la Tierra. Es ella la que nos da la vida, la que nos da de comer. Ella nos mantiene y después nos come, pues regresamos a ella” (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 138). Así como los ancianitos *tsitsimimej* mantuvieron a su hijo adoptivo *Sentiopil* y después lo querían comer, la Tierra cría a sus hijos adoptivos, los maseuales, y después los “come”. *Sentiopil* sacrificó a sus padres de crianza y de ellos nacieron las plantas comestibles, así como los maseuales sacrifican (perforan o lastiman) la Tierra para sembrar y producir los cultivos. Por todas esas coincidencias de roles, nos damos cuenta de la identificación entre la pareja de viejitos *tsitsimimej* de la Primera Edad y los Padres del *Talokan* de la Segunda, lo que permite concluir que los primeros se transformaron en los gérmenes o esencias vitales de los alimentos que brotan en la superficie de la tierra sin haber perdido la calidad de “devoradores de gente” (*tekuanimej*). Por lo tanto, encarnan la divinidad terrestre, la cual primero da de comer a los humanos (los cría) y luego “devora” los componentes “anímicos” de los vivos y los cuerpos de los muertos (se alimenta de “carne y sangre”), y así mantiene el ciclo de vida y muerte.

Ahora que conocemos la identidad de los *tsitsimimej*, falta descubrir quién es realmente *Sentiopil*, un personaje muy complejo, que se desdobra en varios otros. La carencia de mitos sobre él dificulta su cabal comprensión; pese a estas limitaciones, reúno la información disponible para formar algunas consideraciones. Un relato recopilado por Duquesnoy aporta datos relevantes sobre el Hijo del Maíz.

Los **antepasados** son las personas que vivieron antes de esta era. Eran como nosotros, seres humanos y mundanos. En la primera era, hicieron el universo y la tierra. Formaron todo. **No hicieron los hombres, sino los animales:** tejones, tigres, tlacuache, elefantes y otros. Durante la segunda era, llegó **el primer hombre**. Sólo entonces termina la primera era porque antes sólo había animales. **El primer hombre se llama Adán. Es el**

Sentiopil. Se formó con una mezcla de **lodo**. Y entonces Dios le dio la **vida**. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 272-273, negritas agregadas).²²

El narrador nos hace saber que después de que surgieron los animales apareció el primer hombre, *Sentiopil* o Adán, quien fue creado a partir de la mezcla de componentes terrestres (el lodo) y el principio vital infundido por Dios, la contraparte celeste. Por lo tanto, el Hijo del Maíz es el protohumano, esto es, el ser primigenio de la Primera Edad que dará origen a los seres humanos, lo que hace de *Sentiopil* el ancestro de la humanidad. Lo anterior coincide con el hecho de que en San Miguel Tzinacapan los padres contaban a sus hijos que *Sentiopil* era la “raíz” de todos los seres humanos (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 69).

Antes de proseguir es importante hacer una diferenciación entre humano y protohumano (o prehumano), por lo que hago un paréntesis antes de continuar revelando las facetas de *Sentiopil*. Todos los seres primigenios de la Primera Edad aún no asumieron su identidad definitiva, esto es, su lugar en el mundo posdiluviano. Como ejemplo, vimos en el cuento del sapo que había un “hombre” que desobedeció las órdenes de transportar el cajón que contenía los insectos hematófagos al mar. Como castigo, fue transformado en sapo. Si ese “hombre” hubiera seguido las instrucciones de Cristo, probablemente se hubiera transformado en un hombre de hecho en vez de un anfibio, puesto que las acciones de los seres primigenios de la Primera Edad determinarán sus formas y el lugar que asumirán en el cosmos en la Segunda Edad. Así, los seres humanos todavía no existían en el Tiempo Antiguo, sólo los protohumanos o prehumanos, esto es, los seres primordiales que darán origen a los seres humanos en la Segunda Era. De igual manera, los demás seres primigenios tampoco han asumido su identidad final y lo que definirá si se transformarán en gente, animal, planta, cerro, etc., será su conducta. Para llamar la atención para esta diferencia fundamental, prefiero designar a *Sentiopil* como prehumano o protohumano en vez de humano, puesto que la humanidad es una particularidad de la Segunda Edad

²² Si bien el narrador habla de la primera y segunda era, todavía estamos en la Primera Edad cosmológica prediluviana, cuando las cosas y los seres surgieron.

cosmológica. Este argumento se va a ir aclarando en la medida que se reúnan más ejemplos, por ahora volvamos a las facetas del Hijo del Maíz.

Sentiopil, mientras estuvo en la tierra, dejó muchos legados a sus futuros descendientes, los “cristianos”, y sus obras se confunden con las de Jesucristo. La superposición entre esos dos personajes –ya puesta en evidencia en el relato del sapo antes referido– es confirmada en otros momentos, por ejemplo, cuando el narrador hace el siguiente comentario al respecto del Hijo del Maíz:

Ese hombre **era hijo de Dios**. Todavía no había sacerdote, todavía no había nada [se refiere a que las leyes del cosmos o de la sociedad aún no habían sido implementadas], pero **era hijo de Dios**. Pensaba y hacía las cosas, luego las bendecía y también **daban frutos**. **Así como cuando Jesús vino a vivir en la tierra**, así era también ese hombre que nació en la tierra. (Francisco de los Santos Castañeda, en Reynoso y Taller, 2006: 59, I; negritas y comentarios en corchetes agregados).

Recordemos que *Sentiopil* es hijo del colibrí que mezcló su sangre con la de una joven *tsitsimimej*, así como el hombre y la mujer “mezclan sus sangres”, según los nahuas, para reproducirse. Así, el Hijo del Maíz es producto de la unión del Sol y de la Tierra, así como Jesucristo (asociado con el Sol)²³ es hijo del Dios celeste y de una mujer de la tierra. *Sentiopil* asume el rol de Héroe Civilizador, ya que, dotado de los atributos “luminosos” de su padre y de los recursos de su madre desarrolla nuevas técnicas y artes. Con la ayuda de los animales que se alimentan de maíz, *Sentiopil* “desbrozó un terreno para hacer una milpa e hizo la primera cosecha. Encerró el grano en la Montaña-Granero, porque los hombres no estaban todavía listos para comérselo” (Beaucage y Taller, 2012: 235). Por lo tanto, *Sentiopil* es quien implementa la agricultura y deja como legado a sus descendientes el maíz.

Jesucristo, a su vez, comparte el papel de Héroe Civilizador con *Sentiopil*, ya que, cuando vivió en la tierra –en la Primera Edad–, enseñó a los hombres la agricultura, por lo

²³ Para los nahuas el Sol y Cristo son dos aspectos de la misma persona. Según nos hacen saber Reynoso y Taller (2006: 84, I), en Tzinacapan, en el domingo de ramos, los maseuales decoran el altar de la iglesia con un disco solar que sirve de fondo para la imagen de Jesús sobre un asno, la cual representa su entrada triunfal a Jerusalén antes de la pasión.

que es llamado por los nahuas “Señor de los trabajos”, ya que les transmitió los conocimientos para subsistir, además de que les entregó el maíz y los animales domésticos para que tuvieran con qué mantenerse (Lupo, 1995a: 266).

Él [Jesucristo] **enseñó los primeros trabajos a los anteriores**. Él fue el que compuso todo. Porque cuando vino a andar [por el mundo], les preguntaba a los judíos [o gentiles] qué es lo que querían hacer, **qué cosa querían sembrar, si querían sembrar maíz**, o frijoles, si querían tener puercos, o alguna semilla de mantenerse. (P.Q., en Lupo, 1995a: 204; negritas agregadas).

Por lo tanto, Cristo y *Sentiopil* se confunden en el mismo personaje que legó a los “cristianos” el trabajo agrícola, con el cual éstos se distinguen tanto de los animales como de los “hombres” de la Primera Edad, los cuales no trabajaban para subsistir, como se ha dicho. Al matar a los *tsitsimimej*, esto es, lograr dominar la naturaleza “salvaje”,²⁴ y empezar a plantar, *Sentiopil* señala el camino hacia una Nueva Era, en la cual se abandona el consumo de carne cruda y se adopta una dieta predominantemente vegetariana, calcada en el consumo del maíz, el cual es pasado por un proceso de transformación y cocción para ser usado como alimento por los seres humanos.²⁵ *Sentiopil* también realizó otras obras de cuño civilizatorio, como haber construido dos grandes ciudades, lo que refuerza la idea de que encarna un agente cultural.

Después [*Sentiopil*] pensó en edificar dos ciudades. Construyó las ciudades de México y Puebla. Luego presintió que iba a venir la luz y dijo:

— Yo no esperaré la luz; me iré al fondo del mar.

Algún tiempo después se dio cuenta que las dos ciudades ya estaban habitadas.

Regresó y pidió a sus moradores:

²⁴ La palabra “salvaje”, usada varias veces en este capítulo, no tiene ninguna connotación peyorativa, simplemente sirve para describir a los seres y fuerzas que no fueron socializados porque rechazaron la moral y la norma implementada en la Segunda Edad cosmológica, de modo que quedaron en un estado “crudo”, “salvaje” o “animalesco”, desde el punto de vista de los nahuas, motivo por el cual son agresivos y peligrosos para los seres humanos. Por ello, muchas veces se les denomina con el apelativo *okuilimej*, “animales”. La palabra “salvaje” será usada entre comillas para recordar este sentido.

²⁵ El hecho de que el mito marque el paso de la dieta carnívora a la basada en granos podría significar que la estructura mítico-cosmológica integró la experiencia histórica de la transición de la dieta propia de la forma de vida de los pueblos cazadores recolectores a la dieta basada en el maíz de los agricultores.

— Présteme un poco de dinero.

Los de la ciudad contestaron:

— ¿Que te prestemos dinero? Mejor vete porque te podemos matar.

Sentiopil exclamó:

— ¡Cómo me van a matar, si yo soy quien construyó estas ciudades!

Luego hizo un agujero en la tierra y empezó a brotar mucha agua. Los de la ciudad dijeron:

— Te daremos todo lo que quieras, pero detén el agua.

Él les contestó:

— Yo no necesito dinero, sólo vine a ver si aman a sus hermanos, pero veo que son muy orgullosos. Se creen mucho. (Taller de Tradición Oral de Tzinacapan, s.f., 25-27; negritas agregadas).

Sentiopil encarna en este relato a los maseuales, quienes trabajaron en la construcción de los ejes viales y la ampliación del metro de la Ciudad de México, además de que migraron a la ciudad de Puebla para vender su fuerza de trabajo como albañiles, los hombres, y empleadas domésticas, las mujeres (Sánchez Díaz y Almeida Costa; 2005: 46 y 136). A pesar de haber ayudado a construir esas ciudades, las riquezas resultantes no fueron debidamente repartidas y los ciudadanos se olvidaron de la contribución indígena en esos procesos. Por ello, *Sentiopil* provoca una inundación y con esta acción demuestra que los campesinos, pese a su posición subordinada en la estructura social nacional, poseen el poder de revolver el orden dominante.

Todos los seres de la Primera Edad, incluyendo a *Sentiopil*, pasan por un proceso de transformación con el Diluvio, el cataclismo cósmico que separa las Edades cosmológicas, y asumen una posición específica en el cosmos cuando nace por primera vez el Sol (asociado a Cristo), símbolo del inicio de una Nueva Era. El relato abajo informa que, antes del amanecer, *Sentiopil* se refugia en las profundidades del mar junto con la “víbora” (símbolo del *Talokan*), por lo que se infiere que se escondió en el Estamento de Abajo del cosmos, desde donde renacerá después como la planta del maíz.²⁶ Por lo tanto, además de

²⁶ Llama la atención que *Sentiopil*, un Héroe Civilizador, se esconda en el Piso de Abajo del cosmos ya que las divinidades que trajeron el orden, las técnicas, el arte, en fin, la “cultura”, están en la Esfera de Arriba. La carencia de mitos sobre este personaje impide aclarar este tipo de problemática. Tal vez Jesucristo (asociado

ser el ancestro de la humanidad que creó con su trabajo las condiciones para el advenimiento del género humano, *Sentiopil* es también el germen vital o la “semilla” que dará origen al alimento de sus descendientes, los “cristianos” o seres humanos, esto es, los maseuales.

Entonces cuando sintió que **ya mero iba a llegar este tiempo en el que vivimos nosotros los cristianos**, [*Sentiopil*] dijo que **no se iba a dejar morir**, porque **todos los que íbamos a amanecer teníamos que morir después**. Y él no iba a amanecer con la gente para no morirse nunca y así poder ver qué iba a pasar con su trabajo. *Sentiopil* pensó esconderse de la luz. Ese hombre **sigue viviendo hasta ahora**. *Sentiopil* vive con la víbora. Vive allá donde la amarró. También vive en el medio del mar. Anda en las profundidades. Allá está. Ajá. **Ese hombre vive hasta ahora**. (Taller de Tradición Oral de Tzinacapan, 1994: 45; negritas agregadas).

Finalmente, nos damos cuenta de que *Sentiopil* es uno y varios a la vez. Es Adán o el protohumano que dará origen a una nueva raza; es el “héroe cultural” que legó a la humanidad todo aquello que los distingue de los demás seres, como el trabajo, la agricultura y una nova forma de vida; es Cristo (asociado con el Sol) en el Piso de Arriba del cosmos; es el germen vital o la “semilla” del maíz en el Piso de Abajo del cosmos, desde donde se origina la planta que brota en la superficie de la tierra para alimentar a sus descendientes, además de que es el “doble” o álteo ego de los maseuales, los “hijos del maíz”.

Para finalizar, sintetizo los principales atributos de la Primera Edad cosmológica, un periodo de penumbra, caos y barbarie en que la moral no había sido instaurada y las relaciones sociales entre los seres no estaban reguladas. Asimismo, el tiempo y el espacio estaban comprimidos puesto que no existían las categorías temporales (día-noche, pasado-presente, etc.), así como los referentes espaciales (arriba-abajo, centro-periferia, derecha-izquierda, etc.) tampoco estaban delineados. Durante este periodo de tinieblas, caminó por la tierra un “hombre”, *Sentiopil* (también conocido como Cristo), quien trajo la “semilla”

al Sol) sea la contraparte de *Sentiopil* en el cielo, pero sin otras versiones del relato es difícil confirmar la hipótesis. Por otro lado, *Sentiopil* tuvo que ir al Abajo para transformarse en la planta del maíz.

civilizatoria que permitirá a sus descendientes diferenciarse de los demás seres a partir de la adopción de un conjunto de nuevos hábitos y conductas que él les enseñó. Pero antes de que esta nueva forma de vida pudiera prevalecer sobre la tierra, fue necesario acabar con la raza de los gigantes con un cataclismo cósmico, el Diluvio, que da fin a la Era de la Oscuridad y permite la transición a una Nueva Edad, simétricamente inversa a la anterior, en la que predominará la luz, el orden y la civilización.

2.2 El Diluvio: el acomodo de posiciones

A partir del escenario caótico que prevalecía en la Edad Antigua, caracterizada por la anarquía y la amoralidad que plagaban las relaciones sociales, Dios decidió destruir el mundo de los gigantes “paganos” que no creían en él y no acataban sus comandos: “Dios se afligió y empezó a enfadarse. Y pensó reducir a la gente, acabarlos. Fijó un día”.²⁷ Antes de mandar el Diluvio, Dios avisó a Noé de que una catástrofe estaba por suceder y le ordenó construir un arca para salvarse junto con su esposa y una pareja de cada especie animal. Este hombre fue alertado porque era creyente y obediente de los designios divinos, al contrario de sus parientes y conterráneos, los gentiles, quienes no hacían caso a ninguna autoridad y sólo se guiaban por sus propios gustos y deseos.

En aquel tiempo, cuando aconteció esa desgracia [el Diluvio], vivía un señor que se llamaba Noé. Vivía también mucha gente que era como nosotros, y aquellos hombres eran hijos de Noé, hermanos de Noé; pero **aquellas personas no creían en Dios**, dudaban, diciendo que existe un Dios que está en el cielo y que aquí, sobre la Tierra, no existía Dios. [...] **Pero a Noé sí, él creía que existe un Dios** y les decía a ellos: “hay un Dios allá en el cielo y aquí sobre la Tierra”. Pero los otros le respondían que no era cierto, que Dios estaba tan sólo en el Cielo y que aquí **harían todo aquello que a ellos les gustara**. (Pedro Arrieta, en Segre, 1990: 149; negritas agregadas).

La lluvia empezó y no cesó por 40 días y 40 noches. El agua creció por todos lados y los pobladores de la Antigüedad se ahogaron. Algunos rebeldes no aceptaron la decisión divina

²⁷ Pedro Arrieta, en Reynoso y Taller (2006: 227, I).

de que deberían perecer, por lo que construyeron sus propias embarcaciones improvisadas (“casuchas”)²⁸ o subieron a los cerros, donde cavaron hoyos, para escapar de la inundación.

La tercera era fue cuando las personas se unían entre sí. Como perdieron su tiempo y **fueron desobedientes**, una inundación los invadió. Pero cuando el agua comenzó a llegar, había personas que tenían una **forma diferente de pensar**. Había doce personas que **querían quedarse con su dinero**. Éstos cavaron un hoyo en una montaña para **escapar de toda el agua**. Esta montaña se conoce con el nombre de *Chikontepék*, es muy alta, está por allí (indica el NE), aproximadamente a seis horas. Pero no alcanzaron la altura que querían. Afortunadamente, el agua no llegó a la cima. Se quedaron allí durante doce días y doce noches, hasta que todo se secó. **Pensaban que eran libres, pero a Dios no le gustó lo que habían hecho**. Cuando llegaron al pie de la montaña, sus cabezas estaban en el lugar de sus anos y sus pies estaban en el aire. **Ellos son los monos. Ahora ya no podían hablar** y ya no se podía hablar con ellos. Pero sí, podrían tener hijos, nada más que monos. **Son habitantes de este mundo** (“mundanos”) y **viven hasta el día de hoy** en las montañas y los desiertos. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 274-275, traducción propia; negritas agregadas).

Otra versión del mismo mito ubica a un “mono” en el lugar de las doce personas que decidieron escapar del Diluvio o, mejor dicho, un premono, el ser primordial que daría origen a la clase de los monos en la Segunda Edad. Esta versión nos aporta más detalles para entender este episodio un tanto complejo de la trama mítica. Este “mono”, muy inteligente y rico, construyó su propia barca para salvarse a sí mismo y a sus posesiones. De esta forma, se resistió a morir y así expresó su oposición a la voluntad de Dios, además de la ambición de seguir ocupando una posición importante y central en el mundo posdiluviano.

Éste era un **mono** que vivía en el bosque. Él fue **nuestro antecesor**. **Era muy importante**, tenía en manos grandes negocios en aquel tiempo.

²⁸ Según otra versión del mito del Diluvio: “Había muchos árboles grandes y otros hombres que sintieron lo que llevaba aquel castigo, hicieron –cuentan– algunas casuchas y se metieron dentro para salvarse durante aquellos días. También ellos se salvaron” (Pedro Arrieta, en Segre, 1990: 154-155).

Se acercaba el momento del **fin del mundo**. Entonces este mono pensó hacer una barca grande. Cuando llegó el diluvio, **metió dinero en la barca** que construyó, guardó los alimentos que tenía, también se metió allí, no le interesaba si fueran dos o tres años los que tardara el diluvio, que tardara lo que quisiera en el mundo. **No temía la decisión de Dios** de acabar todo con el diluvio. Pensó que algún día saldría nuevamente de la barca y **volver[ría] a ser importante como lo era antes, como lo somos nosotros ahora con nuestra inteligencia**.

Cuando se acabó el diluvio salió de su barca, pero Dios lo bendijo nuevamente, seguiría viviendo, pero **ya no sería completamente inteligente como lo era antes** cuando hacía negocios. Le dio la bendición diciendo que su cabeza quedara entre sus patas, sus manos se convirtieron en sus pies, su boca se transformara en su ano, es decir, viviría de cabeza y vive de cabeza y **no tiene inteligencia como la tiene una persona**. Se quedó como si tuviera el corazón muerto, ya no pensó hacer los negocios que hacía para tener más dinero y comida. **Se metió al monte**, ya **nunca se preocupó por dormir dentro de una casa**, en el monte él se sentía como en su casa.

Si nosotros queremos escapar de una decisión de Dios, quizá cuando traiga el fin del mundo nos convierta en monos y si esperamos el fin del mundo Dios sabrá **en qué lugar ponernos**. (Salvante, en Reynoso y Taller, 2006: 226-227, I, negritas agregadas).

Este relato y el anterior, juntamente con los próximos dos que serán reproducidos más adelante, nos permiten recabar la información que nos conducirá a la comprensión de cómo surgió la humanidad. En primer lugar, nos damos cuenta de que antes del Diluvio existía un grupo de prehumanos: Noé, sus parientes y amigos. En segundo lugar, nos enteramos de que el “mono” fue el antecesor de los seres humanos, según lo que expresó el narrador en el primer relato, lo que significa decir que el “mono” era parte del grupo de los prehumanos de la Primera Edad. Lo anterior se confirma en otro mito recopilado por Duquesnoy (2001: 274-275), presentado unos párrafos más adelante, en el cual el narrador afirma explícitamente que el “mono” era del mismo “tronco” o de la misma “mata” que Adán o *Sentiopil* (el ancestro de la humanidad), esto es, de la misma “especie”, por lo que concluimos que el “mono”, las doce personas que querían quedarse con su dinero, Noé y sus parientes y amigos, pertenecían a la misma clase de seres en el mundo prediluviano: los prehumanos.

Ahora bien, algunos de esos antecesores de la humanidad se transformarán en seres humanos después del diluvio (Noé y Malintsin), quienes volverán a poblar la tierra, mientras que otros (las doce personas y el “mono” dueño de negocios) se transformarán en los monos del presente. El criterio de diferenciación de los seres en este caso fue el apego o el rechazo a las órdenes de Dios (símbolo del orden y de la moral), por lo que los prehumanos que no acataron la voluntad divina y prefirieron salvarse de la inundación con su dinero fueron transformados en monos y expulsados al monte, el espacio periférico y “salvaje” de la superficie terrestre asociado con los bosques, los cerros, las montañas, los desiertos, etc. Asimismo, los “desobedientes” perdieron sus capacidades cognitivas superiores, como la inteligencia y el lenguaje, y adquirieron las características que definen los monos en el presente, las cuales son, según los nahuas, la estupidez, la falta de socialización y la voracidad sexual (Taggart, 1982b: 43). Por otro lado, Noé y Malintsin, quienes aceptaron el poder soberano de Dios y cumplieron sus órdenes, fueron elegidos entre los “hombres” o prehumanos de la Primera Edad para sobrevivir, repoblar la tierra y formar la humanidad, según la información recopilada en más de una versión del mito presentadas a continuación:

Se quedaron sus familiares [de Noé], y aquéllos, **los descendientes de Noé son los que viven ahora**, y no otros, sino sus mismos parientes; los hombres que vivieron en el primer mundo **murieron todos**. Aquéllos que ahora vivimos, **somos descendientes de Noé y somos del segundo mundo**. (Pedro Arieta, en Segre, 1990: 157; negritas agregadas).

El que salvó a su familia en una caja de madera para escapar fue **Noé y Malintsin**. Sí, eran una pareja. Fueron ellos quienes **formaron la nueva humanidad**. Estaban preparados para el segundo viaje, es decir, para que llegara la gente. **Eran del mismo tronco (de la misma mata) que Adán [Sentiopil]. Los monos también**. Los antepasados de esta época son Noé y Malintsin. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 275, traducción propia; negritas agregadas).

Finalmente, nos damos cuenta de que el Diluvio exterminó la raza de los gentiles, esto es, los prehumanos de la Primera Edad cosmológica que ocupaban la superficie de la tierra (el

espacio central del cosmos), pero fueron expulsados a la periferia (el monte) debido a la infracción de haber sido “desobedientes”. Noé es elegido por Dios para repoblar el mundo debido a su conducta, por lo que nos percatamos que el aspecto relacional es el factor determinante en la conformación de los futuros seres humanos de la Segunda Edad, de otro modo, si el aspecto esencial fuera más importante para componer la humanidad, Dios hubiera elegido al “otro hombre” (el premono), quien se destacaba por su gran inteligencia, pero no por su comportamiento. Noé, Malintsin y los premonos eran de la misma clase de seres (de la misma “mata”) que Adán o *Sentiopil*, el ancestro mítico de la humanidad, a quien podríamos considerar, sólo como analogía, como si fuera un “*australopitecus*”, esto es, un ser muy cercano al actual “*homo sapiens*”, pero aún no totalmente humano debido a que todavía no está inserto en la moralidad social, instaurada en el mundo sólo a partir la Segunda Edad. En esta clase de prehumanos o “australopitecos”, Noé y Malintsin acataron la decisión divina y se transformaron en hombres y mujeres, esto es, “cristianos”; mientras que los “premonos”, pese a que supuestamente también poseían el potencial (el aspecto esencial) para transformarse en humanos, derivaron en otra rama evolutiva debido a su conducta y por ello se tornaron animales y ahora ocupan la dimensión marginal y “salvaje” del cosmos (el monte), además de que perdieron sus capacidades cognitivas superiores.

Los monos del presente son sobrevivientes de la Edad Antigua, pero no son “restos de humanidades anteriores”, según lo afirmado por Beaucage y Taller (2003: 13) y reafirmado por Millán (2010b: 21), puesto que, repito, los seres no habían alcanzado su identidad definitiva en la Era prediluviana, de modo que no podemos hablar de seres humanos y tampoco de monos para aquella Época, sólo de prehumanos y premonos. Asimismo, como queda claro en el mito, lo que define fundamentalmente al ser humano no es el aspecto esencial –ya que todos los seres de la Primera Edad poseían inteligencia, lenguaje, consciencia, etc.–, sino el aspecto relacional, puesto que sólo los que adoptaron la moral social completaron la diferenciación entre los seres primigenios hasta alcanzar la humanidad. En suma, los mitos informan que el aspecto relacional (la conducta) es más importante que el esencial para conformarse como ser humano de hecho. Volveré a este tema más adelante, por ahora prosigo con el mito del Diluvio.

Cuando pasaron 40 días y 40 noches, terminó la lluvia, el **castigo** se había cumplido, todo, en efecto, se cubrió de agua, al igual que los hombre y los animales; todo aquello que existía, todos murieron, todo se perdió, todos murieron ahogados. En algunas partes se quedaron enterrados en el fango, en otras partes tirados en un recinto de caballo, toda la Tierra quedó cubierta de hombres muertos; porque todos murieron ahogados. (Pedro Arieta, en Segre, 1990: 155; negritas agregadas).

Después de que paró de llover, algunos sobrevivientes del Diluvio se alegraron de que el agua había empezado a secar y salieron a festejar: “Aquellos hombres se alegraron de poder salir, de que había amanecido, de ver que ya todo estaba bonito”.²⁹ Vieron que había muchos ahogados e hicieron una fogata para asarlos. El humo llegó al cielo y Dios envió a un ángel a la tierra para saber qué sucedía. El emisario, en vez de regresar al cielo con la noticia, se unió al festín: “él comió la carne de los animales y las personas muertos”,³⁰ por lo que se convirtió en el zopilote y así fue condenado a consumir carne de cadáveres para siempre, mientras que los demás participantes del banquete “fueron convertidos en monos, luego se metieron en los bosques”.³¹ El hecho de que el ángel y los sobrevivientes del Diluvio hayan comido carne de gente constituyó una gravísima infracción puesto que esta conducta les acercó a los *tsitsimimej* o “devoradores de gente” (*tekuanimej*) de la Primera Edad. En el mundo posdiluviano, los sobrevivientes que conformarán la futura humanidad están prohibidos de volver a los hábitos antropofágicos (incestuosos) de los “anteriores” y los que se atrevieron a hacerlo se transformaron en animales. De igual manera, las divinidades (el ángel) que adoptaron hábitos contrarios a la moral socio-cósmica de la Segunda Edad, quedan prohibidos de habitar la esfera celeste (símbolo de la Norma) y son expulsados del “cielo” para vivir como animales.

Para sintetizar, el Diluvio es una transición que da como resultado el acomodo de los seres en posiciones específicas en el cosmos determinadas por sus conductas, de modo que la identidad de los sujetos no es fija, sino relacionada al lugar ocupado en el universo. Los que siguieron la norma quedaron encargados de repoblar la superficie terrestre (*Taltikpak*) en la segunda Edad cosmológica y ocupar el centro del cosmos, mientras que

²⁹ Rafael Vázquez (en Reynoso y Taller, 2006: 97, I).

³⁰ Narrado por J.H. (en Taggart, 1979: 730).

³¹ Rafael Vázquez (en Reynoso y Taller, 2006: 98, I).

quienes no la acataron perdieron sus privilegios y fueron obligados a moverse a la periferia. Los sobrevivientes del Diluvio (Noé y Malintzin), si bien elegidos para empezar el “Nuevo Mundo”, aún no se consolidan completamente como “cristianos” puesto que hace falta aún la instauración “oficial” de la norma socio-cósmica, momento en que termina el proceso de diferenciación entre los seres, algunos de los cuales rechazaron el Nuevo Orden implementado por el Sol en la Segunda Edad, estudiada a continuación.

2.3 La Segunda Edad: la instauración de la norma socio-cósmica

La llegada del Sol, asociado con Cristo,³² marca el comienzo de la Segunda Edad cosmológica ya que a partir de este evento el cosmos se organiza según categorías espaciotemporales y los seres terminan de diferenciarse. El amanecer da fin a la oscuridad permanente de la Era anterior y se instauran los ciclos temporales (el día y la noche, las estaciones del año, el presente y el pasado, etc.) y, consecuentemente, el devenir de la vida y la muerte. Con la luz y el calor solar, los “gigantes” de la primera Edad paran de crecer y, juntamente con todos los seres que vivían en la penumbra acuosa, se “secan” y “solidifican”, esto es, adquieren sus “ropas” o identidades definitivas. De esta forma, cada ser primordial del Primer Periodo fungió como una especie de “semilla” o “germen vital” que originó a una clase de criaturas en el Segundo. Apreciemos el primer amanecer:

Después, el sol bendijo a los animales. **Tal como estaban vestidos, así quedaron para siempre.** Al armadillo se le endureció el huipil en la espalda, al caracol se le pegó su casa a la espalda, la iguana quedó pintada de bonitos colores, la lagartija quedó así como estaba, con la espada sucia, y **esos hombres que entraron a la cueva** se convirtieron en *tepeuanimej* y son los que dan dinero al hombre a cambio de su vida (Natividad Tomás, Gabriel Francisco Pedro y Martín Castillo, en Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, s.f.: 71, negritas agregadas).

La luz del Sol fija el “ropaje” de los animales y, a la vez, lastima a los seres que hasta entonces vivían en la penumbra, motivo por el cual algunos de ellos se escondieron en las

³² La salida del Sol y el nacimiento de Cristo son sucesos equivalentes en los mitos cosmogónicos nahuas (Taggart, 1983: 56).

cuevas, para no tener que morir después, esto es, para no entrar en el ciclo de vida y muerte. Según otra versión del mito, cuando estaba por nacer el Sol, “dos hombres dijeron: nosotros no veremos esa luz. Dicen que es caliente. Nosotros ya nos acostumbramos al frío. Esa luz es caliente. No la vamos a esperar, vamos a meternos a una cueva”,³³ por lo que se transformaron en los *Tepeuanimej*,³⁴ los Dueños de los Cerros, guardianes de las elevaciones geográficas, abundantes en el relieve de Sierra Norte de Puebla. Por otro lado, los que habían construido embarcaciones improvisadas para escapar del Diluvio salieron de sus cajones y “tuvieron miedo al mundo, mejor fueron a meterse al monte, fueron a esconderse en las montañas y fueron a esconderse debajo de las piedras”.³⁵ Son los actuales *tajpianij* (“los que cuidan”, “cuidanderos”), seres que pueblan y animan los sitios que componen el paisaje que circunscribe los pueblos maseuales, como las barrancas, los bosques, las fuentes de agua, las cavernas, las simas, etc.

M.D.: Dime, ¿cuál es el origen de duendes y Dueños [de Lugares]?

L.F.F.: Un día hubo una inundación. Las personas que no podían entrar en el arca de Noé intentaron esconderse en las grutas y cavernas. Pero murieron ahogados allí. A menudo se convirtieron en seres y poderes malvados y peligrosos. Esto también explica por qué las cuevas son lugares para desconfiar. Hay energías peligrosas para los hombres. (conversación entre el curandero L.F.F. y el antropólogo Michel Duquesnoy, 2001: 329; traducción propia; corchetes agregados).

Por lo tanto, los “antepasados” que rechazaron la luz solar (símbolo del Orden) no dejaron de existir, pero ahora viven solamente en espíritu en las entrañas “frías” de la tierra, donde se escondieron de la luz y del calor solar, por lo que son los Dueños de los Lugares.

M.D.: ¿Estos antepasados nos influyen?

C.F.F.: ¡no! Ni siquiera son una fuerza para nosotros. Sólo **eran una semilla** porque nos dieron la mezcla para hacer nuestras familias. Viven por su espíritu (*yolot*) aquí mismo, en la tierra, donde murieron. Ahí permanece su *ekauiltsin* [espíritu]. Ellos no influyen en

³³ Natividad Tomás, Gabriel Francisco Pedro y Martín Castillo, en Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, s.f.: 61.

³⁴ *Tepeuanimej* (plu.); *Tepeuaj* (sing.): “Dueño” (*uaj*) del “cerro” (*tepe-t*) (Reynoso y Taller, 2006: 194, I).

³⁵ Pedro Arrieta, en Reynoso y Taller (2006: 229, I).

nosotros, pero **su espíritu nunca muere, vive para siempre**. (conversación entre el curandero C.F.F. y el antropólogo Michel Duquesnoy, 2001: 275-276; traducción propia, negritas agregadas).

Dios y los demás habitantes del cielo se reunieron para decidir cómo iban a organizar el mundo recién inaugurado, esto es, quién se iba a encargar de qué, qué tarea haría cada poblador para mantener el funcionamiento y la organización del organismo cósmico y qué día del calendario correspondería a cada Santo o Virgen vigilar la tierra, además de cuál sería la esfera de influencia de cada uno de ellos. La comitiva celeste también definió cómo iban a vivir los seres humanos sobre la tierra y escribieron un libro (la “Biblia”) con los preceptos morales y normativos para orientar el modo de vida de la gente en la Segunda Edad cosmológica. El sacerdote convocó la primera misa para informar a todos los “cristianos” cómo deberían vivir según las órdenes de Dios “Nuestro Señor” (*Tekotsin*), pero uno de los presentes, el Diablo —el hermano de Dios— se opuso a acatar los mandamientos divinos. Así, el “Rebelde” empezó a distraer a las personas y a hacerlas dormir para que no aprendieran las reglas dictadas.

El Demonio vivía libre como vivía la gente, vivían con él, pero hace tiempo no vivían las personas sobre la tierra, vivían todos los que están en el cielo. [...] cada día se le celebra su día un santo, un dios, es su santo cada día, así como está en el calendario, tiene 365 días en un año, entonces esos 365 días, su fiesta es ahora, otro mañana, otro mañana así cada día, el día y la fiesta, un santo cada día [cada santo es responsable de velar por un día del año]. Entonces ellos son los que vinieron a vivir en la tierra [“santos” y “demonios” aún estaban sobre la tierra], hace tiempo, pero **nuestro Dios entregaba un papel, se llama Biblia** y propusieron un como sacerdote, como señor cura, quien va a decir **lo que ordena nuestro Dios**, qué dice [la norma y la moral empiezan a ser predicadas]. Entonces nuestro Dios manda dar ese papel y **da ese papel para que les expliquen a los que están en la tierra**, pero todos son dioses. Entonces **señor cura ya empieza a predicar, qué es lo que dice nuestro Dios, qué bendice, qué quiere, cómo debemos respetarnos, cómo debemos de compadecernos unos a los otros y así** [se determinan los modelos de socialidad entre las personas]. Y aquel Ángel Miguel estaba allí en el cielo, él no venía, no venían, todos estaban los que están aquí. Pero Ángel Miguel estaba con nuestro Padre Dios allá en el cielo, pero el Demonio ya venía, ya estaba aquí, pero era muy diferente, y

también entraba a la iglesia, también iba a la misa también iba a oír. Pero **él no escuchaba la misa, sino que sólo iba y hacía muchas maldades al que le parecía**. Iba y entraba y hacía cosas, saltaba, bailaba, daba vueltas y si se le ocurría iba y les hacía caricias a los que estaban en la misa, y así **empezaban a dormirar**, y de que empiezan a dormirar, él da dos pasos hacia atrás, da pasos hacia atrás y empieza a reír de ellos, porque empieza a dormirar las personas. Va con el otro y le hace lo mismo, le hace lo mismo al otro. Otra vez con el otro y después todos empiezan a dormirar, pues de que ya todos empiezan a dormirar **ya no oyen lo que dice el señor cura, ya no lo escuchan, se duermen, se agotan, ya no hacen caso lo que está predicando el señor cura**. (Juan de los Santos Dionisio, en Milanezi, 2013: 122; negritas y comentarios en corchetes agregados).

El Diablo quería que la gente permaneciera “pagana”, como en la Antigüedad, lo que significó una afronta a la voluntad de Dios y resultó en la expulsión del Demonio, el hermano de Dios, de la comunidad celeste. De esta forma, se instauró un “partido” opositor al gobierno cósmico de Cristo-Sol recién creado, lo que provocó una polarización del universo en dos facciones.³⁶ Por un lado, los que se alinearon con el poder solar, los Santos y las Vírgenes, y fueron a habitar la Esfera cósmica de Arriba, llamada *Iluikak* (el “cielo”) y, por el otro, los que rechazaron la instauración del dominio cristiano, el Diablo y los “hombres” que se opusieron al Diluvio y se escondieron de la luz, quienes se instalaron en la Esfera de Abajo, llamada *Talokan*. Por lo tanto, el cosmos quedó dividido entre los que se apegaron a la norma y los que se opusieron a ella. El primer grupo, conformado principalmente por los personajes del panteón cristiano, asumieron el comando de *Semanauak*, el universo, y así impusieron la norma, dictaron la moral e instauraron las nuevas prácticas culturales. Asimismo, se hicieron responsables de vigilar el orden y garantizar la protección, la estabilidad y la continuidad del mundo organizado a partir de la Segunda Edad. El segundo grupo, conformado substancialmente por las divinidades “autóctonas” nahuas y por el Diablo, quedó subordinado al primero, por lo que sus miembros se vieron obligados a actuar desde la “clandestinidad” en el espacio marginal del cosmos, el mundo subterráneo, dónde quedaron a cargo de la producción de los alimentos y

³⁶ Dios, Cristo y el Sol se confunden en los mitos cosmogónicos nahuas, de modo que podemos pensarlos como desdoblamiento de un solo personaje.

demás recursos necesarios a la subsistencia.³⁷ Debido a que no abandonaron sus antiguos hábitos amorales, continuaron alimentándose de “carne cruda”, por lo que ahora, siempre que tienen la oportunidad, “devoran” a los “cristianos” (sus componentes “anímicos”), motivo por el cual encarnan el origen de las enfermedades y la muerte.

Noé y sus descendientes se alinearon con el grupo de Arriba y siguieron los mandamientos de Dios, quien ordenó a su discípulo que trabajara sembrando: “Tienes que volver a hacer el mundo, tienes que hacer otro nuevo. Tienes que ver para que crezca la gente. Tienes que vivir, trabajar y mantenerse como siempre. Saca tu semilla y trabaja otra vez”.³⁸ Noé siguió las instrucciones de Dios y así se instauró el trabajo y la agricultura como formas de vida de los *kristianomej* (“cristianos”). La circulación del trabajo (*tekit*) creó las relaciones sociales (Good Eshelman, 2005a: 92) y conformó las reglas de interacción entre las personas.³⁹ De esta forma, los seres humanos se construyeron progresivamente como tales en la medida que adoptaron nuevas pautas de conductas y así se diferenciaron relacionalmente de los pobladores de la Primera Edad, de modo que ser “cristiano”, según los nahuas, significa trabajar la tierra en vez de ser “flojos” como los “anteriores” quienes no se preocupaban por trabajar ni producir su alimento; alimentarse de maíz (tortillas) y no de “carne y sangre” como los *tsitsimimej* “caníbales”; habitar en casas en el pueblo y no en el monte como los monos y demás animales; trabajar durante el día y no en la noche como los seres del Piso de Abajo que no soportan la luz solar; cumplir las reglas de interacción social basadas fundamentalmente en la reciprocidad, la colaboración y la redistribución en vez de actuar a partir de la depredación como hacían los gigantes que se mataban entre sí;⁴⁰ respetar las normas morales (evitar el incesto, el adulterio, la promiscuidad, etc.); rendir culto a Dios (y su séquito de santos y Vírgenes) en vez de ser “paganos” como los gentiles; controlar las pasiones y los apetitos (la agresividad, el deseo

³⁷ Recordemos que esos seres se quedaron con su dinero en el momento del Diluvio, otro motivo por el cual son dueños de todas las riquezas.

³⁸ Pedro Arrieta, en Reynoso y Taller (2006: 229, I).

³⁹ Volveré al tema del origen del trabajo en el próximo capítulo, en el cual me detengo a explorar en detalles las similitudes entre la conformación de la humanidad y el ser humano y cómo el trabajo influye en ambos casos.

⁴⁰ En otro momento serán explicados los modelos de socialidad e intercambio que distinguen a los seres humanos, la colaboración, la reciprocidad y la redistribución, así como también serán explicados sus modos contrarios, la colaboración negativa, la reciprocidad negativa y la depredación, los cuales si practicados transforman al hombre en “animal”.

desenfrenado, la flojera, etc.), en vez de sólo seguir los propios impulsos y pasiones al estilo de los antiguos conterráneos de Noé, etc. En suma, ser “cristiano” es vivir de acuerdo con la “ley de Dios”, esto es, con la moral social nahua implementada en el comienzo de la Segunda Edad, el conjunto de principios normativos y conductuales que distinguen la forma de vida de los maseuales de otras colectividades. Por consiguiente, “ser humano” es una categoría que se define a partir de aspectos fundamentalmente relacionales en vez de esenciales.⁴¹

Lo anterior se confirma en el hecho de que, según los nahuas, las personas que no controlan sus pasiones y apetitos, sino que se dejan llevar por conductas antisociales o inmorales, pierden la condición humana. Los relatos alertan sobre este riesgo al describir cómo algunas personas, por no apegarse a la norma social, terminaron en el monte viviendo con los animales, esto es, perdieron el aspecto relacional o social que las hacía “cristianas” y así tuvieron el aspecto esencial (la corporeidad antropomórfica) transformado puesto que los demás dejaron de verlas o reconocerlas como seres humanos. Así, se dice que los flojos se cambian en zopilotes o gavilanes;⁴² los adúlteros y promiscuos se vuelven perros (Taggart, 1983: 175); los agresivos se convierten en oso o mono;⁴³ mientras que el que se atreve a acostarse con un pariente de sangre o ritual (compadres y comadres) se “transforma” en toro (*kuakoej*), tal como explicó un señor de Tzinacapan.

Había un señor acá cerca que **hizo pecado con su hija** [cometió incesto]. Los niños estaban durmiendo y vieron un *kuakoej* dentro de la casa. Llamaron a su mamá y le dijeron que el toro estaba ahí dormido, pero era su abuelo. **Se ve cristiano [humano], ¡pero ya se volvió animal!** O.V.

De acuerdo con Taggart (2008: 199), el toro es un animal con una carga simbólica negativa debido a que está asociado con el Diablo y los “mestizos”; éstos implementaron la

⁴¹ Taggart (1983: 59) llegó básicamente a las mismas conclusiones sobre lo que significa ser “cristiano” para los nahuas, aunque el autor no definió al ser humano según aspectos esenciales y relacionales.

⁴² Véase los relatos sobre el hombre flojo que se transformó en zopilote y gavilán en Reynoso y Taller (2006: 138-144 y 166, II).

⁴³ Véase varias versiones del mito de Juan Oso en Reynoso y Taller (2006: 114-116, 118-121, 229-237; I). En la Sierra Norte de Puebla, mono y oso son equiparables, de modo que el mono muchas veces ocupa el lugar del oso en los mitos de Juan Oso. Ambos animales están asociados con la fuerza bruta y la animalidad y por ello encarnan atributos antisociales y se comportan de manera inversa a la que se espera de un “cristiano”.

ganadería en la Sierra Norte de Puebla, motivo por el cual son considerados por los nahuas como invasores codiciosos que “devoraron” las milpas, esto es, las transformaron en pastizales para las vacas, además de que son consumidores de carne proveniente de la ganadería,⁴⁴ al contrario de los campesinos que trabajan la tierra y comen maíz (tortillas). Estas diferencias interétnicas son plasmadas en los relatos nahuas, de modo que Taggart se dio cuenta de que los nahuas se representan a sí mismos con figuras de personajes moderados que saben controlar sus impulsos, motivo por el cual se consideran moralmente superiores a los “mestizos”, normalmente representados en los cuentos por el Diablo, personaje desmedido que manifiesta un apetito exagerado por el sexo al robar a las mujeres para “devorarlas”.

Aún según Taggart (1983: 29), sabemos que los nahuas se autodistinguen de los “mestizos” por atributos conductuales, a discrepancia de estos últimos, quienes se diferencian de los indígenas por aspectos “esenciales”, esto es, por creer que son racialmente superiores. A los ojos de los nahuas, los “mestizos” cometen incesto al casarse con sus primas, además de que no son “buenos cristianos” porque no apoyan las fiestas del calendario religioso con la misma dedicación que los maseuales y así no mantienen una relación tan cercana a Dios. Lo anterior me da motivo para concluir que desde el punto de vista nahua la conducta de los “mestizos” se acerca más a los gentiles del Pasado que a los “cristianos” del Presente, de modo que según este criterio es posible afirmar que los “mestizos” son esencialmente humanos, pero les hace falta el componente relacional para ser completamente humanos como los maseuales.

Los ejemplos etnográficos citados hasta ahora, en cercana resonancia con los mitos cosmogónicos, ponen en evidencia el hecho de que haber nacido humano no es suficiente para definirse como “cristiano”, el cual, para ser reconocido como tal, debe cumplir la moral social nahua y adoptar la forma de vida inaugurada a partir de la Segunda Edad. Por lo tanto, existe un aspecto esencial del ser humano, identificado en la corporeidad antropomorfa, y otro relacional, perteneciente al ámbito de la socialización. Por ello, los que no se apegan a la normatividad son pensados como animales, de modo que “animal”

⁴⁴ Según Beaucage y Taller (2012: 181), en Tzinacapan los bueyes eran más numerosos antes, cuando eran usados para mover los trapiches, pero casi han desaparecido en la actualidad. Aun así, esos animales están asociados con los “mestizos”, quienes los implementaron en la Sierra Norte de Puebla.

puede ser definido, en términos relacionales, como el que actúa al margen de las reglas de convivencia entre los seres. Así, queda claro que el cosmos nahua no está dividido simplemente entre humanos y no humanos, según la nomenclatura ontologista dicotómica adoptada por algunos autores con relación a los nahuas serranos,⁴⁵ sino que abarca “gradientes” de humanidad.

Los maseuales que cumplen la norma social, esto es, viven de acuerdo con los preceptos acordados en el comienzo de la Segunda Edad, son humanos esencial y relacionamente; las personas que cometen infracciones morales –siendo el incesto la más grave de todas– tienen el aspecto esencial humano “transformado” y son vistas como animales. Algunos son humanos “a medias” (los “mestizos”, los extranjeros, etc.) puesto que sólo poseen el primer requisito, el esencial, pero no ejercen el modo de vida de los “cristianos”. Otros nunca fueron humanos y no lo serán (los gentiles de la Primera Edad que ocupan el Estamento de Abajo del cosmos), ya que carecen tanto del cuerpo antropomorfo como de la moralidad que rechazaron al huir de la luz solar, por lo que son los únicos seres “no-humanos” de hecho en el universo. A su vez, los pobladores del Arriba (los santos y las Vírgenes) son humanos relacionamente ya que se portan según la norma socio-cósmica que ellos mismos fundaron, pero no poseen la corporeidad para ser humanos de hecho, esto es, el aspecto esencial. Finalmente, dividir los seres del cosmos nahua sólo en dos categorías, “humanos” y “no humanos”, implica simplificar la diversidad de posibilidades que ofrece.

En síntesis, en la Segunda Edad cosmológica termina el proceso de diferenciación de los seres primordiales de la primera Era, quienes asumen sus posiciones específicas de unos con relación a los otros según sus conductas, las cuales definen las identidades. Los “antepasados” se convirtieron en seres y fuerzas que actualmente pueblan el mundo: las piedras, los árboles, los animales, los humanos, las plantas, los rayos, la lluvia, el viento, el granizo, los cerros, los ríos, las lagunas, el mar, el sol, la luna, las estrellas, etc. (López Austin, 1996b: 82-83). El tiempo y el espacio se desdoblaron para dar lugar a periodos

⁴⁵ La nomenclatura dicotómica que clasifica a los seres de forma categórica en “humanos” y “no humanos” es una influencia del ontologismo en los estudios mesoamericanos. Algunos autores que se enfocan en la Sierra Norte de Puebla han adoptado esas categorías, como por ejemplo Acosta Márquez (2010, 2014a, etc.), Pérez Téllez (2011, 2014b, 2020, etc.), Questa (2008, 2010, etc.), etc.

contiguos diferenciados (día-noche, presente-pasado, etc.), así como espacios yuxtapuestos divergentes (centro-periferia, arriba-abajo, derecha-izquierda, Norte-Sur, etc.). Las divinidades quedaron divididas jerárquicamente en dos grupos, las que impusieron la norma socio-cósmica y asumieron el mando desde el dominio de Arriba del cosmos (*Iluikak*) y las que no aceptaron la institución de la moral y se refugiaron en el Abajo (*Talokan*). Sobre la superficie de la tierra, una polarización semejante tomó lugar. Los que integraron la norma a su organización social y forma de vida se volvieron “cristianos” (seres humanos) y los que no, se tornaron animales.

Por lo tanto, existe una correspondencia entre los animales silvestres y los seres del Estrato cósmico de Abajo, lo que se confirma en el hecho de que los primeros y los segundos son designados por los nahuas con el mismo apelativo: *okuilimej* (“animales”), categoría que abarca tanto las fieras del monte como las bestias “fantásticas”, ambas con carácter no socializado y propensión a atacar a los seres humanos para comer “carne”. Así, tanto el Diablo, nombrado “el Animal” (*okuilij*), así como el león, el tigre, la boa, etc., poseen hábitos alimenticios similares en el sentido de que son depredadores “devoradores de gente” (*tekuanimej*).⁴⁶ Por otro lado, los seres de Arriba donaron a los maseuales el acervo cultural que distingue relacionamente la humanidad de los animales (el trabajo, las leyes, la ética, las técnicas, las artes, etc.), mientras que los seres de Abajo producen los recursos materiales indispensables a la subsistencia humana. Finalmente, queda claro que los mitos cosmogónicos cuentan la historia de la conformación de la sociedad maseual y de su forma de vida, la cual no está exenta de sufrir un proceso de involución o entropía, peligro que se pone de manifiesto en la posibilidad de que la Edad de la Oscuridad se repita con el retorno de los “antepasados”.

2.4 El regreso de los antepasados

Hemos visto que los “antepasados”, los seres que ocuparon la superficie de la tierra en la Primera Edad fueron repartidos en dos grupos según el criterio de aceptación o rechazo hacia el Nuevo Orden instaurado en *Semanauak* después del amanecer. Los disidentes se

⁴⁶ El *tekuani* por excelencia es el jaguar o el tigre (*Felis onca*), pero hace tiempo que desapareció de la región. Aún así, los nahuas todavía describen detalladamente a ese felino y le dan gran importancia simbólica ya que encarna la fuerza bruta y destructora de la naturaleza (Beaucage y Taller, 2012: 193).

refugiaron en los confines del universo, en el Piso Inferior,⁴⁷ lo que remite a su posición de subordinados a los alineados del Poder Central, quienes vigilan a esos seres que no conocieron la moralidad para asegurarse de que ellos no invadirán la tierra para volver a instalar su antigua forma de vida. Sin embargo, cuando la luz del Sol (Cristo) que los mantiene a raya se debilita durante la noche, esta facción subversiva de los “antepasados” vuelve a ocupar el centro del universo. De esta forma, la Primera Edad cosmológica se repite periódicamente en la Segunda, cuando el Pasado inunda el Presente, la Oscuridad domina la Claridad, y los gentiles de la Antigüedad regresan a la superficie de la tierra.⁴⁸

Conscientes de lo anterior, los nahuas distinguen dos periodos: el tiempo del día o *tonal*, dedicado al trabajo y las acciones benéficas, y el tiempo de la noche o *youak*, reservado para el descanso y para los “maleficios” o brujerías, cuando hay que cerrar puertas y ventanas para no permitir que los seres de la oscuridad penetren en las casas (Jacobo Herrera, 2013: 163). Así, el periodo nocturno es considerado nefasto, puesto que fortalece a los seres del Dominio Inferior que se alimentan de “carne y sangre”, esto es, roban la fuerza vital (la “sombra”) del “cristiano” para que éste se enferme y muera y así ellos puedan devorar su cuerpo enterrado bajo tierra. Además de la noche, los martes y viernes también favorecen a esos antepasados –y a los brujos, de quienes se dice que trabajan esos días. Por ello, los martes y viernes son considerados aciagos por los maseuales, ya que, según se dice, “el Diablo anda suelto” en esos días, por lo que las probabilidades de sufrir accidentes y enfermarse es mayor durante en esos periodos. Algunas personas en Tzinacapan prenden más veces el brasero en esos dos días de la semana, ya que el humo “caliente” ahuyenta a los seres “fríos” que no soportan la luz y el calor del sol.

⁴⁷ La palabra “inferior” en este caso y en los subsecuentes usos no posee connotaciones valorativas; es usada para referirse al estamento cósmico que se encuentra en la parte “geográficamente” inferior del cosmos (el *Talokan* o inframundo), el cual se opone al Superior (*Iluikak* o “cielo”), ubicado en la parte de arriba.

⁴⁸ Los “antepasados” no ocupan el centro del cosmos solamente en las noches, sino en algunas épocas del año. Por ejemplo, durante la celebración de algunas fiestas comunitarias, como los carnavales, ocurre una inversión del orden habitual del mundo y los seres de otrora invaden temporalmente la tierra. Sin embargo, en estas ocasiones, la actuación de esos seres temibles e indisciplinados es relativamente regulada y ocurre bajo ciertos parámetros, ya que de otro modo provocarían el caos y la destrucción. Para algunos ejemplos de festividades en que la inversión del posiciones ocurre, véase, por ejemplo, Velázquez Galindo (2013b) y Báez Cubero (2002), quienes describen el Carnaval de Naupan, en la Sierra Norte de Puebla, cuando los *huehues*, personajes del mundo subterráneo, se convierten en los protagonistas de la fiesta en la superficie terrestre.

La probabilidad de encontrarse con los “anteriores” es mayor en la noche (especialmente a la medianoche),⁴⁹ aunque no depende solamente del horario. A medida que alguien se aleja del centro del pueblo y camina en dirección al monte, ingresa simultáneamente en el Estamento de Abajo, de la noche y del pasado (y también del futuro, puesto que éste es un reflejo de lo sucedido anteriormente, según la concepción cíclica del tiempo). Experimentar, por ejemplo, los momentos nocturnos o atravesar los sitios alejados y aislados significa entrar en el reino de los antepasados y exponerse a ser “devorado” por esos personajes o recibir de ellos sus riquezas, ya que son los propietarios de los recursos materiales. Por ello, los nahuas distinguen el espacio poblado, asociado con la casa (*-chan, kali*) y el pueblo (*xolal*), del espacio “salvaje” o no socializado del “monte” (*kuaujyo*). Así, mientras que los humanos ocupan el centro temporal y espacial del cosmos, los “antepasados”, los animales silvestres y otros grupos habitan tanto la periferia temporal como espacial. De esta forma, existe una correspondencia exacta entre las categorías espaciales y las temporales que indica la presencia de una unidad espaciotemporal en el pensamiento nahua. La noche corresponde al pasado, mientras que el día al presente.

Los seres de Abajo, a pesar de subyugados por sus adversarios celestes, no fueron definitivamente derrotados; su intención es volcar el orden cósmico y tomar el poder del universo (*Semanauak*), esto es, librarse del control a que se ven sometidos por los personajes de la Esfera de Arriba. Si logran su objetivo, provocarán un cataclismo que hará con que la Época Actual llegue a su fin y la Edad de la Oscuridad vuelva a imperar. Conscientes de este peligro, los maseuales rinden culto a los santos y Vírgenes para garantizar que ellos mantendrán encerrados en el dominio subterráneo al Diablo y sus súbditos, los demás seres que personifican la fuerza contraria del cosmos, la que trabaja para descomponer lo que el Sol organizó durante el día. Uno de los santos más alabados es San Miguel debido a que él logró capturar al Demonio, también llamado “el Animal” por su comportamiento extremadamente agresivo y antisocial. Este santo (patrono de Tzinacapan y

⁴⁹ El mediodía (*nepantaj*) y la medianoche (*tajkoyouak*) son horas nefastas para los nahuas, cuando la probabilidad de accidentes, enfermedades, etc. es mayor. Según Reynoso y Taller (2006: 126, I), a la medianoche y al mediodía se produce una “ruptura” (*nepantaj*, “entre dos”) en el tiempo, de modo que los maseuales son más cuidadosos a esas horas.

festejado en este pueblo en dos ocasiones, el 29 de septiembre y el 20 de noviembre),⁵⁰ es el responsable de mantener al Diablo (*Amokuali*) encerrado en las profundidades del mundo subterráneo, en un lugar llamado *Chikome Mar* (“los Siete Mares”),⁵¹ donde están todos los mares del mundo. Un curandero explicó por qué San Miguel es tan querido:

G.M.: ¿Quién fue San Miguel?

B.A.: San Miguel fue un “hombre” que le dieron poder porque **él ganó al Animal** [el Diablo o *Amokuali*]. Anduvieron correteando al Animal, pero nadie lo pudo ganar. Entonces San Miguel le dijo a Dios Nuestro Señor que, si querían agarrarlo, que él se comprometía a agarrarlo. Y así fue. Y como fue el más poderoso de acá, por eso pusieron San Miguelito aquí [como patrono de Tzinacapan].⁵²

G.M.: ¿Y si no fuera por él, por San Miguel?

B.A.: Ese Animal no lo hubieran agarrado.

G.M.: ¿Y qué pasaría?

B.A.: **Se hubiera de comer [a] toda la gente.**

G.M.: ¿Toda?

B.A.: Sí. **Porque ésa es su intención.**

Uno de los papeles asumidos por el Diablo en el Piso Inferior del cosmos es el de Dueño de todos los Mares, por ello reside en *Chikome Mar*. Es importante que San Miguel mantenga encerrado al Demonio ya que, si las Siete Puertas que guardan los Siete Mares se abrieran, se escaparían todos los huracanes (Ríos Mendoza, 2010: 38) y así se inundaría el mundo, de modo que todos los “cristianos” de la Época actual serían “devorados” por el Demonio, el *tekuani* por excelencia, esto es, el gran “devorador de gente” que acabará con la humanidad. Por lo tanto, el fin de la Edad Actual está marcada por una devoración total, cuando los *tsitsimimej*, encerrados en un cajón por *Sentiopil*, y el Diablo, encerrado por San Miguel en una “celda”, invadirán la superficie de la tierra para “comer” a todos los seres humanos.

⁵⁰ El 29 de septiembre se conmemora el onomástico del santo, mientras que el 20 de noviembre se lleva a cabo en Tzinacapan otra celebración, llamada “El Combate”, la cual celebra la victoria de San Miguel contra el Diablo.

⁵¹ Siete Mares: expresión medieval que se refiere al conjunto de todos los mares (Reynoso y Taller, 2006: 143, I).

⁵² El curandero hace alusión a un episodio de la trama mítica en que San Miguel lucha contra el Diablo y lo vence. Véase el mito completo, asociado con la fiesta del “Combate”, narrado por Juan de los Santos Dionisio en Milanezi (2013: 117-126).

Hambriento de “almas” humanas y deseoso de salir de su prisión, el *Amokuali* espera impacientemente una oportunidad de escapar y pide al Arcángel Miguel que lo vaya a visitar en su fiesta, el 24 de junio, día de San Juan, momento del año en que es posible encontrar dinero y tesoros del Diablo (Milanezi, 2013: 85). Esta fecha remite al solsticio de verano, cuando empieza la temporada de los fuertes aguaceros en la Sierra Norte de Puebla (una de las regiones más lluviosas de México), por lo que existe el riesgo de que el exceso de precipitaciones inunde las casas, eche a perder los cultivos, destruya las carreteras, en fin, provoque una destrucción fenomenal, similar a la diluviana.⁵³ Por lo tanto, la influencia del Demonio se hace notar con mayor intensidad a partir del solsticio de verano, cuando las noches serán progresivamente más largas mientras el sol se mueve hacia el Sur, de modo que dominará la Oscuridad hasta la llegada del solsticio de invierno, a tres días de la celebración en Tzinacapan del nacimiento del Niño Jesús (asociado con el Sol que mantiene a raya los seres de la oscuridad y con *Sentiopil*, el Niño-Maíz que venció a los *tsitsimimej*). A partir de entonces, la Luz vuelve a predominar en el cosmos mientras el sol se mueve hacia el Norte. En concordancia con lo anterior, los nahuas asocian una calidad siniestra y diabólica con la dirección Sur, equivalente al lado izquierdo, mientras asignan una connotación positiva al Norte y al lado derecho (Taggart, 1982a: 297-298).

Todos los años, en el día de San Juan, San Miguel va a cambiar la cadena que mantiene al Diablo atado al fondo del mar y el *Amokuali* le pregunta si aún no ha llegado el día de su fiesta.⁵⁴ El santo siempre contesta que “todavía no” para evitar que el Demonio salga a pasear en procesión por el pueblo –como hacen todos los santos festejados– y así lleve consigo a la superficie de la tierra las tempestades, los huracanes y toda el agua del mundo. Enojado, el Diablo brama de rabia y, durante todo el mes de junio, los nahuas dicen

⁵³ El “diluvio” es una amenaza real en la Sierra Norte de Puebla. En 1999, las fuertes lluvias causaron una de las mayores tragedias en la región, intensificada por un deslave en la carretera que cortó el acceso al municipio de Cuetzalan. Para empeorar la situación, la electricidad y el agua entubada se interrumpieron en los pueblos, algunos cerros se derrumbaron y muchas casas se inundaron o cayeron, mientras que varios puentes y pasos quedaron bloqueados. Muchas personas murieron, los cultivos fueron destruidos y la gente se quedó sin alimentos por un largo periodo antes de recibir ayuda gubernamental (al respecto véase Acevedo Caderón, 2002 y Salazar Osollo, 2002, quienes vivieron la tragedia).

⁵⁴ Véase el relato, narrado por José Nazario Ocotlán (en Reynoso y Taller; 2006: 143-144, I), en que San Miguel va a cambiar la cadena de Juan (el Diablo). Véase también el relato, narrado por Francisco Ortigoza Téllez, en el cual San Miguel encierra al Demonio en la “prisión” (en Milanezi, 2013: 96-101).

que se escucha a lo lejos un ruido de motor, “como si viniera un camión”. Se trata del rugido del *Amokuali*, quien se queja de no poder salir de su celda.⁵⁵

La victoria de San Miguel contra el Demonio narra de manera metafórica la creación de los poblados nahuas y la preocupación de que esas localidades sean invadidas por el Diablo, símbolo de la fuerzas destructivas de la naturaleza que escapan del control humano, como las inundaciones, los huracanes, las tormentas, etc. El territorio ocupado por las comunidades maseuales pertenecía originalmente a los seres de Abajo, quienes, como Dueños de todos los recursos del Piso Inferior del cosmos, son también los Señores de todos los lugares sobre la superficie de la tierra. Sin embargo, San Miguel y las demás divinidades cristianas subyugaron la tierra virgen y “salvaje” (personificada en el Demonio) para fundar los pueblos nahuas que llevan sus nombres: San Miguel Tzinacapan, San Andrés Tzicuilan, Santiago Yancuictlalpan, etc. Por lo tanto, el territorio ocupado por los maseuales es, en realidad, “tierra conquistada” a los vencidos, quienes fueron empujados a fuerza a la periferia del cosmos, desde donde amenazan recobrar su dominio, esto es, volver al centro donde ahora habitan los “cristianos”.

En otras palabras, los nahuas tuvieron que iniciar sus pueblos a partir de la deforestación de la vegetación nativa que recubría el territorio que ahora ocupan y por ello temen que las fuerzas indomables e inhóspitas de la naturaleza retomen lo que fue suyo, suceso equivalente al fin del “mundo”. Para evitar que suceda esta catástrofe, los maseuales propician a los ancestros territoriales (los santos y Vírgenes), encargados de la protección del territorio de los pueblos, para que sigan conteniendo el Abajo (el Diablo y demás gentiles) y así se preserve el “cosmos”, esto es, la forma de vida de los “cristianos” basada en la moralidad de costumbres. Por lo tanto, la humanidad (*kualtakayot*) no es una condición permanente, sino adquirida en la medida que el principio sombrío y caótico que encarna las pulsiones vitales básicas (el Diablo) fue dominado por el principio lumínico y organizador (el Arcángel) que sometió los impulsos y deseos individuales a la norma social para hacer prosperar la vida en sociedad. Sin embargo, siempre existe el riesgo de que el

⁵⁵ Algo similar registró Pury-Toumi (1997: 182; corchetes agregados): “en la sierra, en la temporada de lluvias se llega a escuchar, en las mañanas claras, antes de que despunte el alba, un ruido subterráneo, una especie de fragor que es interpretado como los esfuerzos que hace *Nanauatsin* [una de las advocaciones del Diablo] por liberarse. Ellos sitúan ese ruido en dirección del mar”.

“Animal” se escape y con él regrese el estado de animalidad, barbarie y salvajismo que prevalecía en la Primera Edad.

Taggart (1983: 60) llegó a la misma conclusión sobre la potencial reversibilidad de la comunidad humana al analizar un relato nahua sobre un hombre que limpió el bosque para plantar la milpa, pero al día siguiente encontró que los árboles talados habían vuelto a crecer. La narrativa revela, según el autor, que el destino de la civilización nahua es similar al destino de una milpa, la cual siempre corre el riesgo de ser “devorada” por el bosque, peligro que señala la preocupación que sienten los maseuales de que los animales y demás seres que habitan el espacio marginal del cosmos un día invadan el dominio humano, lo que equivaldría a la conclusión de la Presente Era, esto es, la destrucción de las circunstancias que hicieron posible la creación de la sociedad humana maseual. Si esto llegara a suceder, las diferenciaciones entre las categorías espaciotemporales instauradas en la Segunda Edad se anularían y la distinción relacional entre humanos y animales se extinguiría. Por lo tanto, aunque los dominios central y periférico del cosmos (o humano y animal) sean contiguos y complementarios, no se desea que se borren sus delimitaciones, al contrario, se hace todo lo posible para mantenerlas.

Por todo lo anterior, queda claro que la humanidad (equivalente a sociedad puesto que solo existe humanidad dentro de la sociedad) no es una condición permanente, sino una etapa de un proceso evolutivo que puede ser reversible a un estado de animalidad, por lo que incita la pregunta: ¿qué hay que hacer para retardar su fin, esto es, para evitar el cataclismo cósmico que pondría un punto final a la forma de vida maseual? En el relato del mono que quería sobrevivir el Diluvio, presentado unas páginas atrás, el narrador alertó sobre la posibilidad de que los humanos pierdan la posición que ocupan actualmente en el cosmos y asuman otra: “Si nosotros queremos escapar de una decisión de Dios, quizá cuando traiga el fin del mundo nos convierta en monos y si esperamos *el fin del mundo* Dios sabrá *en qué lugar* ponernos”.⁵⁶ De esta forma, si los “cristianos” no acatan las “decisiones de Dios”, esto es, la moral y la norma social que conforman el conjunto de preceptos organizativos que fundamentan la sociedad maseual, pueden perder la posición central que ocupan en la Creación y verse obligados a transitar a la periferia, donde

⁵⁶ Salvante, en Reynoso y Taller (2006: 227, I, cursivas agregadas).

ocuparán el lugar de los monos, esto es, se transformarán en animales. Por consiguiente, apearse a las normas es lo que permite conservar la humanidad y, a la vez, evitar el fin del “mundo”, no el mundo en abstracto y tampoco el planeta, sino el mundo tal como es concebido y organizado socialmente en el territorio ocupado por los maseuales. Por lo tanto, el fin del mundo es equivalente al fin de la sociedad nahua.

El narrador también dejó claro, en el mismo relato antes referido, que el “mono” pensó que después del fin del mundo “volvería a ser importante como lo era antes, como lo somos nosotros [los “cristianos”] con nuestra inteligencia”. Sin embargo, debido a su comportamiento al margen de las normas, el “mono” perdió las capacidades cognitivas que los seres humanos poseen y se quedó “como si tuviera el corazón muerto”, esto es, “no tiene inteligencia como la tiene una persona”. De lo anterior se infiere que los animales (o al menos los monos) no tienen la misma “interioridad” que los humanos, la cual es dependiente de la conducta o del aspecto social. Si los “cristianos” dejan de cumplir la norma socio-cósmica, también se volverán “estúpidos” como los monos,⁵⁷ de modo que una vez más se confirma la hipótesis de que el aspecto esencial del ser humano está condicionado por el relacional o social. En otras palabras, los atributos esenciales (tanto la corporeidad antropomórfica como las capacidades cognitivas superiores) son secundarios para definir al ser humano puesto que éstos pueden ser transformados o perdidos a cualquier momento y lo que realmente define a la humanidad no es el lenguaje, la volición, la consciencia, la inteligencia, la subjetividad, etc., sino los aspectos fundamentalmente conductuales adquiridos a través del proceso de socialización, los cuales modifican los esenciales.⁵⁸

Para sintetizar los principales puntos de este apartado, el tiempo de los antepasados se repite periódicamente en el Presente. La noche, los martes y viernes, el solsticio de invierno, los carnavales, etc., constituyen extensiones temporales de la Primera Edad cosmológica, cuyos correspondientes espaciales son la periferia de la superficie terrestre (el monte, los cerros, el bosque, etc.), la parte baja de la geografía de la Sierra (las barrancas,

⁵⁷ Según lo que ya se ha dicho antes, de acuerdo con los nahuas, las características que definen los monos son: la estupidez, la falta de socialización y la voracidad sexual (Taggart, 1982b: 43).

⁵⁸ Recordemos que el que no se porta como ser humano se transforma en “animal”, esto es, la conducta (el aspecto relacional) puede modificar el aspecto esencial (la fisionomía humana).

las cuevas, las simas, etc.), el lado izquierdo y la dirección Sur. El pueblo es el centro del cosmos nahua, mientras que el espacio fuera de ese núcleo gradualmente transita de lo “doméstico” al “indómito”, del presente al pasado, de la luz a la oscuridad, de lo humano al animal, etc. La sociedad maseual (la humanidad) es fruto de un proceso de dominio paulatino de los impulsos individuales para dar lugar a la vida comunitaria, lo que quedó simbolizado en la subyugación del Diablo (personaje inmoderado, amoral y “envidioso” o egoísta)⁵⁹ por San Miguel, quien encarna la justicia, la norma y el altruismo debido a que actúa en nombre de todos y distribuye los beneficios de su trabajo a la colectividad. El equilibrio cósmico se alcanza en la medida que el Arriba domine el Abajo, que la moral prevalezca sobre los apetitos, que el Santo mantenga bajo control al Demonio, si bien no se pretende ni desea que los seres de la periferia sean aniquilados, puesto que de ellos –de la “tierra no domesticada” o virgen– proviene la riqueza, de modo que primero fue necesario vencer a los seres de Abajo para ocupar su territorio, aunque en un segundo momento la comunidad humana está obligada a entablar con ellos una alianza con el fin de obtener los recursos indispensables a la subsistencia.

El fin de la Edad cosmológica actual o “el regreso de los antepasados”, provocaría una inversión definitiva de posiciones, puesto que los que están en el centro, los “cristianos”, transitarían a la periferia (equivalente al Abajo) y los que están Abajo, en el espacio subterráneo, volverían a ocupar el centro del cosmos. La última vez que este cambio de posiciones sucedió dejó vestigios en la morfología de los monos, ya que sus bocas intercambiaron de lugar con sus anos, así como sus pies con relación a sus manos, por lo que ahora “viven de cabeza” o de forma inversa a la que vivían antes. Finalmente, la idea del fin del “mundo” o la involución a un estado de animalidad se revela como una preocupación por la disgregación de las instituciones y los valores de la sociedad maseual, de modo que para evitar el cataclismo cósmico todo “cristiano” debe apegarse a la norma,

⁵⁹ Otra de las designaciones dadas al Diablo por los nahuas es “el *Nexikol*”, esto es, el “envidioso”, palabra que asume la connotación de egoísta. El *Amokuali* es responsable de la “envidia” o “egoísmo” en el mundo, lo que puede ser corroborado en el mito narrado por Juan de los Santos Dionisio cuando el narrador dice que San Miguel agarró el Demonio, pero aún existe mucha envidia (*nexikolot*), la que el Demonio esparció en el mundo (en Milanezi, 2013: 121 y125). En otro relato, registrado por Duquesnoy (2001: 273), analizado en el próximo capítulo, la envidia entra al mundo luego de que Luzbel mató a su hermano Abel.

esto es, practicar las reglas de convivencia que posibilitan la reproducción social y preservan la forma de vida nahua.

Ahora que hemos entendido cómo se formó el mundo y por qué cada colectividad de seres ocupa un determinado lugar en la organización cósmica, hace falta presentar cada uno de los tres niveles cósmicos –el cielo, la tierra y sus entrañas– con tal de entender las formas de relación que predominan entre los nahuas y demás pobladores de *Semanauak*. Sin embargo, antes de adentrar en la segunda parte de este capítulo, hago un paréntesis para dialogar con algunos autores que llegaron a conclusiones distintas a las mías con relación al origen de la humanidad según los nahuas. Aprovecho que los mitos cosmogónicos han sido recién presentados y analizados para contrastar mi lectura con la de ellos antes de adentrar en el tema de los estamentos del cosmos.

2.5 Diálogos sobre el origen de la humanidad y lo que significa ser humano

Uno de los intereses que han surgido en los últimos años en la etnología mexicanista dice respecto al origen de la humanidad y lo que significa ser humano según el punto de vista indígena. Algunos autores mesoamericanistas, influenciados por la corriente antropológica ontologista han afirmado que, según los mitos cosmogónicos de los nahuas de Tzinacapan, todos los seres eran humanos en un primer momento cosmológico, aunque algunos se transformaron en animales después (Millán 2010a, 2010b, 2014b). De lo anterior se infiere la premisa, supuestamente compartida con los demás “amerindios”, de que humanos y animales, por su origen común, poseen una “humanidad compartida” (Millán, 2010b: 21). De ser correcto, para el “pensamiento nahua” la naturaleza no sería el punto de partida evolutivo de los seres, sino la cultura, a partir de la cual se formaron las especies naturales. En otras palabras, lo que tienen en común humanos y animales no es la biología (la naturaleza), como afirma el “naturalismo occidental”, sino una cultura compartida. Por lo tanto, el punto de convergencia entre las colectividades que pueblan el cosmos sería una “interioridad análoga, entendida como un alma compartida, pero separadas por una forma corporal distinta” (Millán, 2010a: 173), al estilo del animismo descrito por Descola (2005).

Antes de que la ola ontologista se aventurara en la hermenéutica de los mitos de pueblos indígenas mexicanos, predominaba otra corriente interpretativa aún vigente, la

mesoamericanista, la cual se inspira en los relatos prehispánicos para entender los actuales y viceversa. Este acercamiento se basa en la premisa de que existe una continuidad cultural ininterrumpida desde los nahuas prehispánicos hasta los contemporáneos. A partir de lo anterior, muchos autores piensan que basta identificar un motivo común en los relatos del presente y del pasado para permitirse tratar las narrativas de la antigüedad y las recientes como si fueran un solo “paquete” de información.⁶⁰ De esta forma, se notan en los análisis de los mitos que siguen el marco exegético mesoamericanista el libre tránsito entre diferentes épocas históricas –a veces incluso con la intención de rellenar los *gaps* de datos de las fuentes históricas–, y así se alcanzan conclusiones supuestamente válidas para ambas épocas, aunque las realidades sociales de los pueblos nahuas de la antigüedad y de la contemporaneidad sean completamente diferentes.⁶¹

Después de haber analizado los mitos maseuales sobre las Edades cosmológicas y develado aspectos importantes sobre el origen del cosmos y de la humanidad (dos dimensiones inseparables, puesto que los mitos de la formación del cosmos hablan de la conformación de la comunidad humana), mi objetivo ahora es contrastar mi lectura de esas narrativas con las de dos autores que también interpretaron los relatos cosmogónicos de la región de San Miguel Tzinacapan, pero llegaron a conclusiones distintas a las mías. Así, dialogaré con Reynoso y Taller (2006, I), quienes asumen la corriente mesoamericanista, y Saúl Millán (2010a, 2010b, 2014b, 2015a, 2014d, 2017, etc.), quien adoptó la ontologista.

Empiezo con Reynoso y Taller (2006: 93-112, I), quienes analizan los relatos maseuales sobre el Diluvio y la *Leyenda de los Soles* (manuscrito de 1558 de los informantes de Sahagún y otras versiones) de forma conjunta. Al parecer, para esos autores que asumen el paradigma mesoamericanista, las narrativas de los nahuas de Tzinacapan y las de los antiguos mexicanos supuestamente se relacionan porque comparten temas

⁶⁰ Véase, por ejemplo, Fagetti (1998: 19-40), quien presenta un mito cosmogónico recopilado entre los nahuas de San Miguel Acuexcomac, en el estado de Puebla, cuyo argumento narrativo es muy similar a los mitos maseuales que he analizado hasta ahora. El relato recopilado por esta autora, rico en detalles, podría haber dado lugar a variadas interpretaciones sobre el presente etnográfico, las cuales fueron opacadas por el análisis conjunto con las narrativas prehispánicas sobre el origen del cosmos, de modo que los significados culturales y la dinámica social del presente, plasmados en el mito, quedaron relegados a un segundo plano.

⁶¹ La corriente mesoamericanista también se ocupa de comparar la visión del mundo indígena actual con el cristianismo y la antigua cosmovisión mesoamericana con el objetivo de medir la prevalencia o el rechazo de las ideas de la religión traída con los colonizadores en las prácticas culturales y concepciones indígenas del presente.

comunes: la destrucción del mundo, la transición sucesiva de edades cosmológicas, la transformación de los sobrevivientes del fin del mundo en monos, el motivo del cielo ahumado por los hombres que asaron a los ahogados del diluvio para comer, etc. Aparentemente, esos elementos que se repiten en las narrativas del presente y las del pasado serían “pruebas” de que existe “una semejanza estrecha [...] entre la antigua mitología y nuestros relatos maseuales” (Reynoso y Taller, 2006: 106, I).

Después de señalar una serie de elementos “comunes” entre los relatos de los nahuas contemporáneos y los de los antiguos nahuas,⁶² Reynoso y Taller (2006: 105 y 199-200, I) concluyen que los mitos cosmogónicos maseuales contienen la concepción de un perfeccionamiento progresivo dado que el cosmos evoluciona hacia formas cada vez mejores.⁶³ Estoy en desacuerdo con la afirmación. El cosmos maseual no evoluciona siempre del “peor” al “mejor” debido a que existe el riesgo de involución, esto es, de volver a un estado de entropía o animalidad característico de la Era Anterior a la Presente. Esta posibilidad fue anunciada en el mito, ya presentado, sobre el mono muy inteligente y rico que no quería morir en el Diluvio, específicamente en la siguiente frase del narrador: “quizá cuando traiga el fin del mundo [Dios] nos convierta en monos”.⁶⁴ Por lo tanto, el cosmos (y por extensión la humanidad), puede regresar a un estado de “naturaleza y barbarie” si los “cristianos” no respetan la “ley de Dios”, esto es, los principios de organización social y convivencia entre los seres instaurada por el “presidente” del cosmos (Dios) al inaugurar el Tiempo Presente. Así, la disgregación de la estructura social y de los modelos de socialidad creados por los nahuas es un peligro real, el cual, si consumado, será equivalente al fin del mundo y, por lo tanto, significará un retroceso evolutivo.

La posibilidad de regresión a un estado de animalidad es anunciada más allá de la dimensión mitológica debido a que los nahuas afirman que los que se comportan como animales se animalizarán, esto es, se trasladarán al bosque donde viven los animales

⁶² Por ejemplo, los autores afirman que “Como en la *Leyenda de los Soles*, los elementos agua, viento y fuego aparecen en la mitología macehual [maseual] como agentes destructores de la antigua humanidad” (Reynoso y Taller, 2006: 102, I).

⁶³ Supongo que la conclusión referida se basa en la interpretación de León-Portilla construida para los nahuas de la antigüedad, puesto que Reynoso y Taller citan a ese autor al afirmar que, para los nahuas clásicos, el mundo existió varias veces, lo que dio como resultado “formas cada vez mejores de seres humanos, de plantas y elementos” (León-Portilla, en Reynoso y Taller, 2006: 93-94, I).

⁶⁴ Salvante, en Reynoso y Taller (2006: 227, I).

silvestres. En otras palabras, perderán el aspecto relacional o social del ser humano y se harán animales, los cuales viven en el monte, espacio no alcanzado por las reglas de la vida humana, por lo que encarna el correspondiente espacial de la Primera Edad en el Presente. El ejemplo del señor que se acostó con su propia hija y se transformó en toro, según el testimonio presentado páginas atrás, confirma la posibilidad de involución individual, pero si muchas personas adoptan conductas inmorales, colectivamente se puede regresar al estado de animalidad. En conclusión, el cosmos maseual no evoluciona según la lógica de la ideología del progreso, de una situación peor a otra siempre mejor, sino que los ciclos cósmicos se alternan según la visión dialéctica de oposición complementaria: a un periodo de luz, norma y orden sigue otro de sombras, anarquía y desorden y así sucesivamente.

Con relación a la humanidad, Reynoso y Taller (2006: 105 y 109, I) piensan que los seres humanos de la Segunda Edad cosmológica son la “nueva humanidad” o la “verdadera humanidad”, mientras que los monos deben de ser, se infiere, la “antigua humanidad”, puesto que al ser transformados en monos supuestamente sufrieron una “*regresión de la humanidad a la naturaleza animal* de la misma manera que la transformación de los ángeles en animales carroñeros constituye una regresión de la naturaleza angélica a la animalidad” (Reynoso y Taller, 2006: 110, I; *itálicas agregadas*). Considero que no tiene sentido decir que los seres humanos de la Segunda Edad son la “nueva” o la “verdadera” humanidad si son la única humanidad posible, ya que “humanidad”, para los nahuas, es una condición adquirida por algunos seres en la Segunda Edad cosmológica a partir de la adopción de una pauta de conducta y una forma de vida específicas. Decir “nueva humanidad” implica que en la Edad anterior a la Presente existió una humanidad “falsa”, “antigua” o “anterior”. Para que esto fuera verdad, los seres de la Primera Edad tendrían que haber sido humanos; no obstante, antes de la creación de la moral y la norma social no existía la humanidad (singularidad del Presente), de modo que los gentiles amorales de la Antigüedad no pueden ser considerados humanos, sólo prehumanos, aunque en realidad no sabemos al cierto qué naturaleza tenían puesto que no es una preocupación de los mitos nahuas aclarar esta particularidad.

Los relatos maseuales disponibles no permiten afirmar que todos los antepasados eran prehumanos puesto que la identidad de los seres de la Edad Anterior era fluida, en

consecuencia, es difícil delimitar la naturaleza de cada uno de los personajes que aparecen en los mitos prediluvianos, esto es, precisar con toda seguridad si eran prehombres, preanimales o predeidades. Sin embargo, había un grupo de seres, Noé y sus parientes (quienes a su vez están asociados con Adán, que a su vez es *Sentiopil*, el ancestro primigenio de la humanidad) que pueden ser considerados con un poco más de seguridad como prehumanos, esto es, los seres primigenios con potencial para dar origen a los seres humanos después del amanecer. Los mitos no describen la corporeidad de esos seres para que afirmemos con toda seguridad que ellos tenían la morfología antropomorfa (probablemente esta cuestión ni sea importante para los nahuas), pero asumiendo que sí, aún así no podemos considerarlos humanos de hecho sólo porque poseían los aspectos esenciales de la humanidad. Para los nahuas, según lo que quedó demostrado, el aspecto relacional y adquirido, encarnado en la conducta social, es más importante que el esencial o innato puesto que modifica a este último. Por ello, el que no se comporta como humano, aunque tenga un cuerpo antropomórfico, perderá la cualidad humana y tendrá su fisionomía “transformada”, esto es, será visto y tratado como animal. En conclusión, sólo existe una humanidad, la actual, la de los maseuales, la cual es el resultado de un proceso de diferenciación conductual entre los seres que se concluye en la Segunda Edad cosmológica, por lo que los seres primigenios de la Primera Era no pueden ser considerados humanos y, por lo tanto, no eran “falsas humanidades”, sino que nunca fueron humanos. En síntesis, no tiene sentido hablar de una “nueva” o “verdadera” humanidad si no existen otras que sean “viejas” o “falsas”.

Por último, Reynoso y Taller (2006: 110, I), según la frase ya citada, piensan que los monos sufrieron una “regresión de la humanidad a la naturaleza animal”, esto es, para estos autores los monos eran humanos en el tiempo primordial mientras que algunos animales (los zopilotes) fueron originalmente ángeles (los mensajeros que debieran haber regresado al cielo para dar la noticia a Dios del festín de los hombres, pero terminaron uniéndose al banquete de carne asada con los sobrevivientes del Diluvio). Así, los autores concluyen: “la naturaleza animal aparece de esta manera estrechamente relacionada con la naturaleza humana y la angélica” (Reynoso y Taller, 2006: 110, I) o, en otras palabras, humanos, animales y deidades compartían algo en común (¿un alma, una interioridad?) en

el comienzo de los tiempos. La opinión de que hombres y animales están “emparentados” es reforzada por esos autores en otros momentos:

[...], **los hombres del mundo anterior** o fueron aniquilados por la voluntad de Dios por medio del agua o del viento, o **fueron transformados en monos** a causa de su búsqueda de autonomía y de la usurpación de los poderes divinos [...], **o fueron transformados en otras especies de animales** [...]. (Reynoso y Taller, 2006: 109, I; negritas agregadas).

[...], según lo que consignan tanto nuestros relatos maseuales como la *Leyenda de los Soles* de los tiempos clásicos, **los hombres del mundo anterior se transformaron en monos** y, por tanto, **los monos son descendientes de los hombres**. [...] **El mono y el oso están**, pues, de acuerdo con nuestros relatos, **muy próximos a los humanos**. (Reynoso y Taller, 2006: 128, I; negritas agregadas).

Antes de responder por qué los humanos y los animales no tienen un origen común y los monos no son descendientes de los hombres, además de identificar las diferencias entre hombres, animales y deidades, presento la opinión de Millán, quien coincide con Reynoso y Taller de que existe una “humanidad compartida” entre “bestias” y “*sapiens*” en los tiempos primordiales que se mantiene hasta los días de hoy.

[...] los relatos nahuas ponen casi siempre de relieve un antiguo tema amerindio, según el cual existen relaciones de equivalencia entre el mundo humano y el mundo animal. [...] Las analogías lingüísticas son en este caso la expresión de una **equivalencia ontológica** según la cual **humanos y animales comparten un origen común**. En el pensamiento nahua, en efecto, no son las formas naturales las que definen la condición original de hombres y animales, sino las formas humanas las que otorgan el sentido primigenio de ambos. **De acuerdo con los mitos de origen, los animales fueron inicialmente seres humanos que adquirieron una nueva fisionomía después del Diluvio**, cuando “los hombres y los ángeles del mundo anterior fueron transformados en animales” (Reynoso y Taller, 2006: 110) **en la medida en que modificaron sus formas de alimentación**. Al descender a la tierra, por mandato divino, los ángeles se alimentaron de los restos humanos y tomaron la forma de zopilotes o gavilanes, mientras los hombres del mundo anterior se convirtieron en monos o en otras especies animales. **Si los monos y osos piensan de manera semejante a nosotros**, como afirman los nahuas, es porque ambos

“animales son **restos de humanidades anteriores**, destruidas en el fin del mundo, **lo que explica la similitud de morfología y de comportamiento**” (Beaucage y Taller, 2003: 13). (Millán, 2010b: 20-21; negritas agregadas).

Para comprobar de una vez por todas que humanos y animales no poseen un origen común retomo el relato narrado por el curandero C.F.F., recopilado por Duquesnoy (2001: 272-273), presentado páginas atrás. El narrador empieza el mito con una frase que puede generar ambigüedad: “Los antepasados eran como nosotros: seres humanos y mundanos”. Supongo que este tipo de afirmación, no del todo inédita en los mitos maseuales,⁶⁵ puede ser el origen de la suposición de que los “anteriores” eran humanos. Sin embargo, la frase no puede ser considerada sola, sino que debe ser tomada en cuenta en el contexto de los mitos sobre las Edades cosmológicas, además de confirmada o rechazada según la evidencia etnográfica. Cuando el narrador afirma que los antepasados (los seres de la Primera Edad) eran como nosotros (los que viven ahora, los seres humanos), quiere decir que los “anteriores” ocupaban el lugar que los nahuas ocupan en la actualidad, esto es, la superficie de la tierra (*Taltikpak*), puesto que, como hemos visto, en aquella Época, “santos” y “demonios” vivían sobre la tierra, mezclados con “hombres” y “animales”.

La palabra “mundano”, comúnmente usada por los curanderos maseuales,⁶⁶ significa “habitante de este mundo”, esto es, de *Taltikpak*, en oposición al “habitante del otro mundo” (del *Talokan* o inframundo). Por lo tanto, lo que el narrador desea informar cuando dice que “ellos eran como nosotros” es que los antepasados “vivían sobre la tierra”. Otros mitos

⁶⁵ En un relato sobre el Diluvio, el narrador afirma “Pero las otras gentes no salieron a flote, aquellos hombres incrédulos, también ellos *humanos como nosotros, nuestros hermanos*, sólo que ellos murieron porque no creyeron en Dios, y además por no obedecerlo hacían lo que querían sobre la faz de la Tierra; [...]” (Pedro Arrieta, en Segre, 1990: 155, itálicas agregadas). En este extracto el narrador también se refiere a los “antepasados” con el apelativo “humanos como nosotros”, lo que no debe ser considerada como la prueba cabal de que los “anteriores” eran humanos de hecho, tal vez sólo eran humanos en términos esenciales, pero no relacionales. Esta afirmación del relato debe ser entendida en el contexto de los mitos cosmogónicos y no de forma aislada.

⁶⁶ He atestiguado el uso de la palabra “mundano” varias veces, por ejemplo, un curandero dijo que “Cristo fue un mundano” en referencia al hecho de que Jesucristo anduvo sobre la faz de la tierra en la Primera Edad cosmológica. Sin embargo, Cristo no es un ser humano por haber sido un “mundano”. Duquesnoy (2001: 204) llega a la misma conclusión sobre el significado de “mundano” (habitante de “este mundo”, *Taltikpak*), además de que sus interlocutores también usan la palabra “mundano” repetidas veces, por ejemplo, en el mito citado páginas atrás, el narrador afirma que los monos “Son habitantes de este mundo (“mundanos”)” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 275).

cosmogónicos empiezan con frases que también informan algo similar, por ejemplo: “hace tiempo, no vivían las personas sobre la tierra, vivían todos los que están en el cielo”.⁶⁷ Finalmente, no podemos saltar a conclusiones solamente con la frase de apertura del relato. Prosigamos con el mito:

Los antepasados son las personas que vivieron antes de esta era. Eran como nosotros, seres humanos y mundanos. En la **primera era**, hicieron el universo y la tierra. Formaron todo. **No hicieron los hombres, sino los animales**: tejones, tigres, tlacuache, elefantes y otros. Durante la **segunda era**, llegó el **primer hombre** [hombres y animales poseen orígenes distintos]. Sólo entonces termina la primera era porque **antes sólo había animales**. El primer hombre se llama Adán. Es el *Sentiopil*. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 272-273, traducción propia, negritas y comentarios en corchetes agregados).

Para enfatizar la diferencia entre los animales y el primer hombre (Adán), el narrador separa la “primera era”, de los animales, de la “segunda era”, en la cual fue formado el protohumano, Adán o *Sentiopil*. Por lo tanto, en desacuerdo con Millán y Reynoso y Taller, queda claro que los animales no fueron originalmente humanos y los humanos tampoco fueron originalmente animales, sino que humanos y animales poseen sus propias líneas evolutivas no coincidentes. Sin embargo, existe una particularidad en el caso específico de los monos. Según el mismo narrador:

El que salvó a su familia en una caja de madera para escapar fue **Noé y Malintsin**. Sí, eran una pareja. Fueron ellos quienes formaron la nueva humanidad. Estaban preparados para el segundo viaje, es decir, para que llegara la gente. **Eran del mismo tronco (de la misma mata) que Adán** [*Sentiopil*]. **Los monos también**. Los antepasados de esta época son Noé y Malintsin. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 275, traducción propia; negritas agregadas).

El narrador informa que los monos y los sobrevivientes del Diluvio encargados de repoblar la tierra (Noé y Malintsin) eran de la misma “mata” que Adán o *Sentiopil*. Por lo tanto, monos y seres humanos del presente poseen un ancestro común, por lo que se infiere que

⁶⁷ Cita extraída del relato narrado por Juan de los Santos Dionisio, en Milanezi (2013: 122).

los monos, así como Noé y Malintzin, eran “prehumanos”, antecesores en potencial de la humanidad. Sin embargo, algunos de los prehumanos cometieron una infracción al no acatar las órdenes de Dios (símbolo de la Norma y del Orden) y escaparon del Diluvio. Por ello, fueron transformados en animales, esto es, perdieron definitivamente sus capacidades cognitivas superiores y se transformaron en los actuales monos, cuyos rasgos definitorios son la estupidez, la falta de socialización y la voracidad sexual (Taggart, 1982b: 43). Por lo tanto, al contrario de lo que afirmó Millán (2010b: 20), los monos de la Edad Actual no piensan de manera semejante a los seres humanos (no poseen la misma “interioridad” o “alma”), sino de forma diametralmente opuesta, a pesar de que poseen algunos rasgos morfológicos semejantes debido al ancestro común que compartieron con los “cristianos”, *Sentiopil*, quien tampoco era humano. Por lo tanto, los nahuas coinciden con la teoría de la evolución de Darwin en el punto de que chimpancés (monos) y humanos poseyeron un ancestro común, aunque cada especie siguió su propia línea evolutiva.

La teoría nahua de la evolución de las especies determina que, en vez de factores ambientales, los seres se diferenciaron según sus conductas. Los que siguieron la norma (Noé y Malintzin) adquirieron el aspecto relacional dependiente de la socialización e imprescindible para volverse humano de hecho, mientras que los prehumanos y las predivinidades que rechazaron la norma o cometieron infracciones después del Diluvio se transformaron en animales. Finalmente, ya estamos en condición de responder las preguntas: ¿humanos y animales comparten un origen común? No, tienen líneas evolutivas completamente separadas. ¿Monos y seres humanos comparten un origen común? Sí, pero el ancestro común a ambas especies no era humano, por lo que se concluye que los monos nunca fueron humanos. ¿Los monos poseen una interioridad similar a la de los seres humanos? No, los nahuas los ven como criaturas estúpidas que no piensan como los seres humanos y no se comportan como se espera de un “cristiano”, sino de manera diametralmente opuesta. Por no ser un ser socializado entre los seres humanos, el mono no puede adquirir el componente “anímico”, exclusivo de los humanos, que depende de acciones rituales para ser integrado al cuerpo, tema que será estudiado en el próximo capítulo. ¿Las deidades eran humanas en el comienzo de todo? No, la humanidad es una

condición adquirida sólo por los descendientes de Noé que hicieron la transición a la Segunda Edad. Algunas deidades se volvieron animales por no obedecer la norma.

Por último, queda por averiguar si la alimentación fue realmente el factor determinante en la evolución de los seres, según la opinión expresada por Millán (2010b: 21) en el extracto reproducido anteriormente. Asimismo, más adelante, en el mismo artículo, el autor vuelve al tema y extiende sus conclusiones al periodo prehispánico y de esta forma aplica a los datos etnográficos sobre los nahuas de Tzinacapan tanto los presupuestos del ontologismo como la lógica metodológica de la corriente mesoamericanista.

[...] Las humanidades sucesivas, como desde hace siglos atestiguaba la *Leyenda de los Soles* (1558), pasan por una especie de espiral evolutiva que se manifiesta en las **formas de alimentarse**, de tal manera que cada ciclo supone una nueva alimentación y **cada alimento un modelo corporal discontinuo**. Después del diluvio, la continuidad morfológica caracterizó por el contrario a aquellos hombres que siguieron nutriéndose de maíz, ese don divino que en diversos mitos mesoamericanos aparece como **la materia prima de los cuerpos humanos**. El cereal garantizó de esta manera una identidad corporal, distintiva de los nahuas o maseuales, pero sólo en la medida en que **cada cuerpo se distinguió finalmente por sus formas de alimentarse**. [...] **los seres existen en función de los alimentos que consumen**. (Millán, 2010b: 21; negritas agregadas).

Si bien no hablaré sobre la época prehispánica por no ser el interés de este trabajo,⁶⁸ los mitos maseuales destacan que la alimentación fue determinante en la conformación de la morfología de los seres sólo en la medida que es parte de un conjunto de pautas de conducta. Los “cristianos” adquirieron la fisonomía humana porque, además de haber adoptado el consumo del maíz, asimilaron de forma concomitante nuevos hábitos que los diferenciaron de los gentiles de la Segunda Edad, como el trabajo, la moralidad, las relaciones sociales normatizadas, el respeto a Dios, etc. Por lo tanto, la alimentación es uno de los factores determinantes dentro de una serie de prácticas culturales, lo que queda

⁶⁸ Véase a Martínez González (2017a: 138), quien afirma que, con relación a los mitos cosmogónicos prehispánicos mesoamericanos, “pese a su importancia, la variación alimentaria no suele ser el único criterio usado para determinar la humanidad de un ser”.

comprobado en el hecho de que los descendientes de Noé no fueron los únicos a adoptar el consumo del maíz, pero fueron los únicos que se tornaron humanos.

Según el mito, cuando *Sentiopil* sembró la primera milpa, “hizo trabajar a todos los animales que ahora comen maíz. Hizo trabajar a la ardilla, a los tejones, al mapache y a los cuervos”.⁶⁹ Sin embargo, ninguno de esos animales que continúan alimentándose de maíz hasta los días de hoy se transformó en humano, puesto que les hacía falta el aspecto esencial, descender del ancestro de los seres humanos y tener una morfología antropomorfa. Los nahuas dicen que su “carne” (cuerpo) está hecha de maíz puesto que se alimentan de este cereal. Por otro lado, los animales domésticos, como las aves de corral, también tienen la carne “hecha de maíz”, ya que consumen el mismo alimento que las personas que las crían. Por ello, el guajolote puede ser usado como “reemplazo” (*ixpatkaj*) por el curandero a la hora de negociar el rescate del componente vital del enfermo aprisionado por las potencias del inframundo. Como el ave y el paciente están hechos de la “misma” cosa pueden ser intercambiables. Sin embargo, esta equivalencia es solamente a nivel relacional (el hábito de comer maíz), puesto que el guajolote no posee el aspecto esencial para ser humano de hecho. Por lo tanto, no basta comer maíz para hacerse humano, así como no basta haber nacido humano para ser “cristiano”, hace falta aún el factor social, tema del próximo capítulo cuando estudiemos la concepción de la persona.

De todos modos, los mitos cosmogónicos destacan que la conducta de los seres fue lo que determinó sus formas de alimentación y sus morfologías, en vez de que la alimentación haya determinado la fisionomía. El relato sobre el “hombre” que no cumplió el orden de Cristo de ir a dejar el cajón lleno de bichos en el mar y por curiosidad abrió la caja y liberó todos los insectos hematófagos es un ejemplo de que la práctica precede la alimentación. Este “hombre”, por haber cometido esta infracción, esto es, por no seguir la norma, fue transformado en sapo y condenado a comer moscos para siempre. Por lo tanto, no fue el hecho de comer bichos que lo transformó en sapo, sino más bien por no cumplir el mandato divino tuvo que alimentarse de insectos. Por lo tanto, el alimento fue el castigo o la consecuencia, no la causa. En otro relato que hemos analizado, Dios manda al ángel a la tierra para saber de dónde venía el humo que llegó al cielo después del Diluvio. El ángel, en

⁶⁹ Francisco de los Santos Castañeda, en Reynoso y Teller (2006: 58, I).

vez de volver con la noticia, se unió al “asado” con los sobrevivientes. Luego, fue condenado a ser zopilote y comer cadáveres. Una vez más se repite la misma lógica: el ángel primero se portó como zopilote al comer carne de animales muertos, y luego quedó condenado a ser zopilote y obligado a consumir carne en putrefacción. En ambos casos, la infracción precedió el consumo del alimento, aunque en el segundo relato el consumo del alimento inapropiado fue la infracción. Finalmente, el factor determinante en la conformación de la fisionomía de los seres es la conducta y el tipo de alimentación es uno de los factores conductuales.

Para finalizar discuto brevemente la postura de los nahuas con relación al “naturalismo occidental” que menciona Millán en el extracto abajo.

En un contexto mitológico en el que los animales descienden de los hombres, y no los hombres de los animales, **el pensamiento nahua llega a una conclusión esencialmente opuesta del naturalismo occidental**. Si éste ve en la naturaleza el origen de la humanidad, aquél ve en la humanidad el principio de las especies naturales. En consecuencia, más que atribuir a las sociedades humanas una condición natural, percibe **las especies animales como conjuntos organizados por relaciones sociales** que no difieren en esencia de los vínculos de parentesco que unen a los hombres. Las relaciones jerárquicas que diversos investigadores han identificado en las concepciones nahuas sobre el mundo animal, argumentando que se trataría de “una jerarquía de especies” (Chamoux, 2008) o de una “visión jerárquica de las potencias naturales” (Dehouve, 2008: 5), deben de hecho comprenderse como el efecto de una causa general, presente en el discurso mitológico, que permitió a los **animales y a otros seres del cosmos conservar su humanidad original**. La herencia, sin embargo, no fue fortuita: animales y espíritus preservaron el conjunto de lazos sociales, vínculos de parentesco y relaciones jerárquicas que **eran intrínsecos a una humanidad carente de naturaleza, pero dotada de cultura y de subjetividad**. En esta especie de **animismo mesoamericano**, como lo llamaría Descola, “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto a especie, sino la humanidad en cuanto condición” (Descola, 2002). (Millán, 2010b: 21; negritas agregadas).

Según la cosmología nahua, los animales y demás seres de la Primera Edad nunca fueron humanos, como he demostrado, aunque fueron personas puesto que hablaban, pensaban,

tenían deseos, pasiones y actuaban sus propios dramas. En otras palabras, todos los seres poseían consciencia, interioridad, mente, psique o incluso “alma”, si se quiere, aunque creo que este último término no es del todo adecuado por su connotación religiosa. Esta constatación tal vez sería suficiente para que algunos representantes de la corriente ontologista asumieran como cierto que existe una “humanidad compartida” entre humanos y animales. Sin embargo, para los nahuas, el hecho de tener volición, consciencia, subjetividad, etc., no es suficiente para considerar a un sujeto como ser humano, ya que la definición maseual de humanidad no coincide con la del “naturalismo occidental”.⁷⁰ Según la postura ideológica del ontologismo, el pensamiento indígena debe ser tomado en serio,⁷¹ entonces, para ser congruentes con esta propuesta debemos asumir el hecho de que los nahuas no piensan que los animales conservaron su “humanidad original”, la cual, en los términos de los nahuas, no era propiamente una “humanidad”. Por lo tanto, no existe interioridad (“alma”) común entre humanos y animales. Lo anterior se confirma no solamente en el contexto mitológico, sino en las prácticas culturales. Como veremos en el próximo capítulo sobre la concepción de la persona, uno de los componentes “anímicos” del recién nacido sólo es adquirido con el bautizo y otros ritos encabezados por los padrinos, circunstancias en que el “alma” faltante es introducido en el niño a través de la acción ritual. Los animales, aunque nazcan con un componente “anímico” similar al de los bebés humanos, no serán bautizados ni socializados, de modo que sus “almas” (o interioridades) no serán, al fin de cuentas, exactamente iguales a las de los “cristianos”, puesto que les hace falta el componente “anímico” social. Por lo tanto, humanos y animales no poseen una “humanidad compartida”, por lo que no se trata de un “animismo” en los términos de Descola (2005), según lo que afirmó Millán (2010a: 173).⁷²

⁷⁰ Véase el artículo de Martínez González (2017a: 136 y 138), en el cual el autor afirma que en Mesoamérica “la posesión de volición e intencionalidad no son suficientes para que un ente pueda ser considerado humano”, además de que, en el siglo XVI, durante el contacto con los españoles, para los mesoamericanos “la humanidad [...] no se corroboraba ni por la posesión de un cuerpo ni por la de un alma, sino que los argumentos considerados siempre fueron de orden comportamental”.

⁷¹ Al respecto véase la entrevista concedida por Viveiros de Castro en Fujigaki *et al* (2014).

⁷² Beaucage y Taller (2012: 243, 276 y 287) también “detectaron” la presencia de un supuesto animismo –en los términos definidos por Descola (2005)– entre los nahuas de Tzinacapan, aunque sus argumentos fueron más sencillos que los de Millán (2010a) y poco convincentes.

Por otro lado, es falsa la idea de que los nahuas ven a los animales como un segmento socializado de la naturaleza. Para que esto fuera correcto, los animales tendrían que trabajar, esto es, participar de la red de intercambio de trabajo y dones con los “cristianos”. Sin embargo, los mitos dejan claro que los animales no trabajan y por ello muchos hombres flojos quieren cambiarse de lugar con zopilotes o gavilanes, para no tener que trabajar.⁷³ Por ello, porque no “trabajan”, los animales no son considerados personas, por lo tanto, no son sujetos debido a que no participan en la red de intercambio socio-cósmica que “humaniza” a algunos seres del cosmos al socializar con ellos a través del intercambio de dones. El que está inserto en esta red es el Dueño de los Animales, el que libera las presas de caza para ser atrapadas por los cazadores, pero los animales propiamente dichos no están. Por ello, los cazadores no negocian con los animales silvestres y tampoco asumen algún tipo de deuda con ellos por apropiarse de su carne, sino con el Señor de los animales, con quien hay que cumplir ciertas reglas de conducta. Por lo tanto, confirmamos que no se trata de una “ontología animista”.

Por último, si bien la visión del mundo nahua no separa de forma tajante y excluyente los ámbitos de la naturaleza y de la cultura, tampoco entiende estas dos dimensiones como un todo indistinguible (Bartolomé, 2014). Humanos y animales, creados separadamente, convivían en un estado de animalidad (o de “naturaleza”) en la Primera Edad puesto que los antepasados “se unían entre sí” (tenían relaciones sexuales incestuosas), se mataban unos a otros, no trabajaban para ganarse el sustento, no obedecían a ningún poder superior (sea de Dios o de la Sociedad) y consumían “carne cruda”, símbolo del estado “natural” de las cosas.⁷⁴ En un segundo momento, los hombres primordiales aprendieron nuevas técnicas y artes, empezaron a trabajar, a comer maíz en forma de tortillas (cocidas) y adoptaron reglas morales y sociales.⁷⁵ Los animales, a su vez, siguieron

⁷³ Véase por ejemplo los relatos narrados por Rufina Manzano, Gabriel Francisco Pedro, Salvante y Micaela Zamites (en Reynoso y Taller, 2006: 138-144 y 166, II).

⁷⁴ Por lo tanto, los pobladores de la Primera Edad no vivían como viven los nahuas en la actualidad y tampoco de forma “armónica” como piensa el autor: “Más que de una naturaleza mítica, el mundo nace de una cultura original que era común a los hombres, los animales y las divinidades, vinculados entonces por un conjunto de relaciones armónicas que se fracturaron irreversiblemente durante un diluvio o durante una catástrofe cósmica” (Millán, 2014c: 212-213).

⁷⁵ Por lo tanto, es falsa la opinión de Millán, quien afirma que las relaciones entre los seres de la Antigüedad mitológica se parecen a las relaciones sociales entre los “cristianos” de la Segunda Era: “Contrario a nuestra

en el estado de “animalidad” hasta el presente. En este sentido, podríamos proponer la existencia de una “animalidad compartida”, sólo en términos relacionales y no esenciales, entre humanos y animales en la Primera Edad cosmológica.

Una de las grandes preocupaciones de los maseuales es que la “humanidad adquirida” (y no “humanidad compartida”) a partir de la Segunda Edad se disgregue, lo que provocaría el colapso del cosmos, esto es, las categorías espaciotemporales se borrarían y el espacio humano volvería a ser uno con el espacio animal. Para evitar esta desgracia, los nahuas alaban a los santos y cumplen las normas y así impiden que los ámbitos de la “cultura” y la “naturaleza” se unan. Por lo tanto, no podemos afirmar que, según la visión del mundo maseual, no existe ninguna diferencia entre “naturaleza” y “cultura”, aunque debemos tomar en cuenta que el dualismo nahua no es excluyente al estilo de la visión judeocristiana que separa de forma irreconciliable las dimensiones de la naturaleza y la humanidad (o de la cultura), sino que entiende esos dos ámbitos como aspectos de un solo *continuum*.

En resumen, pienso que el acercamiento a los mitos nahuas desde el enfoque de ambas corrientes antropológicas presentadas en este apartado, la mesoamericanista y la ontologista, inducen a falsas interpretaciones. El método “comparativo” con el pasado prehispánico falla en destacar la especificidad del sentido de los relatos contemporáneos y así induce a conclusiones erróneas. Los datos se traspasan del pasado al presente sin tomar en cuenta los cambios históricos y las diferencias sociales entre el presente y pasado, además de suponer que existe una continuidad ininterrumpida entre los antiguos nahuas y los maseuales de Tzinacapan. Las narrativas maseuales contienen temáticas indígenas y españolas que al ser acomodadas en un nuevo contexto pierden el sentido que poseían originalmente.

La fusión de temas mexicas y españoles [en los relatos maseuales] hace que la identificación de motivos y temas prehispánicos en la tradición oral nahua moderna sea difícil y peligrosa. Le doy poca importancia a los motivos indígenas que aparecen en las

ontología, que postula una naturaleza primigenia en el origen de la humanidad, los nahuas estiman que somos el producto de antiguas entidades que vivían en el seno de sociedades específicas, regidas por relaciones similares a las que actualmente privan en las comunidades reales” (Millán, 2014c: 212).

narrativas maseuales completamente fuera de sus contextos prehispánicos y despojados por completo de sus significados. (Taggart, 1983: 112, traducción propia).

Si bien existen ecos de los mitos de los antiguos nahuas en los relatos maseuales contemporáneos, los motivos que se repiten son similares sólo en apariencia puesto que están “anclados” a realidades sociales muy distintas. Al no delimitar una barrera visible entre los antiguos nahuas y los actuales y traspasar significaciones culturales de unos a otros, sin identificar, además, las evidencias etnográficas que respaldan los sentidos mitológicos encontrados, la corriente interpretativa mesoamericanista se vuelve ahistórica puesto que no habla exactamente sobre los antiguos nahuas y tampoco sobre los contemporáneos, sino que más bien hace referencia a una tercera unidad abstracta que no existe en ninguna dimensión espaciotemporal específica. Asimismo, si el objetivo del estudio es conocer a los maseuales y su cosmovisión, la exégesis de los relatos debe responder al contexto social de este pueblo en vez de ser mezclada con otras épocas históricas y otras regiones culturales.

Por otro lado, la corriente ontologista aplicada a la interpretación de los mitos cosmogónicos nahuas también induce a conclusiones equivocadas en la medida que parte de premisas que no están presentes necesariamente en la visión del mundo maseual, como la noción de una “humanidad compartida”. Este acercamiento metodológico-interpretativo impone sus propias categorías analíticas al asumir que el concepto de humanidad definido por el “naturalismo occidental” es válido universalmente y, por lo tanto, sólo hace falta medir qué tanto difieren o se acercan los “amerindios” (una categoría por demás general) de esa concepción. Sin embargo, para los nahuas y otros pueblos indígenas, “humanidad” no significa poseer una subjetividad o interioridad, sino que el concepto está más anclado en la dimensión social que la cognitiva. Asimismo, el marco ontologista aplicado a los relatos maseuales se mostró carente de profundidad analítica en la medida que no dialogó con el conjunto de mitos cosmogónicos maseuales, sino que se basó en interpretaciones de segunda mano, esto es, las alcanzadas por otros autores. Por último, si queremos “tomar en serio” al Otro, debemos entenderlo en sus propios términos en vez de imponerle nuestras categorías.

Después de este largo pero necesario diálogo para aclarar un tema que ha generado mucha polémica en la antropología mexicanista en los últimos tiempos, empiezo la segunda parte de este capítulo, enfocada en presentar cada uno de los estamentos cósmicos, sus pobladores y qué modelos de socialidad e intercambio, presentes en las relaciones sociales entre los maseuales, son extendidos a esos dominios.

3. Los estamentos del cosmos

Después de que hemos entendido cómo se formó el espacio-tiempo del Presente y cómo los seres llegaron a ocupar la posición que ocupan, doy continuidad al estudio de la estructura y funcionamiento del cosmos, llamado *Semanauak*, término que literalmente quiere decir “el conjunto de las tierras y las aguas” (Lupo, 1995a: 142), aunque es usado por los nahuas con la connotación de “mundo” o “universo”, el cual engloba los tres compartimientos que lo componen: el cielo (*Iluikak*), la tierra (*Taltikpak*) y el inframundo (*Talokan*). Cada dominio es la morada de seres que cumplen funciones específicas y, gracias a esto, el organismo cósmico se mantiene en marcha, esto es, las estaciones del año ocurren, el día amanece, la época de lluvia empieza y termina, los vientos soplan, las plantas crecen, etc. Por ende, los humanos poseen las condiciones adecuadas para subsistir y llevar a cabo sus actividades.

Sin embargo, más importante que identificar las funciones de los pobladores de las diferentes esferas cósmicas es entender cómo los maseuales se relacionan con ellos, esto es, qué formas de socialidad e intercambio presentes en la organización social nahua son usadas en la relación con esas esferas, por lo que nos daremos cuenta de que la circulación de bienes simbólicos entre las divinidades y los seres humanos se calcan en los modelos sociales de circulación de dones y servicios entre los seres humanos. Asimismo, los nahuas establecen vínculos con los pobladores de los pisos cósmicos según la lógica del parentesco en el núcleo doméstico, por un lado, y en las familias unidas ritualmente por la vía matrimonial o el compadrazgo, por el otro, por lo que los compromisos con los demás pobladores del universo son similares a los deberes asumidos en la familia y la comunidad, así como las infracciones por no cumplirlos también se articulan según reglas resonantes. Finalmente nos daremos cuenta de que las formas sociales sirven como referencia para

pensar el cosmos y en este sentido se conforma una visión del mundo socio-cósmica. Sin más prolegómenos, empecemos a explorar esas relaciones.

3.1 El Dominio de Arriba (*Iluikak*)

Según los mitos cosmogónicos estudiados, los antepasados que se alinearon con el poder solar ocuparon la Esfera de Arriba y quedaron responsables de vigilar el orden y la moral del cosmos. En este apartado veremos cuál es la influencia de este Dominio cósmico en la vida de los maseuales y cuáles son las infracciones, pasibles de ser castigadas, que las personas pueden cometer hacia las divinidades celestes, cuyo vínculo simbólico con los nahuas es de filiación.

Para empezar, la esfera de Arriba o *Iluikak* (“cielo”) es el hogar de *Toueitatsin*, “nuestro viejo padre” (Duquesnoy, 2001: 310), esto es, Dios, quien realizó un gran esfuerzo y trabajo (*tekit*) para asumir ese rol “paterno”. Cuenta el mito que, antes de que todo existiera, Dios (*Tekotsin*) y el Diablo (*Amokuali*) eran “hermanos”,⁷⁶ lo que significa decir que poseen un origen común, ya que en el comienzo de todo las fuerzas antagónicas del cosmos no estaban completamente separadas. Los dos personajes trabaron una disputa para decidir quién sería el “padre” de los seres humanos y, en consecuencia, para quién “trabajarían” (rendirían culto) los maseuales: Dios o el Diablo. El Demonio retó a su rival a hacer el mundo en solamente siete días, caso contrario él sería el rey de la Creación y toda la gente sería devorada por el *Amokuali*. Para evitar lo anterior, Dios trabajó duro y con el esfuerzo de su propio trabajo (y no con el poder de la palabra, según dicta el mito bíblico), edificó todo lo que existe. Finalmente culminó su obra en el último día del plazo establecido y así se volvió el “padre” de los “cristianos”.⁷⁷

En referencia a este suceso cosmogónico, un señor de Tzinacapan comentó: “así es Dios nuestro Señor, trabajó una semana cuando se hizo la tierra; el “otro”, que es malo [el Diablo], se peleó con Dios Padre”; mientras que una señora del mismo poblado explicó:

⁷⁶ *Tekotsin*: *-teko*: amo, señor; *tsin*: sufijo de reverencia y respeto. En algunas narrativas, Jesucristo, en vez de Dios, es el hermano del Diablo (véase, por ejemplo, Taggart, 1983: 57).

⁷⁷ Véase la versión completa de este mito cosmogónico narrado por Francisco Ortigoza Téllez, en Milanezi (2013: 96-101).

“*Totekotsin*⁷⁸ es el que vino a formar todo: los cerros, el agua, la tierra, todo, y por eso manda, gracias a él vivimos”. A partir de la victoria de Dios, el cosmos se rige según el orden y la (relativa) estabilidad garantizados por él y sus aliados; en oposición al escenario de caos y oscuridad que predominaría si el Diablo hubiera ganado la contienda. Así, el vencedor asumió el mando del cosmos y se volvió el “Dueño del mundo”, “el patrón” de *Semanauk Iluikak*, *Semanauk Taltikpak*, “el cielo, la tierra”, esto es, el universo en su totalidad (Duquesnoy, 2009: 453).

El mito cosmogónico resalta el hecho de que en el comienzo de los tiempos una divinidad “trabajó”, esto es, entregó su propia fuerza vital (*chikaualis*) para crear las condiciones adecuadas para el surgimiento de la Época actual y de la humanidad. Sin este esfuerzo inicial, el mundo presente, tal como los nahuas lo conocen, no existiría. Con su “trabajo”, Dios logró que los humanos se convirtieran en sus “hijos”.⁷⁹ En reconocimiento por el don de la vida, los maseuales “trabajan” para su “padre”, lo que queda explícito en el esfuerzo ritual constante que las comunidades realizan en nombre de Dios y sus aliados, los santos y las Vírgenes, especialmente durante las fiestas patronales. En estas ocasiones, los danzantes llevan a cabo las danzas rituales, los hombres cargan las pesadas estatuas de los santos, los mayordomos dan de comer a la gente y toda la comunidad acompaña la procesión por el pueblo. Por todo el trabajo de llevar a cabo esas actividades, las cuales exigen mucho esfuerzo y gasto de energía, los nahuas siempre repiten la frase “nosotros trabajamos con Dios”, esto es, comparten su fuerza vital (*chikaualis*) con la Esfera Superior, donde habitan los personajes oriundos del panteón cristiano y los astros, según el curandero:

G.M.: *En el cielo, Iluikak, ¿quién vive?*

B.A.: Dios, los santitos, los angelitos, las virgencitas, Jesús, el padrino de Dios, San Pedro.

G.M.: *¿Quién más?*

⁷⁸ *Totekotsin*: “Nuestro Señor” (Dios).

⁷⁹ Debemos tomar en cuenta que existe una equivalencia entre Dios, Jesús y el Sol. Si Dios es “nuestro viejo padre”, mientras que Cristo es llamado por los maseuales “nuestro padre Jesús” (Reynoso y Taller, 2006: 84, I). Por otro lado, los maseuales dicen que Jesucristo sostiene la vida del hombre sobre la tierra por su santísima luz (*nexti*) o gracia, la cual distribuye en su viaje diario a través del cielo (Knab, en Reynoso y Taller, 2006: 84, I), lo que no deja duda sobre la correlación entre Cristo y el Sol.

B.A.: El sol, las estrellas, el firmamento.

El Sol es identificado con Cristo y es la principal fuente de fuerza (*chikaualis*) que anima el universo (Taggart, 2015: 179), ya que trabaja sin descanso para alumbrar la tierra y, consecuentemente, mantener a raya los seres de la oscuridad.⁸⁰ De esta forma, comparte los frutos de su trabajo de forma altruista para preservar la vida en la superficie de tierra y, gracias a la luz solar, los nahuas pueden practicar la agricultura y el maíz puede crecer. Cuando llueve por varios días consecutivos, los campesinos se quejan y se ponen tristes, ya que las mazorcas corren el riesgo de pudrirse; cuando regresa el sol, vuelve también la alegría. Por otro lado, los santos y las Vírgenes asumen tareas de manutención del organismo cósmico según esferas de influencia específicas. De acuerdo con la explicación de un curandero de Tzinacapan, todos los días están regidos por un determinado santo, de modo que cada uno de ellos actúa de acuerdo con un orden preestablecido que organiza los ciclos temporales.

Casi todos los días hay un santo. Nada más que nosotros nos referimos que aquí es San Miguel y va a haber fiesta de San Miguel. Sabemos que tenemos San Miguelito. Pero hay otras imágenes que tienen la fiesta el domingo, otra que tiene la fiesta lunes, otra el martes... El otro día es la Virgen, otro día otra imagen y así hacen en cada pueblo. Lo que pasa es que no nos damos cuenta porque no es en un sólo pueblo que digamos, ya no valorizamos. Haz de cuenta que, si ahorita estás aquí, ya se hizo tu fiesta del pueblo, ya te divertiste, mañana va a ser la fiesta de Jonotla, eso ya no lo tomas en cuenta porque tú ya vas a trabajar. Entonces no lo valoras, no lo tomas en cuenta, “ya no voy” y no vas, pero **los santos siguen pasando.** B.A.

Así como todos los pobladores del cosmos, cada santo (o Virgen) posee su *tekit* (“trabajo”), esto es, un rol específico indispensable al funcionamiento de *Semanauak*. Esta función depende de cómo el santo es representado, la fecha de su fiesta patronal (normalmente

⁸⁰ El hecho de que el Sol trabaja sin descanso es confirmado en un relato maseual, en el cual un hombre viaja hasta el Sol y ve que “El Sol [...] venía chorreando, venía sudando, estaba cansado, porque nunca descansa” (Miguel Félix, en Reynoso y Taller, 2006: 93, II). Por el hecho de trabajar (*tekiti*), el Sol transmite a los humanos fuerza (*chikaualis*), esto es, la energía vital que todos los seres de *Semanauak* necesitan para vivir. Esta relación entre el trabajo (*tekit*) y la fuerza (*chikaualis*) será profundizada en el próximo capítulo.

asociada a un periodo del ciclo agrícola) y los relatos que cuentan sus “aventuras”. Por ejemplo, se dice que San Andrés fue pescador, por lo tanto, asume un *tekit* afín a esa actividad. Cuando se acerca el 30 de septiembre el santo empieza a dejar su marca distintiva en el mundo: “ya está llegando el día de San Andrés, por eso está lloviendo y se están juntando los pescaditos”, expresó un señor de Tzinacapan. San Miguel, a su vez, es representado como un joven Arcángel, llamado “el muchacho” (*in okichpil*), quien pisa al (viejo) Diablo en forma de serpiente, uno de los símbolos del *Talokan*, el mundo subterráneo. Esta imagen con la cual se representa al santo remite a su tarea de controlar al Demonio, quien encarna, en una de sus advocaciones, el papel de Dueño de todas las aguas del mundo, esto es, de los mares, desde donde se “sueltan” los huracanes durante la estación de las tempestades en la Sierra Norte de Puebla, de junio a agosto. San Miguel, cuya fiesta es en septiembre, detiene a partir de ese mes los aguaceros de la temporada anterior y, de esta manera, cumple la función extremadamente importante de frenar el agua (el Demonio) en una de las regiones con mayor índice pluvial de México; por lo tanto, el santo impide que suceda un “diluvio” o el “fin del mundo”. Así, cada santo o Virgen asume un determinado papel en la manutención del cosmos y su actuación organizada según un calendario garantiza la reproducción de los ciclos temporales y climáticos.

Los santos dan nombre a los poblados nahuas y, a la vez, aportan la identidad y el carácter de la localidad nombrada. Un sanmiguelero hizo la siguiente analogía entre el patrono de Cuetzalan y los habitantes de esta población: “aunque sea pequeño [San Francisco], dicen que tiene más dinero, y yo me imagino que sí; lo creemos porque ellos [los cuetzaltecos] hacen negocios y los hacen en grande, y nosotros somos pobres”.⁸¹ En concordancia con el comentario anterior, en la cabecera municipal se concentran los “mestizos”, quienes controlan los comercios y gran parte de las plantaciones de café, de modo que hay más riqueza económica en esa localidad. Si bien los cuetzaltecos son más ricos, en resonancia con la fortuna de San Francisco, la gente de Tzinacapan es considerada valiente y fuerte, así como su patrono San Miguel. Por lo tanto, los santos transmiten los rasgos de carácter a los pueblos que tutelan.

⁸¹ Pedro Toral, en Segre (1990: 179).

La protección del territorio de los poblados también queda a cargo de las imágenes del santoral cristiano, quienes frenan las catástrofes naturales. En una circunstancia, los sanmiguelenses se vieron amenazados por una nube de chapulines que estuvo a punto de devorar las milpas. Bajaron su santo patrón del altar de la iglesia, lo llevaron hasta el local de la amenaza y así lograron detener los insectos (Taller de Tradición Oral, 1994: 142). Cuando el pueblo necesita algún favor, sus representantes (las autoridades cívico-religiosas) piden a los habitantes de la Esfera de Arriba que colaboren con la comunidad y así “las hacen trabajar” (*tekitiltiaj*). En una ocasión, los cultivos estaban sufriendo por la falta de lluvia y las autoridades comunales decidieron llevar a una de las estatuas de los santos a una fuente desde donde ella podría transportar agua al pueblo, según contó un señor de Tzinacapan.

Hay una imagen que tiene su cantarito. Esta imagen la llevaron a traer agua hasta donde hay porque una vez estaba en sequía todo el pueblo. Llevaron la imagen y ahí estaba la gente, esperando que el Señor se llene su cántaro. Ya como a las tres, las cuatro de la tarde, ya empezó como a pegar un vientecito fresco y ya se pusieron las nubes y en esa tarde, como a las seis de la tarde, se suelta un aguacero, pero tremendo, no nomás poquito.
R.M.

Los santos y las Vírgenes velan por la jurisdicción de los poblados, de forma que impiden que el territorio habitado por los maseuales sea invadido por los pobladores de la esfera cósmica de Abajo, lo que equivaldría a ser golpeado por tragedias climáticas, epidemias, catástrofes, etc. Por lo tanto, los seres de *Iluikak* ayudan a afrontar distintas clases de problemas que amenazan la continuidad de los pueblos nahuas. Por ello, Cristo y los santos son ubicados en la categoría *tepixkej*, “el que cuida a la gente, defensor” (Lupo, 1995a: 212), ya que son los “guardianes” del cosmos, vigilantes que mantienen el orden y así garantizan las condiciones necesarias para la continuidad de los procesos vitales. Los maseuales, a su vez, cumplen sus compromisos periódicos con las imágenes, los cuales incluyen llevar a cabo las fiestas patronales, los cambios de ropas de los santos, la realización de las misas, el cuidado y el adorno de la iglesia, etc. Por consiguiente, existe una estrecha *colaboración* entre el Estamento Superior y la sociedad maseual, ambos

grupos trabajan juntos para el mismo propósito, la preservación de la vida y la reproducción social.

A nivel familiar cada grupo doméstico también mantiene una relación cercana y colaborativa con los personajes de *Iluikak*. Cada hogar nahua posee un altar, el cual reproduce la estructura cósmica tripartida (Lok, 1987). Así como la tierra es el punto intermedio entre el “cielo” y el inframundo, la mesa del altar separa simbólicamente la Esfera Superior de la de Abajo, mientras que en la pared están colgadas las imágenes del panteón cristiano, a quienes se ofrendan flores, veladoras e incienso al menos una vez a la semana. Toda persona que cruza la puerta principal de la casa visualiza casi inmediatamente el altar doméstico, ubicado en la entrada y a la vista de todos. Al pasar, lo primero que hace el visitante es persignarse ante las imágenes del santoral católico. El gesto tiene la connotación de demostrar respeto a las entidades protectoras del hogar y a los moradores de la unidad doméstica ya que, así como la iglesia representa al pueblo, el altar doméstico es la representación del núcleo familiar. Todos los días, antes de ir al campo (llamado “rancho”), los campesinos se persignan en frente de sus altares con tal de recibir la protección de la Esfera Superior y así evitar infortunios, como ser atacados por animales, resbalarse, herirse o enfermarse: “hay muchos accidentes que pueden pasar a uno cuando está chapeando [deshierbando], se puede uno cortar, caer... por eso hay que pedir la protección de Dios”, dijo un señor de Tzinacapan mientras se persignaba ante su altar antes de salir a emprender la jornada de trabajo agrícola. Finalmente, cada hogar está protegido por sus santos.

Hasta aquí hemos visto cómo el Dominio de Arriba interfiere en la vida de los maseuales. Los santos y las Vírgenes protegen el territorio habitado por los nahuas e impiden que las potencias destructoras del Abajo invadan los pueblos y causen calamidades. Además de vigilar el espacio comunitario, el santo que da nombre a la localidad también transmite a ella sus rasgos de carácter, por lo que contribuye a conformar la identidad del pueblo. Dios (“nuestro viejo padre”) dio la vida a sus “hijos” al trabajar para ordenar el mundo y transmitirles su propia fuerza vital (*chikaualis*), así como los padres se sacrifican por sus hijos o el Sol trabaja para entregar su luz y su calor de forma altruista a los “cristianos”. El don de la vida (de la luz, del calor, de la protección, etc.) es impagable y

por más que los seres humanos “trabajen” para la Esfera de Arriba, esto es, entreguen su propia fuerza vital (*chikaualis*) para realizar los cultos y las fiestas patronales, en realidad nunca podrán retribuir lo que les fue concedido. De este modo, la relación que se entabla con *Iluikak* no se funda en la reciprocidad –lo que equivaldría a restituir en su totalidad lo que se recibió– sino más bien en la colaboración, de modo que humanos y pobladores del Arriba trabajan juntos como una sola unidad para un propósito común: garantizar la continuidad del cosmos y de la humanidad. Por lo tanto, los maseuales y los pobladores de *Iluikak* funcionan como un “nosotros”, al estilo de lo que sucede en el núcleo doméstico, en el cual padres e hijos trabajan juntos para asegurar el bienestar de sus miembros. Sin embargo, cuando los “hijos” (los nahuas) no cumplen sus responsabilidades para con los “padres” (el Piso Superior) y los demás miembros de la “familia” (el pueblo), se hacen notar los castigos, por lo que a continuación veremos cuáles son las infracciones cometidas hacia el Estamento Celeste y sus respectivas represalias.

3.1.1 Infracciones hacia el “nosotros”

A pesar de ser normalmente bienhechores, los habitantes de *Iluikak* suelen castigar ciertas acciones, especialmente el incumplimiento de los compromisos adquiridos con el Dominio de Arriba, los cuales se traducen en los deberes hacia la comunidad. Según una mayordoma de San Miguel Tzinacapan, una de sus “diputadas” (auxiliares en la organización de la fiesta patronal) avisó que no podría comparecer a la primera reunión de la mayordomía debido a que acudiría a un curso en el mismo horario. Un día antes de la reunión, la diputada se lastimó y “ya no pudo ir ni a una cosa ni a la otra”. Según la interpretación local, el accidente que le pasó “fue el castigo del santo por no cumplir el compromiso”. Por otro lado, los que no fallan en sus deberes religiosos-comunitarios se muestran satisfechos con la protección recibida de “San Miguelito”, de modo que los mayordomos expresaron que, desde que realizaron la fiesta que les costó más de 35 mil pesos,⁸² no se han enfermado y tampoco sufrido ningún accidente, por lo que se sienten protegidos por el santo. Así, descuidar los deberes comunitarios es motivo para hacer enojar a las divinidades celestes.

⁸² En 2016, cuando esta mayordoma y su familia se encargaron de realizar la fiesta patronal de San Miguel Tzinacapan, 35 mil pesos mexicanos equivalían a aproximadamente 1.900 dólares norteamericanos.

Cuando una persona que ocupa un cargo cívico o religioso comete una infracción muy grave, como tener relaciones sexuales incestuosas, toda la comunidad sufre las consecuencias de su acción, las cuales pueden tomar la forma de sequía, destrucción de cosechas, epidemias, etc. (Chamoux, 2011: 173). El motivo por el cual todos “pagan” por el error de uno se explica en el hecho de que la autoridad comunal representa a todo el pueblo mientras dure el cargo que asumió, por lo que los castigos a sus faltas son colectivos. Por otro lado, si la persona que ascendió a un cargo comunitario no honra los compromisos asumidos con la colectividad, la Esfera de Arriba puede castigarla incluso con la muerte.

El que fue presidente auxiliar de Ayotzinapan [localidad cerca a Tzinacapan] prometió a la gente terreno para camposanto [panteón]. **Cuando ganó la presidencia no cumplió la promesa.** Un día, hace tres años, cuando estaba ayudando a levantar el palo volador, le pasó un accidente y murió. Fue el castigo por no cumplir el compromiso. T.V.

En 1999, a partir del 28 de septiembre, en pleno comienzo de las celebraciones de la fiesta patronal de San Miguel Tzinacapan, empezó a llover y el agua no se quitó por varios días consecutivos, lo que causó una de las mayores tragedias en la Sierra Norte de Puebla en las últimas décadas. Las explicaciones para la calamidad fueron diversas, pero todas asociadas con el incumplimiento de los deberes hacia la Esfera Superior. Algunos identificaron la causa del infortunio en el hecho de que “muchas personas ya no creen ni en Dios, ya no hay respecto en esta tierra” (Salazar Osollo, 2002: 87),⁸³ mientras que otros dijeron que “se enojó San Miguel por sacarlo en procesión en medio de la lluvia” (Acevedo Calderón, 2002: 116). Asimismo, algunos culparon a los grupos de danza ritual que desistieron de bailar en la fiesta patronal a última hora (Beaucage y Taller, 2012: 278). Por lo tanto, cuando las personas descuidan sus deberes comunitarios, los cuales son compromisos adquiridos con los pobladores del Arriba, éstos retiran la “protección” del territorio y, consecuentemente, los pueblos son invadidos por las potencias destructoras del Abajo, lo que se traduce en tragedias que afectan a toda la comunidad.

⁸³ Recordemos que los gentiles de la Primera Edad no creían en Dios y ésta fue una de las causas del Diluvio. “No creer en Dios”, para los maseuales, tiene un sentido más práctico que metafísico. Significa dejar de apegarse a la norma dictada por la esfera de Arriba, encarnada de vigilar la moral, cuyo cumplimiento garantiza la reproducción social y, por consiguiente, la preservación del cosmos.

Otras infracciones castigadas por *Iluikak* tienen origen en la falta de colaboración que debería prevalecer entre padres e hijos. Por ejemplo, si el hijo no comparte el maíz con su madre, puede provocar una granizada (Beaucage y Taller, 2012: 203); si un hijo o hija le pega a su mamá en algún lugar del pueblo, puede desatarse vientos terribles que afectan las cosechas de todos (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 127). La plaga de chapulines que amenazó las milpas, citada anteriormente, apareció justamente después que un hombre negó regalar mazorcas a su madre que no tenía lo que comer (Taller de Tradición Oral, 1994: 142). De esta forma, cuando los miembros del núcleo doméstico no respetan el sistema colaborativo que debe prevalecer en la familia, el Estamento Superior castiga a todos sus “hijos”, esto es, una vez más les quitan la protección, de modo que, sin sus guardianes, las comunidades se vuelven un blanco fácil para las fuerzas indómitas del Abajo.

Basándome en los ejemplos etnográficos aportados hasta ahora, propongo que el modelo de circulación de bienes simbólicos que prevalece entre los maseuales y el Estamento Superior se basa en el que predomina al interior del grupo doméstico, definido, en los términos de Good Eshelman (2005a: 92), como una unidad social delimitada por el hecho de que todos sus miembros viven, comen y trabajan juntos como uno, como si fueran una sola persona en términos sociales. Sin embargo, al contrario de esta autora, no creo que el modelo de socialidad que prevalece en la familia sea la reciprocidad, sino más bien lo que denomino “colaboración” o “comensalidad”. Como bien lo describió Taggart (2003b: 162), al interior del núcleo doméstico, todos juntan las cosechas en un solo granero y contribuyen con un porcentaje de lo que ganan trabajando ajeno en una sola bolsa de la cual todos tienen derecho de utilizar para alimentar a sus hijos y pagar sus cuentas, de modo que los que pertenecen al núcleo están en una relación de *ce cosa tequitih* (“los que trabajan para la misma cosa”) o *sepan tatekipanolis* (“juntos nos mantenemos”), según se dice en Tzinacapan. Por lo tanto, los miembros del núcleo doméstico no practican un intercambio recíproco, sino que colaboran entre sí para mantenerse. Por ello, cada persona aporta al fondo financiero familiar de acuerdo con sus posibilidades y retira de acuerdo con sus necesidades, y no de forma equitativa como sería el caso en una relación de reciprocidad.

En resumen, lo que caracteriza el grupo doméstico es que todos trabajan como uno para el mismo propósito: preservar esa unidad social y garantizar el bienestar común.

Por otro lado, el pueblo, a veces, también funciona como un “grupo doméstico” extendido, lo que se deja ver en el hecho de que todos los núcleos familiares que habitan la jurisdicción de un poblado poseen deberes y derechos frente a la comunidad a que pertenecen y así colaboran entre sí para el bienestar comunitario. Por ejemplo, los grupos familiares deben enviar miembros para participar en las faenas colectivas de limpieza y manutención de los espacios de uso común del pueblo, además de participar en mayordomías, asambleas, etc.⁸⁴ A la vez, cada familia disfruta de los beneficios del trabajo realizado por todos, de modo que un pueblo se define como una entidad cuyos miembros “trabajan juntos” o “como uno”, sobre todo en el trabajo colectivo y ceremonial (Good Eshelman, 2011: 190). En resonancia, la comunidad nahua y los pobladores de Arriba funcionan como un gran núcleo doméstico o un gran pueblo regido por reglas de colaboración, por lo que humanos y divinidades celestes son parte de un “nosotros”, una sola colectividad cuyos miembros trabajan como uno para un propósito común: garantizar la preservación del cosmos y de la sociedad maseual.

El hecho de que las entidades de *Iluikak* colaboran con los maseuales y son vistas como parte del “nosotros” se deja ver en otros ejemplos. San Miguel venció al Demonio (la personificación de las fuerzas indomables de la naturaleza) y así se apropió del territorio que ahora ocupan los habitantes de San Miguel Tzinacapan. Por lo tanto, el santo es el ancestro territorial que fundó esta localidad, además de que donó a ella su nombre propio y rasgos de su carácter para conformar la identidad colectiva, de modo que San Miguel ocupa el rol simbólico de “padre” o “padrino” de Tzinacapan.⁸⁵ De esta forma, existe una identificación entre el santo patrono y el pueblo, ambos son parte de la misma “familia” y así conforman un “nosotros” que viven juntos y trabajan como uno.⁸⁶ Mientras que los

⁸⁴ Sobre las obligaciones y derechos de los núcleos domésticos con relación al pueblo véase Velázquez Galindo (2013: 194) y Good Eshelman (2005a: 93).

⁸⁵ Veremos en detalles en el próximo capítulo que el padrino transmite su nombre al ahijado y, a la vez, le aporta los rasgos de su propio carácter. De forma similar, el santo aporta su nombre y sus atributos al pueblo, por lo que es el “padrino” o “padre espiritual” de la comunidad.

⁸⁶ Se cuenta que en una ocasión los cuetzaltecos intentaron robar al Patrón de Tzinacapan, pero cuando se lo llevaron empezó a llover y la estatua del santo se hizo cada vez más pesada hasta que no la pudieron cargar y

nahuas trabajan para celebrar la fiesta de San Miguel, éste trabaja para defender los intereses de la comunidad sanmigueleña, de modo que colaboran para el bienestar colectivo. Durante la fiesta patronal, la comunidad sanmigueleña, la cual se movilizó conjuntamente durante meses para cumplir con los preparativos del festejo, comparte la comida en la casa del mayordomo, donde se hospeda la imagen del santo festejado, el cual es “alimentado” con flores, velas e incienso. En esta ocasión festiva se visualiza la “comensalidad” que prevalece entre el pueblo y el santo, cuando todos conviven y comen juntos en el mismo espacio como una sola unidad o familia.

Por consiguiente, en *Iluikak* están las divinidades que fungen como los “padres” de los nahuas. Dios ganó la batalla contra el Demonio para que los maseuales fueran sus “hijos” y así pudieran ocupar el territorio a expensas de sus dueños, los seres de Abajo, quienes fueran mandados a periferia del cosmos. Según un curandero de Tzinacapan, “Padre Jesús es Jesucristo. Él es también nuestro Padre. [...] Él es nuestro Padre, porque nos ayuda” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 313). Además, existe una equivalencia de roles, así como Jesucristo enseñó a los hombres cómo cultivar en el comienzo de los tiempos (Lupo, 1995a: 204), los padres nahuas enseñan a sus hijos a trabajar en el campo. En definitiva, existe una relación calcada en la colaboración o comensalidad entre la colectividad humana y los seres de Arriba, de modo que entre los dos grupos prevalece la ayuda mutua, además de que el flujo de fuerza y trabajo entre ambos es destinado al mismo propósito: dar continuidad al mundo, no el “mundo” en general y tampoco todo el planeta, sino el “mundo” tal cual los nahuas lo conciben en su territorio, con sus normas sociales y formas de vida. Por lo tanto, el vínculo que se establece con la Esfera Celeste se asemeja a la filiación o consanguinidad: se comparte, se colabora, se trabaja para una causa común.

Las entidades de *Iluikak* defienden los intereses de los poblados porque pertenecen a ellos y, además de que viven en el “cielo”, también habitan en la iglesia y dentro de las casas, en los altares domésticos, de modo que conviven diariamente con las familias y con

tuvieron que devolverla a San Miguel Tzinacapan (Taller de Tradición Oral, 1994: 139). El suceso señala que los santos, si bien viven en el “cielo”, también habitan el territorio de la localidad que tutelan. En otras palabras, el santo y la jurisdicción del pueblo son lo mismo puesto que en ese espacio la deidad está presente e impide el regreso de los “antepasados”. Lo anterior se confirma en el hecho de que, si la estatua de San Miguel fuera robada de Tzinacapan, el pueblo quedaría sin protección y podría ser invadido por el Diablo u otra de las fuerzas descontroladas de la naturaleza.

el pueblo como “miembros” de la unidad doméstica o del mismo grupo comunitario.⁸⁷ Asimismo, velan por las normas y los valores sociales colectivos porque cuando las personas cumplen esos preceptos la cohesión social se fortalece. Por otro lado, castigan el incumplimiento de los deberes rituales y comunitarios, así como la falta de colaboración entre los consanguíneos, debido a que esas infracciones atentan contra la reproducción social y debilitan al pueblo. De esta forma, los habitantes del Nivel Superior del cosmos mantienen la estabilidad y el orden, tanto a nivel social como cósmico y por ello apoyan a las autoridades comunitarias, las que imponen las leyes y garantizan su cumplimiento. Así, las divinidades de *Iluikak* asumen la posición oficial, pública, manifiesta, que actúa a la vista de todos. Encarnan los valores aceptados, los atributos deseados y las pautas ideales de comportamiento definidas según los lineamientos de la ética nahua, como ser trabajador, honesto, generoso, honrado, moderado, considerado, cumplidor de los compromisos familiares y comunitarios, etc. Además, protegen al pueblo de desgracias en la medida que controlan la Esfera de Abajo. Por lo tanto, los moradores del Arriba no causan directamente las catástrofes, pero cuando quieren castigar a sus “hijos”, dejan de cumplir el papel de *tepixkej* (defensor) y así dejan sueltos a los seres caóticos del Abajo, quienes, al estar libres, provocan accidentes, calamidades, enfermedades, etc.

Los pobladores de *Iluikak* generalmente asumen una apariencia antropomorfa, se visten con ropas (las estatuas de los santos reciben trajes nuevos anualmente) y muchas veces portan armas (como la espada de San Miguel), objetos que reafirman simbólicamente su papel de “defensores de la gente”. La plaza, la iglesia y la presidencia son los equivalentes espaciales del estamento de Arriba en la superficie de la tierra (*Taltikpak*), así como las direcciones Este y el Norte. El día, el presente y el solsticio de invierno son los equivalentes temporales de esta esfera. En términos sociales, los ancianos y ancianas, por su sabiduría y conocimiento de las normas y prácticas comunitarias, personifican el Dominio Superior, así como el presidente auxiliar, los regidores, los fiscales, los

⁸⁷ En palabras de un curandero de Tzinacapan: “cuando podemos, es bueno para nosotros (los curanderos) hacer que San Miguelito viva en casa” (Duquesnoy, 2001: 559). La frase resalta la importancia de asumir la mayordomía del santo patrono y, a la vez, revela la idea de que los santos y los humanos comparten el mismo espacio doméstico. Finalmente, el altar doméstico y la iglesia son los correspondientes espaciales de la esfera de Arriba en *Taltikpak*, la superficie de la tierra o Esfera Central.

mayordomos, el juez y demás autoridades cívico-religiosas. Los curanderos, a su vez, también se asocian con esa esfera, ya que “trabajan con los santitos” para defender a las personas de los ataques de las enfermedades.

En resumen, *Iluikak* es el tiempo/espacio de Arriba y del Presente, el compartimiento cósmico que está a la vista, el cielo o el firmamento, el anverso positivo del cosmos. Sus pobladores son masculinos, diurnos y jóvenes, además de que son considerados más fuertes, más sabios y poderosos que los habitantes del Piso de Abajo (Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit, 2005: 34). Asimismo, encarnan la fuerza caliente, de adelante, de la derecha y del tiempo presente que protege la norma, el orden, la buena convivencia comunitaria y familiar. Por ello, en las procesiones, los santos y las Vírgenes “caminan” al lado de las autoridades, mismas que hacen valer la ley comunitaria y favorecen la reproducción social. Por lo tanto, son las divinidades que representan el poder oficial y dominante, el que impone la estructura y la dirección colectiva a seguir. Así como las autoridades comunitarias sacrifican sus intereses individuales para el beneficio colectivo y los padres entregan generosamente su trabajo a los hijos, los seres de Arriba encarnan a las divinidades que sacrificaron su propia fuerza vital para organizar el mundo y ahora trabajan para mantenerlo en funcionamiento, de acuerdo con una periodicidad cíclica y previsible. Por esta razón se asocian con el Sol, la Luna y las estrellas, astros que proyectan su luz según un ciclo regular, constante y ordenado con tal de alumbrar la vida en la tierra para que la gente no viva en la penumbra. Así, las “imágenes” son altruistas porque trabajan para el bien colectivo; son abogados de los hombres porque se oponen a los espíritus agresores que provocan accidentes y enfermedades. Por último, los habitantes de *Iluikak* castigan todas las infracciones que ponen en peligro la reproducción social, como la ruptura de las obligaciones rituales, el no cumplimiento de los compromisos comunitarios, las peleas entre grupos contrincantes de un mismo pueblo, la falta de colaboración entre padres e hijos, etc. Pese a la estabilidad garantizada por los “gobernantes” de *Semanauak*, el equilibrio cósmico puede ser roto por sus “opositores”, los habitantes del Estamento Inferior, el cual trataremos a seguir.

3.2 El Dominio de Abajo (*Talokan*)

Cuando el Sol nació por primera vez y asumió el comando de *Semanauak*, una facción de los antepasados se opuso a su gobierno y prefirió seguir con su antigua forma de vida, sin conocer la luz ni la moral, por lo que se refugiaron en el Piso Inferior del cosmos. El objetivo ahora es conocer este Dominio, sus pobladores y la relación que los nahuas entablan con ellos, las cuales se asemejan a las alianzas entre núcleos domésticos, unidos tanto por la vía matrimonial como por el compadrazgo. Mucho se ha escrito sobre el *Talokan* de los maseuales,⁸⁸ el reino subterráneo que se encuentra “bajo nuestros pies”,⁸⁹ si bien no se ha aclarado de dónde proviene el modelo de socialidad e intercambio entablado con esa esfera cósmica y la lógica por detrás de las infracciones cometidas hacia sus habitantes, de modo que éste es mi objetivo en este apartado.

Es sabido que la vida en el *Talokan* se asemeja en algunos aspectos a la superficie de la tierra (*Taltikpak*). Los maseuales dicen que: “allá hay casas, ranchos, animales, de todo, igual que acá”. Sin embargo, esta dimensión no es una réplica perfecta del nivel cósmico habitado por los nahuas puesto que encarna propiedades y leyes contrarias. Cuando es día en *Taltikpak*, es noche en el Piso Inferior; un día en la tierra, corresponde a un año en el *Talokan* o un año aquí equivale a un día allá; el sol que todos los días ilumina “este mundo” también posee su contraparte en el “otro”, si bien el astro allá sólo proyecta una luz opaca y difusa, similar a la luna llena (Duquesnoy, 2001: 401), por lo que recuerda la penumbra constante que predominaba en la Primera Edad. El oxígeno que respiramos en la tierra equivale al gas carbónico de los seres del *Talokan* (Duquesnoy, 2015: s.p.), mientras que los animales silvestres capturados por los cazadores en el bosque son los animales domésticos de los Señores de Abajo, entre muchos otros ejemplos con contenidos antitéticos que hacen de ese estamento cósmico un “mundo al revés” y, en este sentido, es llamado *okse mundo* (“otro mundo”), la contraparte invisible de “este mundo” (*Taltikpak*), situada en el *okse seko* (“el otro lado”).

En cuanto a la ocupación, se dice que los moradores del Estamento Inferior “trabajan al revés”. Si por un lado los maseuales trabajan de día, cultivan maíz y lo

⁸⁸ Véase, por ejemplo, Aramoni Burguete (1990), Duquesnoy (2015), Lupo (2003), Sánchez Díaz (2003).

⁸⁹ Pedro Cortés, en Beaucage y Taller (2012: 200).

transforman en alimento a través de la cocción, por otro lado, los *Talokan kayomej* (“seres del *Talokan*”)⁹⁰ trabajan en las noches y se nutren de los componentes “anímicos” de los “cristianos”, esto es, de “carne y sangre”, alimentos sin cocción. Los atributos contrarios de los personajes del dominio subterráneo se ven reforzados en el hecho de que algunos de ellos son “zurdos”, esto es, realizan todo con la mano izquierda en vez de la derecha, como es el caso de los *masakamej* (“duendes”).⁹¹ Por estos motivos, se dice que los seres de Abajo “giran al contrario”, esto es, de la izquierda a la derecha, en concordancia con el movimiento del sol en el inframundo, el cual nace en el Oeste y se pone en el Este. Finalmente, *Talokan* es como el mundo “detrás del espejo”, el reflejo, “sombra” o “doble” del “este mundo” (*Taltikpak*), puesto que del “otro lado” todo sucede de manera inversa y sus habitantes son las antípodas perfectas de los “cristianos”.

En cuanto a la apariencia, los pobladores del Piso Inferior son mucho más altos o bajos en estatura que los maseuales (Knab, 1991: 52), por lo que algunos son “gigantes” mientras que otros son “duendes”. Asimismo, es común que asuman una fisionomía animalesca o fantasmagórica, de modo que los curanderos los describen como “desfiguros” que tienen la cabeza de animal y el cuerpo de hombre, si bien también se presentan como calaveras o fantasmas (muertos) en los sueños de esos ritualistas. Los seres del *Talokan* pueden asumir la forma antropomorfa, aunque en este caso sus rasgos y vestimentas no coinciden con la apariencia de la población indígena, lo que queda explícito en el hecho de que los terapeutas relatan encontrarse con “mestizos” en sus viajes oníricos al inframundo (Aramoni Burguete, 1990: 74). A su vez, el Dueño del Cerro (*Tepeuaj*) –famoso personaje de las entrañas de la tierra– es descrito como un señor “güero”, parecido a un gringo (Almeida Costa, 1991: 190). Asimismo, las mujeres blancas o “mestizas” (llamadas “xinolas”) a veces son confundidas con los *masakamej* o “duendes” por los borrachos que por causalidad cruzan con ellas durante la noche (Beaucage y Taller, 2012: 285).

⁹⁰ *Kayot* (pl. *kayomej*): habitante, originario, procedente.

⁹¹ Reynoso y Taller (2006: 22, II) cuentan una anécdota muy representativa del “mundo al revés” plasmado en el *Talokan*. Un niño de seis años llegó retrasado al salón de clases y extendió la mano izquierda para saludar a los presentes. Sus compañeros no tardaron en burlarse de él y gritaron “¡*masakat!*” (“duende”), en alusión al hecho de que los *masakamej* o “duendes” hacen todo con la mano izquierda.

En concordancia con la “rara” fisionomía de los moradores del *Talokan*, los nahuas reafirman su diferencia con relación a ellos al afirmar que en ese estamento “viven personas que no son como nosotros” (Jacobo Herrera, 2013: 109) o “no son nuestros hermanos” (*amotokniuan*) (Duquesnoy, 2015: s.p.; Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 139; Lupo, 1995a: 123; Knab, 1991: 51). Asimismo, se dice que los seres de Abajo “no son mundanos” (Duquesnoy, 2015: s.p.), en el sentido de que no pertenecen a “este mundo” (*Taltikpak*), sino al “otro” (*okse mundo*), idea expresada de otra manera en el comentario de un señor de Tzinacapan: “ellos no son de nuestra raza”. También se ha relatado que esos seres hablan en lenguas desconocidas (Signorini y Lupo, 1989: 149). Finalmente, todo lleva a concluir que los moradores del Piso Inferior no son “cristianos”, esto es, seres humanos. Al destacar el semblante extranjero o zoomorfo de los habitantes del *Talokan*, además de resaltar sus hábitos “contrarios”, los maseuales “proyectan” en esta esfera cósmica la noción de la Alteridad. Por ello, sus moradores también son llamados “diablos”, palabra que localmente asume la connotación de “seres de afuera”, esto es, los que no pertenecen al grupo comunitario (Pury-Toumi, 1997: 94) y, por lo tanto, no son descendientes del mismo ancestro. Por ende, desde la perspectiva de los nahuas, los que habitan en el Piso Inferior no conforman el “nosotros”, sino que son parte de “los otros” (*in oksekin*). En concordancia con la idea de “otredad”, en vez de pronunciar el nombre del Diablo, los maseuales prefieren llamarlo “el Otro” (*in Okse*) o “el otro hombre”, y así también evitan invocarlo.

En contraste con la sencillez del único “apuesto” cohabitado por los santos y las Vírgenes en el “cielo” (*Iluikak*), el Estamento de Abajo está compuesto por varios subdominios: los Siete Mares, los Catorce Corrales donde se guardan los animales, la Casa de las Sirenas, el pueblo de los *masakamej* (“duendes”), el de los Rayos, el *Miktan* (“lugar de la muerte”), donde se ubica la mansión del Diablo, entre muchas otras localidades.⁹² De

⁹² Para darse una idea de las subdivisiones del piso de Abajo, véase el cosmograma elaborado por Duquesnoy (2003: 155) con la ayuda de un curandero de Tzinacapan. En ese dibujo aparecen algunos de los subdominios que he citado. Véase también Knab (1991), quien describe las regiones del inframundo maseual a partir de los testimonios de dos curanderos sanmiguelenses. Ha de tenerse en cuenta que los detalles de las descripciones de las subregiones del *Talokan* difieren de acuerdo con los terapeutas, los más familiarizados con ese dominio debido a que lo visitan en sueños para recuperar los componentes vitales de sus pacientes. Sin embargo, en la actualidad muchos curanderos dejaron de viajar al piso de Abajo probablemente por la presión religiosa cristiana que asocia el *Talokan* con el infierno cristiano. En la opinión de algunos de ellos, los que “viajan” a ese dominio subterráneo son brujos y no curanderos. Debido a esos cambios en la percepción del espacio

forma similar a lo que sucede en las comunidades maseuales, organizadas de forma jerárquica, la Esfera de Abajo también posee sus autoridades. El *Talokan* es gobernado por una pareja de “ancianitos” (*tatajtsin*), *Talokan Tata* y *Talokan Nana*, “el Padre y la Madre *Talokan*”, quienes son “padres de plantas y de animales”, según dijo un señor. Si por un lado Dios (el Sol) y la Madre Santísima (la Luna) mandan en *Iluikak* y delegan tareas a sus subordinados, los santos y las Vírgenes; por otro lado, los “presidentes” del *Talokan* poseen bajo su comando centenares de “topiles” que se ocupan de diversas tareas según su área de actuación.

Una gran cantidad de esos “funcionarios” está involucrada en el proceso de crecimiento de las cosechas, como por ejemplo los *Talokan taskaltianij* (Knab, en Beaucage y Taller, 2012: 107), mientras que otros se ocupan de multiplicar los animales del monte (jabalíes, venados, pájaros, tejones, conejos, tlacuaches, armadillos, etc.), complementarios en la dieta predominantemente vegetariana de los maseuales. Los animales silvestres están guardados en el interior del cerro, en un lugar conocido como los Catorce Corrales bajo las Catorce Lomas (Beaucage y Cortés Ocotlán, 2014: 40), desde donde son liberados poco a poco a *Taltikpak* para ser capturados por los cazadores. El trabajo de vigilarlos es delegado a *Kuoujtaxiuan* (“Juan del Monte” o “el Montero”),⁹³ cuya contraparte femenina es la Dueña del Monte, una anciana que sopla un cuerno para llamar a los animales de vuelta a la cueva (Antonio Rosario, en Reynoso y Taller, 2006: 79, II).⁹⁴

Otros empleados del *Talokan* son los *auanimej* (“dueños del agua”) o las Sirenas, quienes se encargan de proteger los peces y demás animales acuáticos (ranas, acamayás, etc.), mientras que el *TepEUaj* cuida el cerro y las riquezas secretas que alberga. Los *atajpianij* vigilan los ríos, los *ataujtajpianij* protegen las barrancas, los *axoxouiltajpianij* resguardan las *pozás*, entre muchos otros *tajpianij*, “guardianes” o “cuidanderos” al servicio de los Padres del *Talokan* (Zamora Islas, s.f.: 92). Así, a medida que los nahuas se alejan del pueblo y de sus áreas colindantes –las milpas o tierras cultivadas– e ingresan en

cósmico inferior, actualmente es más difícil obtener la misma riqueza de detalles con relación a las segmentaciones del Dominio de Abajo al estilo de la información registrada por Knab (1991) en los años noventa.

⁹³ *Kuoujtaj*: “monte”; *Xiuan*: “Juan”.

⁹⁴ La similitud entre la pareja que cuida los animales y los Señores del *Talokan* indica que la primera es un desdoblamiento de los segundos.

los bosques y en el monte, encuentran esos “policías” que patrullan la “tierra virgen” o “silvestre”. Para cruzar su territorio o adueñarse de sus recursos, es necesario pedirles permiso, caso contrario esos vigilantes pueden enfermar a los intrusos o provocarles un accidente.

Los habitantes del Dominio de Abajo producen los insumos alimenticios consumidos por los maseuales, función sintetizada por un sanmigueleño en la frase “ellos nos dan de comer”. Por ello, los “presidentes” del inframundo también son llamados *Toteiskaltijkatatsin* y *Toteiskaltijkanantsin*, esto es, el “Padre y la Madre de nuestra subsistencia” (Zamora, en Beaucage y Taller, 2012: 107). El verbo *-iskaltia*, cuya raíz está presente en la designación de esos personajes, significa “crecer”, “desarrollar”, y alude al hecho de que los Padres del *Talokan* hacen crecer (*moskaltilia*) la “subsistencia”, esto es, las plantas, los animales y demás insumos. Por otro lado, ese verbo también alberga la connotación de “criar” y “educar” (Lupo, 1995a: 221), además de que implica un nexo de filiación puesto que los padres con relación a sus hijos son *teiskaltijkatatsitsin*, “padres sustentadores”, ya que poseen el deber de trabajar para mantenerlos (Beaucage y Taller, 2012: 107). De esta forma, la pareja que preside el *Talokan* ocupa el papel simbólico de “padres de crianza” de los maseuales, ya que trabajan para mantener a sus “hijos”, esto es, emplean su propia fuerza vital (*chikaualis*) para hacer crecer y desarrollar los cultivos y todos los demás recursos indispensables a la subsistencia humana.

Si bien cumplen el rol de “padres adoptivos”, el Dominio Inferior se acerca más al papel “materno”, ya que el “paterno” es delegado al “cielo”. En la sociedad nahua, el padre es el responsable de enseñar a los hijos varones a trabajar en el campo, mientras que la madre es quien les da de comer, puesto que transforma el grano en comida. De forma análoga, Cristo es el “padre” de los maseuales puesto que les enseñó cómo cultivar (Lupo 1995a: 211), mientras que el *Talokan*, es la “madre” porque les da de comer o, como dijo una curandera: “Me parece que sé bien que aquí sobre la tierra tengo a mi Madre Venerable y en el cielo tengo a mi Padre Venerable”.⁹⁵ A pesar de femenina, la Tierra-Madre (*Taltikpak Nana*) alberga un aspecto dual, personificado en la pareja que gobierna el mundo subterráneo y encarna la divinidad ctónica productora de fertilidad y abundancia.

⁹⁵ Rufina Manzano, en Reynoso y Taller (2006: 209, I).

Además de los vegetales y animales, la Esfera Inferior alberga todos los bienes apreciados por los seres humanos: desde dinero, riqueza y poder (Aramoni Burguete, 1990: 146), hasta los fenómenos meteorológicos, administrados por los Rayos (*kioujteyomej*),⁹⁶ también llamados *achiuanimej* (“hacedores de agua”) o “ángeles del cielo”, los cuales son personificados como “niños” que se visten con un traje especial que les permite transformarse en rayos y volar por el cielo acarreado la lluvia.⁹⁷ Viven en pueblos ubicados debajo de la corteza terrestre, a los cuales se tiene acceso al cruzar los depósitos de agua (uno de los “pasajes” al inframundo, juntamente con las cuevas y otros orificios). Según la explicación de un curandero, el *Talokan* alberga una gran cantidad de “productos”:

G.M.: *¿Nosotros vivimos en Taltikpak?*

P.D.: Sí.

G.M.: *Después de Taltikpak, debajo de la tierra ¿qué hay?, ¿qué sigue? ¿El Talokan?*

P.D.: ¡No, por partes! Ahí viven los Rayos, ahí tienen sus pueblos también. Porque ves que cuando salen los Rayos del río no están en el líquido río, están a un lado del agua, hay lugares secos ahí en donde están. Nada más **son los que mandan el agua**. Haz de cuenta que si usted tiene su casita y usted vive y hace usted un tanquecito, usted sale al pie del tanque y ahí está el agua, pero ahí donde usted vive no está el agua.

G.M.: *¿Entonces lo primero es el pueblo de los Rayos?*

P.D.: Sí, ahí **tienen lumbre, tienen viento, tienen granizo, tienen nevada. Y tienen muchas cosechas de productos, frijol, maíz, tomates**. Bueno, igual que el mercado en Cuetzalan, **tienen en abundancia**. Ahí dicen que con nada más siete frijolitos y ya abunda, abastece mucho. Haz de cuenta que una olla así, sueltas nada más siete frijolitos y empieza a hervir, a hervir, a hervir, y se hace mucho frijol, tienen abundancia.⁹⁸

⁹⁶ *Kioujteyo*: “rayo”, “relámpago”; literalmente la palabra quiere decir “semilla” (*teyo*) “de lluvia” (*kiouit*) (Reynoso y Taller, 2006: 139, II).

⁹⁷ Algunos personajes de las danzas rituales, como los santiagos, los quetzales y los voladores, visten calzoneras rojas con listones de diversos colores en alusión al traje que usan los Rayos cuando vuelan por el cielo repartiendo la lluvia (Ríos Mendoza, 2010: 44).

⁹⁸ En consonancia con la mitología maseual, el curandero menciona las semillas rendidoras guardadas por los Rayos en el compartimiento de Abajo, las cuales son sinónimo de prosperidad. Véase los muchos relatos nahuas en que los Rayos son protagonistas, por ejemplo “*Kuixin*, el gavilán” (en Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan; s.f.: 471-521) y “Un hombre flojo” (en Reynoso y Taller, 2006: 138-144, II).

Como fuerza predominantemente creativa, el papel de los Rayos es servir de mediadores entre el *Talokan* y *Taltikpak*, ya que transportan desde el inframundo a la superficie de la tierra las lluvias, el viento, las nubes, los rayos, el granizo, el fuego, etc. Asimismo, son los dueños de todas las semillas, de modo que, durante una tempestad, si alguien toca el maíz o el frijol, por ejemplo, puede ser golpeado por un relámpago ya que los Rayos son celosos de sus granos (Reynoso y Taller, 2006: 175, II).⁹⁹ Según los nahuas, no sólo las plantas, sino todas las cosas poseen una “semilla”, esto es, el germen vital a partir del cual “nacen”.¹⁰⁰ Así, se dice que en el *Talokan* también se encuentran las “semillas” de las criaturas que vendrán al mundo (Aramoni Burguete, 1990: 145). Por consiguiente, el *Talokan* es una especie de granero cósmico que alberga las “semillas” de todo lo que “crece” sobre la superficie terrestre, de modo que lo que vemos “brotar” en *Taltikpak* son los frutos de la vida en potencial que guarda el Piso Inferior o, en otras palabras, la contraparte visible de lo que está velado en la oscuridad.

En concordancia con lo anterior, los nahuas afirman que en el dominio subterráneo es donde “se encuentra nuestra verdadera raíz” (*kampa yetok mero tonaluyao*) (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 138), esto es, los antepasados o las esencias vitales que dieron origen a los seres, fuerzas y cosas que habitan este mundo, el Presente. Recordemos que *Sentiopil*, el protohumano, se escondió de la luz cuando ya iba a amanecer o comenzar la Segunda Edad cosmológica, por lo que se transformó en la planta de maíz, mientras que otros antepasados también se escondieron y se transformaron en otras clases de seres. Según un curandero: “[Los antepasados] Sólo eran una semilla porque nos dieron la mezcla para hacer nuestras familias. Viven por su espíritu (*yolot*) aquí mismo, en la tierra, donde murieron. Ahí permanece su *ekauiltsin* [espíritu]” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 275). Así como las semillas deben ser enterradas para volver a nacer, los antepasados fueron

⁹⁹ Véase el mito “El origen del maíz” en que dos pájaros agujeraron el cerro que guardaba el maíz adentro. Gracias a las hormigas arrieras que acarrearón los granos hacia afuera, los maseuales pudieron acceder a esas semillas (Francisco Ortigoza Téllez, en Reynoso y Taller, 2006: 184-185, I). Por lo tanto, queda explícito, una vez más, que los granos no pertenecen a los hombres, sino que vienen del *Talokan*.

¹⁰⁰ Incluso el dinero tiene su “semilla” en el *Talokan*. En un relato, un hombre rico es visitado por un extranjero, quien le pregunta dónde consiguió la “semilla” del dinero (Manuel Gómez, en Reynoso y Taller, 2006: 228, II).

enterrados para ser reciclados y así generar nueva vida. Por lo tanto, el dominio subterráneo contiene el origen, la “raíz” o la “semilla” de la vida.

Las descripciones de los curanderos que han visitado el *Talokan* en los sueños atestiguan que en ese reino los vegetales son de tamaño descomunal, los animales abundan y todo crece con facilidad, al contrario de lo que sucede en *Taltikpak*, donde cuesta mucho esfuerzo obtener “la tortilla de cada día” y, por lo mismo, siempre hay carencias. Para lograr una buena producción agrícola, los campesinos deben, además de trabajar duro, “rezar” a los pobladores del *Talokan* y solicitar su ayuda en la producción agrícola. Por ejemplo, a los Rayos se pide que “bendigan” la milpa.

G.M.: *¿Y se pide a los Rayos que traigan esa abundancia [del Talokan]?*

P.D.: Sí, se puede uno pedir, por ejemplo, el mismo milagro para que vengan y bendigan tu plantita y dé mucha cosecha también.

G.M.: *¿Y cómo van a bendecir?*

P.D.: Ellos bendicen, **se suelta un aguacero y si ya pediste le cae a tu milpita**, es como si echaran **abono**, para que produzca mucho. Ya después dices: “le vino la lluvia que cayó tantito”, les hizo bien a las mazorcas. Pero no es eso, **es porque pediste**. ¿Y por qué el otro vecino no se hicieron así las mazorcas? **Porque no pidió**, porque si pides, y que ves que no haya daño, no hay daño. **El que no pide, hay daño**. Y luego dice: “y tú, ¿por qué no hay daño ahí?”. **Porque tu estás pidiendo**.

De esta forma, el que desee usufructuar los bienes de los Señores y funcionarios del *Talokan* debe primero hacerles una petición para entablar con ellos una relación. Esto porque ninguno de los llamados recursos naturales, como el agua, la madera, los peces, etc., pueden ser producidos por el hombre, sino que dependen del trabajo de los seres de Abajo para existir. Consecuentemente, los humanos se ven obligados a asociarse con los habitantes de la Esfera Inferior para tener acceso a esos bienes. En Tzinacapan, por lo general, este acuerdo es por familia, esto es, cada núcleo doméstico pide por su propia parcela o según sus propios intereses, motivo por el cual el testimonio arriba aclara: el que pide recibe la “bendición” (la lluvia) y el que no pide no la recibe. Sin embargo, en algunas ocasiones, el trato puede ser colectivo, esto es, un grupo de personas (o todo el pueblo)

entabla una relación de reciprocidad con uno de los Dueños de los Lugares (*tajpianij* o “guardianes”) con tal de poder utilizar sus “riquezas”.

Por ejemplo, en Naupan, una localidad en la Sierra Norte de Puebla, los pobladores se reúnen para compensar periódicamente al Dueño del Manantial por el agua que todos utilizan. Según las reglas de intercambio entre los nahuas, el que recibe un bien o servicio se endeuda, de modo que queda obligado a compensar al dador, caso contrario, la no reciprocidad del don provoca una ruptura definitiva entre las partes. Según el mismo principio, los nahuas generan una deuda con el Manantial, la cual es compensada con ofrendas alimenticias y trabajo ritual (*tekit*). De no ser por esos “pagos” colectivos periódicos, el Guardián del Lugar abandonaría el territorio y llevaría consigo su bien, lo que en este caso significaría el secado de la fuente.

Si usted recibe agua de algún manantial, debe hacerle su fiesta, llevar una cruz de madera y colocarla en el manantial junto con tamales, mole, chocolate y pan, se lleva música, se enflora y se baila. **Todas las personas que reciben agua de ese manantial deben cooperarse** para hacer esta fiesta ya que **si no la hacen el agua se va.** (testimonio en Rodríguez González, 2012: 74, negritas agregadas).

De esta forma, se genera con el Dueño del Lugar un circuito de intercambio recíproco, el cual se formaliza y actualiza al estilo de las ocasiones ceremoniales que sellan y reafirman la relación entre parientes rituales. Por ejemplo, por ocasión del bautizo, los padrinos entregan una serie de dones simbólicos al ahijado –detallados en el próximo capítulo–, de modo que los papás del niño, para restituir la deuda contraída, ofrecen a sus compadres mole y guajolote, consumidos por ambas familias durante el banquete ritual que sella la alianza entre ellas. La relación entre núcleos domésticos emparentados ritualmente es periódicamente actualizada y normalmente involucra intercambios alimenticios. El 2 de noviembre, además de ser Día de Muertos, también es Día de los Compadres en Tzinacapan, ocasión en que las familias ligadas por el compadrazgo se visitan e intercambian comida, como tamales y mole de guajolote (Lok, 1991: 56). De esta forma, los nahuas entablan sus relaciones de amistad y respecto a través del intercambio de alimentos y así se construye una alianza entre las partes involucradas que exige una serie de obligaciones recíprocas

durante toda la vida (Taggart, 1983: 146). Por lo tanto, “comer junto” connota una relación de intimidad entre compadres, quienes se ayudan mutuamente según las necesidades que se presentan a lo largo de la vida.

De forma análoga al compadrazgo, la comunidad contrae una alianza con el Dueño del Manantial que reside en las cercanías del territorio del pueblo para poder surtir de sus bienes. En reciprocidad, todos aquellos que se benefician del agua se movilizan periódicamente para restituir al “compadre” el don recibido y, por ocasión de la fiesta, consumen con el Señor del Lugar el banquete ritual que actualiza la relación. Al socializar a través del alimento con un ser de Abajo, el cual por definición es una alteridad que no está inserta en la moral nahua y no responde a los lineamientos éticos de los “cristianos”, los nahuas logran convertirlo temporariamente en un sujeto socializado con la finalidad de que actúe según las reglas de las relaciones sociales de los humanos, por lo tanto, lo “fuerzan” a retribuir el favor, esto es, compartir sus bienes (el agua). De esta forma, la comunidad acerca al “otro” (el ser de Abajo, ajeno al grupo comunitario) al “nosotros” y así lo ubican en la posición simbólica del pariente ritual con quien hay deberes y derechos que deben ser respetados para que la relación permanezca vigente.¹⁰¹

A nivel familiar, en vez de colectivo, se concibe que cada núcleo doméstico puede establecer una alianza con los Dueños del *Talokan* con tal de aumentar la prosperidad del hogar. En esos casos, la relación no toma la forma del compadrazgo, sino que sigue la lógica de la alianza matrimonial. En los relatos nahuas, el acercamiento con el Abajo por esa vía generalmente empieza con un hombre que entra al bosque –espacio no socializado y lleno de peligros–, de modo que su aventura puede terminar en enfermedades, accidentes o muertes, aunque también comporta la posibilidad de enriquecimiento.¹⁰² Al cruzar al *okse mundo* (el “otro mundo”), el hombre encuentra una serpiente (símbolo del *Talokan*) que está herida por haber sido atacada por otras personas. Él se compadece del animal, lo cuida y luego se da cuenta de que en realidad se trataba de una linda mujer, la personificación de la Tierra en alusión a su capacidad productiva. Por haber hecho un favor a la hija del

¹⁰¹ Véase, por ejemplo, Questa (2010, 2017) y Lorente y Fernández (2011, 2017), quienes también identifican relaciones de compadrazgo entre los seres humanos y los pobladores del “otro mundo”.

¹⁰² Véase la serie de relatos de ese estilo en Taggart (1983: 117-135) y otro ejemplo en Reynoso y Taller (2006: 227-228, II).

Talokan (la Serpiente), los Padres del Abajo quedan en deuda con el joven, quien es invitado a la “casa” de la muchacha para ser compensado. En la “residencia” subterránea (la cueva), el hombre come con la familia de la “mujer-serpiente”, de modo que así contrae una relación con el Piso Inferior, puesto que el alimento, como hemos visto, sella el vínculo entre familias políticas, las cuales en este caso se acercan por una alianza al estilo de la matrimonial, la cual es simbolizada en el anillo que recibe el joven de los padres de la muchacha. El hombre regresa a su morada en el pueblo con su nueva “esposa” (la serpiente convertida en mujer) y, a partir de entonces, nunca más sufre carencias de maíz u otros bienes.¹⁰³ Por lo tanto, los Señores del Abajo, en este caso, ocupan la posición simbólica de “suegros” del joven, quien, así como la mayoría de los hombres nahuas, practica la patrilocalidad puesto que integra a su núcleo doméstico una “alteridad” (la “esposa”) proveniente de otra “familia”.

Hasta aquí hemos visto que el Dominio de Abajo produce la subsistencia de la que depende los seres humanos, quienes están obligados a entablar una relación de intercambio recíproco con los Dueños de los recursos con tal de surtirse de sus bienes. Teniendo en cuenta que esos seres constituyen la alteridad, la manera de acercarse a ellos se calca en la forma de relacionarse con los compadres y futuras esposas, miembros externos al núcleo doméstico. Por lo tanto, hay que transformarlos primero en “parientes” para luego tener acceso a sus riquezas. A nivel colectivo la comunidad contrae una relación con un Lugar y trata a su Dueño como si fuera un “compadre”, puesto que comen juntos anualmente e intercambian dones. Por otro lado, cada familia suele entablar una relación con los Señores del *Talokan* que asume los moldes de una alianza matrimonial, la cual sitúa a la pareja de gobernantes del Piso Inferior en la posición de “suegros” de los maseuales. Volveré a presentar otros ejemplos que confirman la hipótesis de la alianza del tipo matrimonial con el Abajo más adelante, cuando analice las infracciones cometidas hacia ese Piso y sus

¹⁰³ En otras versiones del relato, el joven encuentra en el bosque una “muchacha” rubia peinándose el cabello o bañándose en una poza (nótese el detalle del color del pelo, el cual es una alusión a la alteridad de los seres del Abajo). Él tiene sexo con ella, la lleva a su casa y ambos viven juntos en prosperidad (véase, por ejemplo, la narrativa registrada por Taggart, 1983: 130-133). El acto de comer o tener relaciones sexuales con los personajes del Piso Inferior son semánticamente equivalentes puesto que instauran una alianza con ese Estamento. Para los maseuales, los que comen juntos o tienen relaciones sexuales también comparten intimidad y alianza. Volveré a la correlación entre el sexo y la comida más adelante.

respectivas consecuencias. Por ahora sigo presentando el Estamento subterráneo, ya no en su faceta creativa asociada con la fertilidad de la Tierra, sino en su capacidad destructora, personificada en los seres de la categoría *amokualimej* (literalmente “no buenos”).

Estas entidades del “otro mundo” se especializan en robar la fuerza vital del ser humano con tal de enfermarlo y provocarle la muerte. Se trata de un grupo de personajes de carácter extremadamente agresivo que están bajo el mando del *Amokuali* (el Diablo), el Señor del *Miktan* (“lugar de la muerte”). Al contrario de lo que sucede con los seres encargados de la producción de los alimentos, los maseuales no entablan ningún tipo de relación de reciprocidad con los *amokualimej* puesto que son demasiado “salvajes” o antisociales y no respetan ninguna regla humana de interacción social, motivo por el cual normalmente atacan a los “cristianos”, esto es, roban sus “sombras” o componentes vitales. Los más peligrosos de esa clase de seres son los *amokualiejekamej* (“malaires”), los cuales penetran en el cuerpo y lo “enfrian”, lo que desbalancea el equilibrio frío-caliente del organismo y eventualmente provoca la muerte. Los curanderos normalmente se enfrentan a esos agentes “maléficos” con tal de recuperar la “sombra” del enfermo y así sanarlo.

Los más populares de los *amokualimej* son los *masakamej* (“duendes”), unos hombrecillos que andan por las veredas durante la noche y cargan unas lucecitas que hipnotizan a los caminantes y los desvían de sus caminos (Jacobo Herrera, 2013: 112). Según el testimonio de una señora: “[los *masakamej*] son unos traviesos, te hacen burla, te echan a la barranca sin que sepas. Sabes que vas caminando bien, cuando ves ya estás metido en la barranca”. Por otro lado, según Signorini y Lupo (1989: 86-87), existe otra clase de *masakamej*, distinta a los “duendes”, que se acerca más a los “malaires”. Según lo que he escuchado, estos personajes son normalmente llamados “masakas” y su especialidad es entrar en las casas durante las noches para chupar la sangre de las personas, especialmente la de los bebés porque es dulce. Si por un lado los *masakamej* pueden fungir en algunas ocasiones como funcionarios del Abajo que castigan las infracciones cometidas hacia ese Piso, por otro lado, los *masakas* no están motivados para corregir ninguna falta o cobrar deudas, sino que actúan bajo una lógica exclusivamente depredatoria, ya que su naturaleza es alimentarse de sangre.

Los *amokualimej* habitan en el *Miktan*, una de las regiones más profundas del *Talokan*, retratada como un abismo oscuro y frío, equivalente a los “intestinos” de la Tierra, ya que ahí el Diablo descompone a los muertos al hervirlos en una paila de cobre gigante, similar a la que usaban los nahuas para hacer panela cuando la caña de azúcar predominaba en la Sierra Norte de Puebla en los años cuarenta del siglo pasado (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 128). Por otro lado, el *Miktan* también es descrito como un lugar donde está estancada mucha agua, donde no hay casas, donde nadie vive, sólo los animales (Milanezi, 2013: 58; Aramoni Burguete, 1990: 133), de modo que esta imagen evoca los atributos totalmente “salvajes” de ese compartimento. Los sitios considerados por lo nahuas como “difíciles” o “peligrosos” (*ouijkan*), como las barrancas, los despeñaderos, los cerros escarpados, los pantanos, los hoyos profundos, las cuevas, las simas, etc., esto es, las zonas de difícil acceso donde la probabilidad de accidentes y muerte es alta, son los equivalentes espaciales del *Miktan* en la geografía de la Sierra. Morirse en esos lugares generalmente significa ser “tragado” por el Diablo. Por ello, el *Miktan* es muchas veces llamado por los nahuas “infierno”, si bien aún guarda ciertas diferencias con relación al infierno cristiano. En este compartimento terrestre se reúnen los *miktankayomej* (“habitantes del *Miktan*”), quienes viven en la más completa amoralidad y ausencia de reglas de convivencia, lo que se deja ver en la conducta de esos seres y también en su apariencia animalesca, puesto que, como hemos visto, la conducta determina la fisionomía de los seres. Según un curandero de Tzinacapan:

C.F.F.: ¡Ah! ¿Te refieres a *miktankayomej*? Son la gente del infierno, aquellos que **tienen su pequeña cola detrás**. Ellos viven en el **infierno**. ¿Recuerdas a dónde llegó Luzbel después de matar a Abel? Bueno, este pueblo era *Miktan*.

M.D.: ¿Y qué están haciendo esos *miktankayomej*?

C.F.F.: ¡Ah! Están de fiesta, bebiendo, ... ¡Bah! ¿Pues que sé?... Así es como están, **¡en el mal uso de la vida!** (conversación entre el curandero C.F.F. y el antropólogo Michel Duquesnoy, 2001: 343; traducción propia y negritas agregadas).¹⁰⁴

¹⁰⁴ El testimonio deja claro que los seres del *Miktan* no adoptan la misma forma de vida que los maseuales y tampoco la misma estructura social de las comunidades nahuas, por lo que no estoy de acuerdo con Millán (2014c: 212) cuando afirma: “Si el mundo del cielo o del inframundo es una comunidad en funcionamiento,

Si bien los maseuales no entablan ninguna relación a nivel colectivo con los pobladores del *Miktan*, algunos individuos, a cambio de dinero u otro tipo de riqueza, contratan un pacto con el Diablo (*Amokuali*), quien a veces se confunde con el Dueño del Cerro, llamado *Tepeuj*, San Juan Teperrico o Martín Tesoro (Aramoni Burguete, 1990: 146, Lupo, 1995a: 194). En esos casos, el pactante contrae una deuda con el Nivel de Abajo, de modo que, con tal de compensar la riqueza recibida, queda destinado a ser “comida” del Demonio, esto es, al morir, en vez de ascender al “cielo”, ingresa a las entrañas de la tierra para trabajar como peón para el mandatario del “infierno” y así se torna otro miembro de la categoría de los *amokualimej*.

En el relato mencionado algunos párrafos atrás, el hombre ayuda a la hija de los Señores del *Talokan*, la Serpiente herida, y coloca a los Dueños del inframundo en la posición de deudores, lo que tiene como consecuencia el enriquecimiento del muchacho que entabla una alianza con el Abajo. En las narrativas sobre el pacto con el Diablo, el sujeto, quien generalmente se encuentra en una situación de necesidad, pide un favor al Dominio Inferior y así contrae una deuda que será pagada con su propia vida y la de sus familiares (Milanezi, 2013: 78), ya que el núcleo doméstico es pensado como una unidad en la cual todos comparten tanto los créditos conquistados por uno de sus miembros, así como los compromisos adquiridos. Estos dos ejemplos permiten distinguir dos tipos de relación. En el primer caso, el sujeto primero ofrenda al *Talokan* (un favor), por lo que entabla una relación de reciprocidad que desemboca en una próspera alianza. En el segundo ejemplo, del pacto, el individuo primero recibe el don del Abajo y luego se ve implicado en una relación asimétrica en que una de las partes se aprovecha de la situación de carencia de la otra. Esta forma relacional evoca lo que solía suceder con muchos maseuales cuando pedían favores a los “mestizos” y perdían sus tierras con tal de pagar la deuda contraída, cuyos intereses habían sido manipulados por los *koyomej* (“coyotes”) para aprovecharse de los campesinos; asimismo, ese tipo de “pacto” abusivo también sucedió entre los mismos nahuas (véase algunos ejemplos en Sánchez Díaz y Almeida Acosta, 2005: 45 y 124). De

como postulan los nahuas, sus habitantes no tienen más opción que organizarse en una estructura social semejante a la que priva en las comunidades serranas”.

todos modos, el pacto con el Diablo no genera alianza puesto que se trata de un contrato puntual en que uno de los participantes se aprovecha de la situación de vulnerabilidad del otro para quedarse con todos sus recursos sin la posibilidad de que el intercambio pueda ser relanzado. Por lo tanto, se asemeja a una transacción mercantil, esto es, una vez pagada la deuda se interrumpe la relación, por lo que no genera un circuito de intercambio.

Aunque la relación con el Diablo difícilmente pueda ser simétrica, ya que el carácter extremadamente antisocial de ese personaje lo hace poco confiable, algunos individuos “especiales”, los brujos (*naualmelj*), de quienes se dice que poseen el “corazón fuerte” –el don de ser valientes y no espantarse en la cueva donde supuestamente van a dejar ofrendas al Demonio–, logran entablar una especie de “alianza” con el *Amokuali*, por lo que los maseuales afirman que el brujo es el “compadre del Diablo”.¹⁰⁵ Para fortalecer la relación, así como hacen los compadres, el *naual* debe comer periódicamente con su “pariente”, quien siempre le exige que le entregue más “pollos”, esto es, “cristianos”. Según explicó un joven nahua: “unos dicen que le puedes dar de comer [al Diablo] cada mes, que viene a comer en tu casa [si haces un pacto con él]” (Milanezi, 2013: 85). Debido a las obligaciones de por vida que contrae con su “hambriento compadre”, el brujo se ve obligado a manipular a los agentes dañinos del inframundo (los *amokualimej*) y enviarlos a la superficie de la tierra (*Taltikpak*) para que roben los componentes “anímicos” de las personas, los cuales serán entregados como “alimento” a su “compadre” con tal de disminuir la deuda contraída con él. Por lo tanto, el *naual* actúa bajo la lógica depredatoria con relación a la comunidad y recíproca con el Abajo,¹⁰⁶ motivo por el cual los maseuales afirman que el brujo “trabaja al revés”, esto es, deja de “trabajar para Dios” (los intereses colectivos) y empieza a “trabajar para el Otro”, el Demonio, quien no pertenece a la comunidad. De esta forma, el

¹⁰⁵ Questa (2010: 12) también registró, con relación a la localidad de Tepetzintla, en la Sierra Norte de Puebla, que el brujo es compadre del Diablo, además del Trueno y del Arcoíris, potencias peligrosas del Abajo.

¹⁰⁶ Si bien las acciones del *naual* pueden tener como motivación el aplacamiento de ciertas injusticias, como la devolución de un hechizo cometido contra un inocente, también es sabido que el brujo depreda a sus conterráneos, esto es, toma sin dar nada de vuelta. En Tzinacapan, un señor tenía un vecino brujo que le robaba sus guajolotes, pero no le exigía que le restituyera las aves de corral por miedo de que el *naual* le hiciera daño (Reynoso y Taller, 2006: 89, II). El robo es una forma de depredación, además de que va en contra de la norma social maseual. Por ello, el brujo también es llamado “animal” (*okuilij*) ya que roba como los animales depredadores sin compensar a sus víctimas.

naual invierte la lógica del intercambio que debería prevalecer entre “iguales”, los que hacen parte del mismo grupo.

Los seres de la categoría *amokualimej* pueden seducir a sus víctimas, pero, en vez de generar riqueza y prosperidad, como en el relato sobre el muchacho que se encontró en el bosque con una “joven” sensual (la Serpiente o hija del *Talokan*), producen enfermedad y muerte. Los encuentros con esos personajes dañinos normalmente se dan de la siguiente manera: una mujer del pueblo va a llenar su cántaro en la fuente de agua y encuentra un hombre bien arreglado que le trae flores, pero que en realidad es un “duende” (*masakat*) que se enamoró de ella; por otro lado, si el que se aleja del pueblo es varón, puede encontrar al *masakat* bajo la apariencia de una mujer hermosa y bien ataviada (Beaucage y Taller, 2012: 240 y 285). Tener sexo o recibir comida de esos personajes, esto es, generar con ellos socialidad, compromete la salud, ya que en esos encuentros los duendes aprovechan para “devorar” los componentes “anímicos” de sus víctimas.

Para sintetizar, el Dominio de Abajo alberga dos tipos de fuerzas, una creativa que alude a la fertilidad de la Tierra, normalmente personificada en un mujer sensual que entabla una alianza con sus “amantes” y así los enriquece y fortalece, y otra degenerativa que enferma y mata, encarnada en los seres de la categoría *amokualimej*, quienes roban el componente vital de sus víctimas y las arrastran al *Miktan* o Lugar de la Muerte. Por lo tanto, el modelo de socialidad con la Esfera de Abajo asume básicamente dos formas, el de la reciprocidad o de la depredación, dos posibilidades de relación con la Alteridad. En el primer caso, si los compromisos asumidos no se cumplen, los beneficios no tardan en convertirse en desgracias, de modo que en el próximo apartado analizo algunas infracciones castigadas por el *Talokan*.

3.2.1 Infracciones hacia el “otro”

Es por demás sabido que en una relación de intercambio basado en la reciprocidad debe haber una equivalencia entre lo que se da y lo que se toma. Si por un lado los Señores del *Talokan* entregan sus “hijos” (las plantas y los animales) para ser comidos por los “cristianos”, éstos deben restituir lo que recibieron en la misma “moneda” y así entregar sus hijos e hijas para ser “comidos” por el Abajo. Muchos relatos plasman esta idea al afirmar

que la comunidad debe entregar periódicamente una muchacha para ser consumida por la víbora (símbolo del Piso Inferior), de lo contrario, el animal saldría del agua y devoraría todo el pueblo.¹⁰⁷ Sin embargo, en la práctica las comunidades maseuales hacen ofrendas simbólicas al Abajo, especialmente de alimentos, que funcionan como restituciones parciales, efectuadas para evitar poner en circulación lo más valioso –la vida humana– y así retrasar el inevitable momento en que los seres del Abajo “comerán” de hecho a los “cristianos”, cuando éstos mueran y crucen al “otro lado” (*okse seko*). Por ello, la muerte es el último “pago” que hace una persona, cuando finalmente devuelve al *Talokan* todo aquello que tomó prestado para vivir, la “carne” de su cuerpo que será consumida por los “devoradores de gente” (*tekuanimej*). En la opinión de cuatro curanderos:

Debemos pagar la deuda por lo que hemos vivido y por lo que nos hemos beneficiado del *Talokan* y sus frutos en esta tierra. (C.F.F.) La deuda por pagar por la vida en la tierra es la salud, las fuerzas, la sangre. (L.F.F.) Vamos al *Talokan* para pagar lo que tomamos de él. (J.F.F.) La deuda por pagar al *Talokan* es nuestra propia vida (J.M.). (Duquesnoy, 2001: 415; traducción propia).

La salud, el bienestar y la fuerza vital de los “cristianos” son posibles a costa de los pobladores del *Talokan*, donde todos los sucesos se conectan de manera inversa con los eventos de *Taltikpak*. Así, la “salud” de los humanos es la “enfermedad” de los habitantes del Abajo y viceversa, de modo que cuando los seres del Abajo “devoran” (enferman o matan) a los primeros, se fortalecen, así como los cristianos absorben fuerza vital al alimentarse de los “hijos” de los Señores del *Talokan*, las plantas y los animales. Consecuentemente, para que los pobladores del Estamento de Abajo sigan existiendo es necesario que los seres humanos los alimenten, así como ellos alimentan a los primeros con su “cuerpo y sangre”. En otras palabras, el precio por la vida es la muerte, puesto que ésta equilibra el flujo de intercambio recíproco y la interdependencia alimenticia con el Piso Inferior.

¹⁰⁷ Véase el relato narrado por Rufina Manzano, en Pury-Toumi (1997: 98).

La gran mayoría de las infracciones castigadas por el Estamento Inferior se relacionan con el hecho de que los humanos no compensan suficientemente el Abajo, de modo que cuando la “balanza” se vuelve demasiado desequilibrada, los seres del inframundo toman a fuerzas lo que no les fue restituido. Consecuentemente, las personas se enferman o se accidentan y tendrán que buscar a un curandero que sepa reparar la deuda con el Dominio Inferior para así evitar la muerte del paciente. Por ello, es común escuchar a la gente decir que “si no debes nada, no te pueden hacer daño [los del *Talokan*]”. La frase contiene de forma implícita la idea de que muchos males son la “justicia” del Piso de Abajo. De ahí la tendencia de los nahuas de acusar a la víctima del infortunio de haber “provocado” con sus acciones y comportamiento el destino nefasto con el cual se deparó. Por ejemplo, un señor y su familia en la región de Cuetzalan empezaron a prosperar rápidamente con la venta de la pimienta, por lo que levantaron la sospecha de haber hecho un pacto con el Diablo. Cuando uno de sus hijos sufrió un accidente al estrenar una camioneta, algunos supusieron que era el “pago” por haber enriquecido de forma acelerada (Milanezi, 2013: 83).

Si tomamos en cuenta que los seres del Estamento de Abajo producen los recursos que los maseuales dependen para sobrevivir, no sorprende el hecho de que sancionan a los que abusan de esos acervos. Todos los *tajpianij* o “guardianes” castigan a las personas que matan en exceso a los animales silvestres que ellos vigilan. Así, si el pescador echa cal al río y extermina las crías de los peces u otros animales acuáticos, los *auanimej* (Dueños del Agua) o las Sirenas pueden espantarlo para que se enferme de susto (*nemoujtil*) o ahogarlo para que así pague con su propia vida el daño cometido. Si el cazador pone una trampa para capturar los animales, pero no regresa a recogerlos, la próxima vez que salga de cacería, encontrará una víbora venenosa,¹⁰⁸ en vez de un conejo, en el lugar donde armó la trampa (Beaucage y Taller, 2012: 202). Asimismo, si el cazador hiere a los animales con la escopeta, pero no los mata, o si captura más animales de los que necesita para comer, puede sufrir represalias ya que, como dijo un señor, “los animales vienen del *Talokan*, si los

¹⁰⁸ La serpiente es la mensajera o “guardiana” (*tapixkej*) por excelencia del *Talokan*, de modo que muchas infracciones hacia el Piso de Abajo son castigadas por ese animal, el cual puede tanto picar al transgresor o espantarlo para que se enferme de “susto” (*nemoujtil*). En ambos casos el componente vital del sujeto es llevado al Estamento Subterráneo y si no es recuperado por un curandero provocará la muerte del sujeto.

perjudicas no respetaste la carne que te dieron”. Por lo tanto, si no hay cuidado con la carne recibida, habrá que compensar la falta con la propia “carne”, de modo que las posiciones se invertirán y el cazador se volverá la presa de los “animales” (*okuilimej*) del Abajo. A veces el infractor recibe primero una llamada de atención y si repite el error puede sufrir un accidente en el monte o enfermarse. En palabras de un cazador de Tzinacapan: “me vino un aviso en el sueño de que si siguiera cazando en esta cantidad me lo iban a cobrar”, por lo que dejó de capturar muchos animales. De igual forma, el desperdicio del maíz también provoca el enojo del Abajo. Si la molendera deja regar los granos de este cereal en el piso, aparece una víbora en su cocina para castigarla (Beaucage y Taller, 2012: 203). En todos estos ejemplos el despilfarro del alimento (el principal don del *Talokan* a los humanos) es la infracción sancionada.

En una relación de reciprocidad los dones que circulan entre las dos partes no deben ser regalados a un tercero que no pertenece al circuito de intercambio. Esta regla se deja ver en varios relatos que cuentan la historia de un cazador que perdió la suerte en la cacería después que su esposa empezó a dar de comer a su amante la carne de los animales silvestres llevados a la casa por su marido.¹⁰⁹ Para entender el por qué de la relación entre el adulterio y la interrupción de los suministros alimenticios (las presas de caza) por parte del *Talokan*, tenemos que analizar primero la asociación entre la comida y el sexo. En la concepción nahua, “comer” tiene connotaciones sexuales ya que existe una equivalencia entre el amor y la comida que se recibe de una mujer. Un matrimonio, para los maseuales, es una relación en que la esposa y el marido hacen tareas complementarias de las que surge el amor entre los cónyuges (Taggart, 2011: 131). El hombre debe trabajar para llevar el maíz a la casa, mientras que la mujer debe moler el grano para transformarlo en comida y dar de comer a su marido. Por lo tanto, el tipo de relación que prevalece en la pareja es del tipo colaborativo en vez de recíproco, puesto que lo que se da y lo que se recibe no son equivalentes, sino complementarios, de modo que las dos partes trabajan como una sola

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, el relato “El cazador” (en Reynoso y Taller, 2006: 87-88, II). Así como el cazador pierde la suerte en la cacería cuando su esposa comparte la carne de caza con su amante, el pescador puede dejar de agarrar peces si estos son compartidos con el amante o el apicultor puede darse cuenta de que las abejas huyeron de los panales si la miel fue regalada a un tercero que no participa de la relación de reciprocidad entre el núcleo doméstico y los Señores del Piso Inferior.

unidad para el propósito común de mantenerse. En este tipo de relación, el marido recibe la comida de la mujer y también recibe su amor corporal, de modo que alimento y sexo quedan vinculados al mismo campo semántico. Por ello, cuando los nahuas dicen que un hombre recibe “comida” de una mujer que no es su esposa, en realidad hacen alusión al adulterio cometido por el marido (Taggart, 2015: 185). De igual forma, si la mujer está dando de “comer” a otro hombre, la acción tiene el mismo sentido connotativo.

Por otro lado, para tener derecho a capturar los animales silvestres, el cazador debe entablar una relación de reciprocidad con los Señores del *Talokan* en sus advocaciones de Dueños de los Animales, de modo que primero ofrenda una oración a *Talokan Nana* y a los dos días obtiene una presa en la trampa que dejó armada en el monte (Duquesnoy, 2001: 397).¹¹⁰ Al compartir la carne de caza con el amante, la esposa infringe tanto las reglas de la colaboración que debe prevalecer en el matrimonio, así como la reciprocidad que impera con el Abajo. Veamos por qué. Por un lado, en la sociedad maseual, el grupo doméstico abarca a todos los miembros de la familia extensa que comen, viven y trabajan como una sola unidad social, de forma que comparten el mismo alimento que todos cooperaron para producir o comprar (Taggart, 2003b: 162). Entre los comensales predomina la colaboración o comensalidad, de modo que el marido siembra el grano, mientras que la esposa lo transforma en comida y ambos mantienen a los hijos. Por otro lado, el flujo alimenticio entre unidades domésticas sigue otra lógica. En este caso la comida no se comparte, sino que se intercambia de forma recíproca, esto es, un don siempre exige su contraparte y las obligaciones no son complementarias sino equivalentes y de ahí la necesidad de pagar con la misma “moneda”, según lo explicado anteriormente. Estas reglas son aplicadas por los nahuas en el trato con las familias políticas y, por extensión, con el Abajo.

En un circuito colaborativo cerrado, como es el caso de la unidad doméstica, la comida (y el sexo por su vinculación con el alimento) debe circular solamente entre los comensales, los que viven y trabajan como uno, de modo que, al dar de “comer” a su amante, la mujer comete un acto de “colaboración negativa”, puesto que pone en circulación lo que debería permanecer únicamente en el círculo doméstico, sea la comida o

¹¹⁰ Otra forma de entablar la relación es ofrendar refino al Dueño o Dueña de los Animales antes de salir a cazar (Velázquez Galindo, 2013b: 242).

los fluidos corporales compartidos en la relación sexual. Paralelamente, en una relación de reciprocidad, el alimento debe circular solamente entre las partes que acordaron el compromiso, de forma que, al dar la carne de caza a alguien que no es parte del acuerdo entablado, la mujer comete una falta de respeto hacia los Señores del *Talokan*, puesto que desvía a un tercero el don recibido del Abajo que debería servir para alimentar solamente a los que son parte de la alianza. En palabras de un señor de Tzinacapan:

Si yo voy a trabajar, por ejemplo, a conseguir cera [de abejas, equivalente a presas de caza o peces] para vender, para que coma la mujer [su esposa], pero la mujer que come anda metiendo a otra persona, tiene a su querido, entonces se enojan [los Señores del *Talokan*] de que estás trabajando, pero no aprovechas, **no comen tus hijos, está comiendo, pero otra familia**, y por eso se enojan los Dueños de las Cosas. C.A.

En primer lugar, queda claro que el acuerdo con los Dueños del *Talokan* es por familia, esto es, cada núcleo doméstico entabla una relación de reciprocidad con el Abajo y asume deberes y derechos, independientemente de los demás. En segundo lugar, el testimonio señala el hecho de que el amante se apropia de los frutos del trabajo de la familia de la mujer, pero no repone la carne consumida a los Padres del inframundo. Por lo tanto, la relación con el Abajo deja de funcionar bajo la óptica de la reciprocidad y empieza a ser de cuño depredatorio, puesto que alguien en el circuito se apropia de algo que no ayudó a producir y no lo restituye a su Dueño. Por ello, se genera una “fuerza degenerativa”, esto es, en vez de ser benéfico, el intercambio pasa a ser perjudicial para una de las partes involucradas, lo que se manifiesta en el hecho de que las presas de caza del *Talokan* se enferman. Asimismo, la deuda del núcleo doméstico con el Piso de Abajo aumenta, ya que la proporción entre los que comen y los que trabajan fue desequilibrada (el amante come, pero no trabaja).

Para compensar la falta cometida, el cazador se ve obligado a entregar su esposa al *Talokan* para ser comida por las fieras que ahí residen y así reponer la carne malgastada. La mujer es devorada y los animales recuperan la salud. Pagada la deuda, la relación con el Abajo puede ser retomada, de modo que *Talokan Tata* y *Talokan Nana* dicen al hombre que se quedó viudo: “Tú no debes preocuparte, hijo, puedes llevarte a tu mujer enseguida,

llévate un animal como tu mujer. Aquí hay muchachas. Llévate una de ellas”.¹¹¹ De esta forma se revela que los Señores del *Talokan* ocupan la posición de “suegros” simbólicos del cazador y que las presas de caza son “esposas” que se intercambian con la “familia política” del Abajo.¹¹² Lo anterior cobra aún mayor sentido si pensamos en los intercambios entre los núcleos domésticos de la sociedad maseual emparentados por alianza matrimonial. Así como una familia aporta a otra una mujer que será “comida”, esto es, integrada al nuevo núcleo familiar al que hará parte a partir del matrimonio, los Padres del *Talokan* entregan sus “hijas” (las presas de caza) para ser comidas por la familia del cazador y, de esta forma, en ambos casos, se garantiza la reproducción del grupo doméstico, el cual, de no ser por esos intercambios “alimenticios” entre familias políticas, se volvería endogámico, incestuoso o “caníbal”, así como los *tsitsimimej* de la Primera Edad, quienes se “comían” entre sí, esto es, tenían sexo entre “hermanos”. Una vez más entendemos la correspondencia entre la comida y el sexo. De no ser por el alimento o las esposas recibidas de la Alteridad, el grupo doméstico no podría reproducirse adecuadamente. Por último, el relato confirma el hecho de que las familias unidas por alianza matrimonial se conforman a través de la circulación de mujeres según el modelo local dominante patrilocal, motivo por el cual el cazador lleva a la “hija” del *Talokan* a vivir con él en el pueblo en vez de quedarse en la “cueva” con la familia de ella.

El hecho de que los dones entregados por la Esfera de Abajo deben ser consumidos solamente dentro del núcleo doméstico se confirma en otros ejemplos más allá del ámbito mitológico. Según lo registrado por Duquesnoy (2001: 278), un señor de Tzinacapan llevó a su casa para ser criado un armadillo que encontró en el monte, pero el animal murió después de dos días en cautiverio. Cuando el antropólogo preguntó a los dueños de la casa por qué no enterraban el animal, ya que era muy pequeño y casi no tenía carne, le respondieron que si hicieran esto *Kuoujtaxiuan* (Juan del Monte) les castigaría y alguien de la familia se enfermaría, de modo que tendrían que ahumarlo para comerlo. Por lo tanto, está prohibido desperdiciar los dones alimenticios recibidos del *Talokan*, los cuales deben ser usados exclusivamente para el autoconsumo, puesto que regalarlos a terceros,

¹¹¹ José de la Cruz Pérez, en Reynoso y Taller (2006: 291, II).

¹¹² El tema de la cacería “amorosa” ha sido tratada por Hamayon (2010), Dehouve (2008b), Millán (2014d).

malgastarlos o venderlos constituye una falta gravísima que provoca castigos como el corte del suministro de alimentos, además de enfermedades en los seres humanos. Finalmente, la ruptura de las reglas de reciprocidad con la “familia política” de la “esposa” provoca que los “suegros” tomen de vuelta las “hijas” del Abajo y las consecuencias se dejan ver en la carencia de los insumos necesarios a la subsistencia, como las pocas presas de caza, la ausencia de peces en los ríos o el desaparecimiento de las abejas.¹¹³

Luego de haber explicado cuáles son las infracciones hacia el *Talokan* y sus respectivas sanciones, me dedico ahora a sintetizar las características de este Estrato cósmico, el cual integra una fuerza generativa que aporta vitalidad a los seres, aunque también alberga una fuerza degenerativa que luego los descompone, por lo que encarna la fuente de vida y, a la par, el origen de una serie de enfermedades y de la misma muerte. En otras palabras, es el “vientre” que pare y la “boca” que devora, el comienzo y el fin, por lo que se acostumbra decir: “del *Talokan* venimos y al *Talokan* hemos de regresar” (Lupo, 2003: 117; Sánchez Días y Almeida Costa, 2005: 138). Los seres humanos se nutren de los “hijos” del *Talokan* (las plantas y los animales), mientras que éstos se alimentan de las ofrendas de los “cristianos”, de sus componentes “anímicos” y, en última instancia, de sus cuerpos. Existe, por consiguiente, una interdependencia alimenticia entre ambas esferas (*Taltikpak* y *Talokan*), cuyo equilibrio debe ser preservado para garantizar la subsistencia de sus respectivos pobladores.

Debido a que dependen de los recursos para sobrevivir, los nahuas están obligados a asociarse con la Alteridad y, con el objetivo de forjar una relación para practicar el intercambio recíproco, el pueblo socializa con algunos de los Dueños de Lugares y así

¹¹³ Éste y otros ejemplos presentados en este apartado dejan claro que la relación entre los nahuas y los Dueños de los Animales es de reciprocidad puesto que sólo así es posible conseguir presas de caza. Por lo tanto, estoy en desacuerdo con Beaucage y Taller (2012: 194-195; itálicas agregadas), quienes, influenciados por el ontologismo animista de Descola (2001) piensan que la lógica de la depredación organiza la relación con la fauna: “el criterio fundamental de distinción entre las tres clases que agrupan a los mamíferos es la relación que cada una de ellas tiene con los humanos *bajo el ángulo de la depredación*. Los hombres cazan los ‘animales del monte’ para comer su carne. [...] Vemos confirmada la justeza de la tesis de Philippe Descola sobre *la depredación como uno de los ‘modos de relación’ con la naturaleza, aquí el mundo animal*”. Si la depredación realmente guiara la relación con el mundo animal, la familia citada en el ejemplo de Duquesnoy (2001: 278) no se hubiera preocupado por ahumar el armadillo pese a la poca carne del animal. Sin embargo, como la relación con el Dueño de los Animales o Juan del Monte (*Kuoujtaxiuan*) es de reciprocidad, el cazador no puede simplemente malgastar la carne que recibió como un don, de otro modo pondría en riesgo la relación y su propia vida.

logran aminorar los rasgos predominantemente agresivos de esos seres que no fueron moralizados. En el ejemplo antes citado, la comunidad organiza una fiesta al Señor del Manantial. En esta ocasión, la socialización a través del alimento y la convivencia ocurre en la “morada” del ser de Abajo y no en la iglesia o en las casas, tal como ocurre durante las fiestas en homenaje a los santos, lo que pone en evidencia el hecho de que el “compadre” no pertenece a la comunidad, sino que es un “otro”, integrado por vínculos de parentesco simbólico con tal de intercambiar “favores” y “alimento”. Por otro lado, a nivel familiar, los núcleos domésticos entablan de forma independiente un compromiso con los Señores del *Talokan* que toma la forma de una alianza del tipo matrimonial cargada de una serie de reglas que fungen como elementos de coerción social para condenar el adulterio. La falta de respeto al “protocolo” con el Piso de Abajo provoca carencia material, enfermedades o incluso la muerte.

Sin bien los nahuas priorizan la reciprocidad a la hora de relacionarse con los habitantes del *Talokan*, existe una categoría de personajes provenientes del *Miktan* cuyo grado de agresividad es tan alto que es prácticamente imposible entablar cualquier tipo de relación con ellos. Por otro lado, también podríamos pensar que, como casi nadie socializa con esos seres, ellos se vuelven extremadamente antisociales y dañinos. El Diablo, por ejemplo, encerrado en los Siete Mares y sin recibir la visita de nadie más que la de San Miguel, quien le cambia anualmente la cadena que lo tiene atado al abismo dónde vive, es el personaje más “salvaje”, solitario y agresivo del Piso Inferior, a punto de ser normalmente llamado el “Animal”.

Colectivamente no se entabla ninguna relación con los seres del tipo *amokualimej* y, si bien las enfermedades y la muerte que ellos causan pueden tener propósitos justicieros, en el sentido de que reparan una deuda con el Abajo, también se concibe que sus agresiones contra los “cristianos” pueden ser de carácter depredatorio, como es el caso de los *masakas*, quienes chupan la sangre de los niños inocentes, o de los “malaires”, manipulados para dañar a las personas y así satisfacer los intereses de cuño egoísta del brujo, el único que supuestamente convive con los seres amorales del *Miktan*, especialmente en los “banquetes ceremoniales” que supuestamente consume con su “compadre” Diablo. Al dar “alimento” (fuerza vital) al Demonio —el principal opositor de los designios de Dios y por consiguiente

de los fundamentos de la organización social maseual—, el brujo, en palabras de los nahuas, “trabaja para el Otro”, es decir, para quien no pertenece al grupo comunitario, de modo que en este sentido es un traidor de la comunidad. Sin embargo, como las personas y sus relaciones nunca son unidimensionales, también se acepta la posibilidad de que el brujo cumpla alguna función social, como proteger el pueblo de los ataques de brujos foráneos, de modo que, si bien trabaja para los “otros”, aún trabaja un poquito para “nosotros”.

Por todo lo expuesto hasta ahora, propongo que el modelo de socialidad e intercambio que prevalece entre los nahuas y el Estamento Inferior se calca en las relaciones que los maseuales establecen con la Alteridad, la cual puede encarnarse en otra familia, otro poblado, los extranjeros, los “mestizos”, etc. Si por un lado los miembros de la unidad doméstica trabajan para un propósito común, la otredad trabaja para propósitos distintos a los “nuestros”, de modo que con ella no se comparten los dones y servicios, sino que se intercambian recíprocamente según reglas codificadas que permiten que ambas partes se beneficien de forma equitativa y así se genera una alianza. Por otro lado, también es posible que la interacción con el Otro asuma la forma de pacto o incluso de depredación, en esos casos el saldo es negativo para una de las partes. De todos modos, los maseuales están obligados a relacionarse con la Otredad con tal de conseguir lo que al grupo doméstico le hace falta, sean alimentos, esposas, favores, etc. Además, la existencia del Otro es indispensable para definirse como Uno (Pury-Toumi, 1997: 112). Tenemos entonces que, por un lado, los “cristianos” se identifican como “nosotros” en oposición a los “otros” del *okse mundo* (“otro mundo”). Por otro lado, los “otros” se vuelven parte del “nosotros” en la medida que son “absorbidos” a través de la socialización, tal es el caso de las mujeres que van a vivir con las familias de sus esposos según el modelo patrilocal predominante. La esposa es un “otro” entre “nosotros”, ya que fue “comida” o integrada por el nuevo núcleo doméstico, así como las presas de caza, hijas de los Señores del *Talokan*, son comidas por los cazadores y sus familias. Por lo tanto, las mujeres son pensadas como “alimento”, lo que es congruente con su rol social puesto que son las que dan de comer a los hijos y esposos. Sin el “alimento”, esto es, esposas o otredades, los grupos domésticos están condenados a desaparecer.

Para concluir, el *Talokan* es el tiempo/espacio de Abajo, el dominio fértil, peligroso y mortal cuyo correspondiente espacial se encuentra afuera del territorio ocupado por los seres humanos y, a la vez, en el mundo subterráneo, oscuro y frío que está debajo de nuestros pies. Así, remite a lo oculto, secreto, clandestino, lo que no se presenta a la vista de todos. Es el inverso negativo del cosmos, la contraparte “animal” de la humanidad. A nivel social, el Abajo se asocia con la familia política, los extranjeros, los “mestizos”, así como con los individuos que no cumplen la norma social y manifiestan conductas antisociales asociadas con los personajes del *Miktan*, basadas en la envidia, la avaricia, el egoísmo, la agresividad, la promiscuidad, la flojera, la violencia, la mentira, el robo, la depredación, etc. En contraposición complementaria al Nivel de Arriba, los pobladores del *Talokan* son femeninos, nocturnos, viejos y más débiles que sus contrapartes celestes. Además, encarnan las potencias destructoras y disruptivas del orden, de modo que su actuación en la superficie de la tierra no sigue un ritmo previsible, sino caótico y desordenado. El Rayo, por ejemplo, puede golpear una casa a cualquier momento, mientras que el Granizo destruye las siembras sin aviso previo. Por otro lado, los seres del Piso Inferior también encarnan las “semillas” o gérmenes vitales que hacen brotar todo lo que mana en la superficie de la tierra ya que lo “salvaje”, así como la “tierra virgen”, es fuente de riquezas. Si por un lado las divinidades celestes son *tepixkej* (pl. *tejpianij*), esto es, “defensores de gente”, por otro lado, las potencias ctónicas son *tapixkej* (pl. *tajpianij*), “guardianes” o defensores de animales y lugares. Asimismo, si Dios (*Teotsin*) y la Virgen asumen la posición de “padres” de los maseuales porque les dieron la vida, los Señores del *Talokan* cumplen el rol simbólico de “padres adoptivos” o “suegros” debido a que ayudan a los “cristianos” a subsistir. Este papel será mejor examinado en el próximo apartado, en el cual exploro el Estamento del Medio, *Taltikpak*, dónde el campesino toma como “esposa” la Milpa para generar al “hijo” de ambos, el Maíz.

3.3 El Dominio Central (*Taltikpak/Talmanik*)

Hemos visto que el Arriba es pensado por los nahuas bajo la lógica del “nosotros”, el grupo doméstico, con quien se colabora y comparte, mientras que el Abajo es pensado bajo la lógica del “otro”, la familia política y los que no pertenecen al grupo comunitario, de modo

que en el primer caso se entabla la reciprocidad, mientras que en el segundo la relación puede asumir un carácter depredatorio dependiendo de las circunstancias. En la Esfera Central (*Taltikpak/Talmanik*) la paradoja entre el “otro” y el “nosotros” es “resuelta” al integrar al “otro al nosotros”. En términos territoriales, el pueblo es el espacio del “nosotros”, el monte es el de los “otros”, mientras que el espacio intermediario entre la “tierra conquistada” y la “tierra virgen” es ocupado por la “tierra domesticada”, la Milpa, pensada como una persona, la cual ha sido socializada por tanto tiempo por los campesinos que se volvió un “otro” entre “nosotros”. De esta relación colaborativa al estilo matrimonial entre la Milpa y el campesino, hubo una descendencia, el Maíz, quien depende tanto de la tierra como de los seres humanos para sobrevivir. Son estas relaciones en las que me enfocaré en las próximas páginas.

Para empezar, el Estamento cósmico del Medio es pensado como otra de las partes corporales de la divinidad terrestre nombrada según distintas denominaciones: la Santísima Tierra, *Taltikpak Nana* (“Tierra-Madre”), San Juan *Taltikpak*, San Juan del mundo, San Judas *Talmanik*, Padre-Madre Trinidad, etc. Hemos visto que *Talokan* es el “vientre” de la Tierra, puesto que ahí se encuentran las semillas y se engendran las plantas, los animales y otros recursos; *Miktan* encarna sus “entrañas”, el espacio de descomposición de los frutos y difuntos, donde el Diablo hierva a los cuerpos en una paila de cobre gigante; mientras que *Taltikpak* (o *Talmanik*) es la parte externa del cuerpo de esa divinidad, sobre la cual pisamos. Etimológicamente, *Taltikpak* quiere decir “sobre la arista de la tierra”, mientras que *Talmanik* es la “tierra aplanada” (Pury-Toumi, 1997: 158). Sin embargo, los nahuas no son conscientes de esos antiguos significados del periodo prehispánico y usan ambos términos con la connotación de “superficie de la tierra” o “mundo”, esto es, “este mundo” (*se mundo*), el Piso Central, donde se desarrolla la vida de los *Taltikpak nejneminij*, los maseuales, quienes viven y caminan sobre la tierra, según lo explicado por un curandero:

G.M.: *Ahora estamos acá en la tierra, qué es ¿Talmanik o Taltikpak?*

P.D.: *Talmanik y Taltikpak es lo mismo.*

G.M.: *¿Quién vive en la tierra?*

P.D.: Los **seres vivientes**, *Taltikpak takamej* [hombres de *Taltikpak*]. Pero para eso hay una explicación. Haz de cuenta, si vas a México, tienes que tener tu cuartito, tienes que

juntar cosas que te van a beneficiar. No nomás llegas a México y te bajas, ya ni sabes si vas a conseguir cuarto, si vas a conseguir comida, si tienes dónde dormir, o sea, como si cayera una piedra del cielo y ahí se plantó, ni pa arriba ni pa abajo. ¡No! **Por eso dicen que es ser viviente, porque él está pensando:** voy a México, pero vuelvo a llegar en el cuarto que tengo rentado porque allá tengo unas cuantas cosas para sobrepasar un ratito. **Por eso somos movibles,** para que no nos quedemos plantados como una piedra. *Taltikpak nejneminij* [“caminantes de la tierra”]. Ya si necesitas algo, ya te **moviste**, ya vas **caminando** la tierra, ahí andas buscando lo que necesitas porque te estás **moviendo**, puedes agarrar con una mano una semilla, puedes agarrar un tronco y escarbar y enterrar la semilla y así puedes **vivir**.

El testimonio revela una de las particularidades de los *Taltikpak nejneminij* (“caminantes de la tierra”) o *Taltikpak takamej* (“hombres de la tierra”), quienes se desplazan por el mundo buscando la manera de sobrevivir y así se distinguen, por ejemplo, de las piedras, las cuales no se mueven para ningún lado y por ello existen (viven) de otra manera, sin caminar. Al describir la actividad de los principales pobladores de *Taltikpak* –los seres humanos– el curandero construye una relación entre vida, pensamiento y desplazamiento que se deja ver en el contexto del testimonio y queda explícita en las frases: “por eso dicen que es ser viviente, porque él está pensando”, “por eso somos movibles” y “así puedes vivir”. De este modo, los seres “vivientes”, son a la vez “movibles” y “pensantes”, tres nociones cercanas expresadas con la misma raíz *-nemi*, usada para conformar los verbos “vivir” (*nemi*), “pensar” (*-nemilia*) y “caminar” (*nejnemilis*). Así, la vida (*nemilis*), el desplazamiento del caminar (*nejnemilis*) y el pensamiento (*tanemilil*) pertenecen al mismo campo semántico, aunque la relación entre esos tres conceptos no es fácilmente perceptible para los no hablantes del náhuat (Pury-Toumi, 1997: 22; 160). Esta correspondencia puede ser visualizada a partir de dos ejemplos tomado del curanderismo.

Cuando una persona se enferma de “susto” (*nemoujtil*) su componente vital (la “sombra”) escapa del cuerpo y es aprisionado por una de las potencias del “otro mundo”. Uno de los síntomas más característicos de esa enfermedad es el cansancio y la falta de ánimo, los cuales afectan la capacidad del sujeto de trabajar y realizar las actividades cotidianas, lo que normalmente se traduce en el hecho de que el enfermo se queda acostado, esto es, deja de desplazarse (caminar) de un lado a otro. De forma simultánea, su “sombra”

también se queda inmovilizada, detenida por la Tierra, el Agua, el Fuego u otra entidad que la capturó. Por esta razón, es común que el enfermo sueñe que está en el lugar donde sufrió el susto sin poder abandonarlo y, si pasa mucho tiempo ahí, perderá la vida.

Por otro lado, el curandero es capaz de desdoblar su consciencia y desplazarse con su mente (el componente “anímico”) de un lugar al otro para buscar la “sombra” del paciente “asustado” en el “otro mundo”, aunque no se mueva con su cuerpo. Estos desplazamientos suceden durante el sueño o en el momento en que el terapeuta se encuentra arrodillado en frente a su altar recitando los rezos que recogen el cosmos en búsqueda del “espíritu” extraviado. Por ello, los sueños y los rezos del curandero son considerados *tanemililis* (“desplazamiento hacia algún lugar”), ya que implican un movimiento del pensamiento (de la “sombra”) de un lugar al otro (Pury-Toumi, 1997: 163). Por lo tanto, los “seres vivientes” o “caminantes de la tierra” (*Taltikpak nejneminij*) corren el riesgo de morir cuando se encuentran en una situación de doble ausencia de movimiento, tanto del cuerpo como del pensamiento (el “espíritu”), lo que confirma la dependencia entre la vida (*nemilis*), el pensamiento (*tanemilil*) y el caminar (*nejnemilis*). Vivir en *Taltikpak* es trasladarse tanto con el cuerpo como con el pensamiento, caminando y pensando cómo mantenerse o subsistir (*tekipanoua*). De hecho, el verbo *nemi* abarca tanto la idea de “andar por el mundo haciendo algo” (Good Eshelman, 2011: 101), así como el sentido de mantenerse (Chamoux, 2011: 164), lo que nos remite a la relación que los *Taltikpak takamej* entablan con la tierra con tal de sostenerse (*tekipanoua*).¹¹⁴

***Tekipanoua* es con que voy a sobrevivir**, es como una **manutención**. **Por eso nos dejaron en esta tierra, porque la tierra es productiva**. Si siembras una mata de plátano, cuando da producto ya estás a gusto, porque ahorita ya lo sembré, pero luego ya tengo plátanos para comer. Ya los voy a bajar y los voy a deshebrar, a ver qué tantos días me alcanza. Pero **ya encontramos la manera de sobrevivir**, no nos quedamos así nada más. Por eso ya pensamos, haz de cuenta que, si una fruta llega a producir, no nomás es de reservarla y cortarla para comer, sino pensar una cosa también: de que voy a sacar su semilla y la voy a cortar para sembrar unas tres o cuatro matas más. Entonces, ya después,

¹¹⁴ *Tekipanoua*: mantenerse, vivir, sostenerse, subsistir, ganar la vida.

ya van a dar cuatro o cinco, o no nomás uno, entonces hay más comida, hay más ventaja.

P.D.

En náhuat, dos verbos expresan directamente la subsistencia: *-iskaltia* (“crecer, desarrollar, criar”) y *-tekipanoua* (“subsistir, mantenerse”) (Beaucage y Taller, 2012: 106). El primero ya fue analizado cuando presentamos a los Padres del *Talokan* y los *Talokan taskaltianij*, quienes hacen crecer los cultivos y otros recursos y con ellos “crían” a los maseuales, les dan de comer y para subsistir. El segundo, *tekipanoua*, está conformado por *tekiti*, “trabajar”, y *-panoua*, “pasar” (el tiempo o la vida), de modo que el verbo alude a las actividades que los seres humanos realizan para ganarse el sustento. La forma reflexiva, *motekipanouaj*, remite a la relación que existe entre el marido y la esposa, quienes colaboran entre sí a lo largo de la vida para subsistir.¹¹⁵ Así, cuando la pareja inicia la relación matrimonial, empieza el *motekipanouaj*, en el sentido de que el hombre cultivará la milpa para llenar el granero (o trabajará para traer dinero a casa), mientras que la mujer transformará el maíz en comida para ofrecerla a él, de modo que el matrimonio es una relación en que ambos “trabajan como uno” (*ce cosa tekitij*) y “pasan” (*panouaj*) la vida realizando tareas complementarias (Taggart, 2015: 178-179).

El amor entre los cónyuges sólo surge en la medida que cada uno cumple su papel en la relación, expectativa anunciada durante el rito de la petición de mano, circunstancia en que los padres del novio dicen a los padres de la novia: “Que su hija trabaje para subsistir con nuestro hijo, que trabajen juntos (*motekipanouaj*)” (Beaucage y Taller, 2012: 106). Las peleas matrimoniales empiezan cuando una de las partes no cumple su rol en el *motekipanouaj* y en este caso la esposa acusará a su marido de estar “trabajando para otra mujer” (engañándola) si él no aporta dinero a la casa para el maíz, mientras que el hombre se quejará de que la mujer no le prepara la comida para ir al rancho o de que invita a otro hombre a “comer” cuando él no está, otra alusión al adulterio (Taggart, 2011: 131;

¹¹⁵ Beaucage y Taller (2012: 106) afirman que el “*motekipanoua* [...] instaura una reciprocidad en la pareja”, sin embargo, pienso que el matrimonio es una relación de colaboración entre los cónyuges y no de reciprocidad, la cual está reservada a la familia política y no a los miembros del grupo doméstico. El marido y la esposa no intercambian productos y favores, sino que colaboran entre sí para mantenerse y criar a los hijos, por lo que realizan tareas complementarias. Colaboración y reciprocidad son dos modelos de socialidad, el primero reservado al “nosotros”, mientras que el segundo a los “otros”.

Beaucage y Taller, 2012: 106). En síntesis, marido y mujer entablan una relación colaborativa en que las dos partes realizan tareas complementarias no equivalentes, puesto que son específicas a su género, y así logran mantenerse a sí mismos y a sus hijos.

Según el testimonio anterior, los pobladores de “este mundo” (*se Taltikpak*) encontraron la manera de sobrevivir a través de la agricultura, actividad que exige una relación con la tierra basada en el modelo de socialidad que prevalece en el matrimonio, el *motekipanouaj*. Antes de justificar por qué la relación entre los campesinos y sus milpas se da en esos términos, es importante tener en cuenta que *Taltikpak* no es una superficie homogénea, sino que fue sometida a la diferenciación del espacio creada por los nahuas. Tomo prestada la imagen de los anillos espaciales concéntricos aportada por Taggart (1983: 138) para explicar los diferentes tipos de relación con la divinidad terrestre en cada uno de ellos. Empiezo con el centro, el espacio habitado por los “cristianos” y sus ancestros territoriales, los santos o las Vírgenes que dieron nombre a los pueblos y los protegen de la invasión de los seres caóticos y amorales expulsados a la periferia del cosmos. San Miguel venció al Diablo (símbolo de la naturaleza “indómita” o “salvaje” imposible de someter completamente a los fines humanos) para que los nahuas pudieran erigir sus poblados, cuyo espacio se define como “tierra conquistada”, puesto que el derecho a la ocupación y el uso del territorio fueron legitimados a través de la fuerza. De esta forma, el centro está asociado con el Arriba y con el “nosotros”, los que pertenecen al mismo grupo comunitario (el pueblo). Luego, en el primer anillo espacial concéntrico se encuentran las milpas, la “tierra domesticada” (el rancho), la cual, si bien es considerada una alteridad, ha sido socializada por los campesinos durante tanto tiempo a través de la agricultura que se estableció con ella una relación de colaboración, distinta a los modelos de reciprocidad o depredación que prevalecen en el segundo anillo concéntrico, donde están los bosques o la “tierra virgen” (el monte), asociada con el Abajo y con el dominio “animal”, según lo que hemos estudiado en el apartado anterior.¹¹⁶ Por lo tanto, la milpa es el espacio horizontal de mediación entre lo “cristiano” y lo “animal”, así como *Taltikpak* funge como intercesor entre el Arriba y el Abajo en el nivel vertical.

¹¹⁶ Según Taggart (1983: 138), el segundo anillo espacial concéntrico (el espacio del monte) está rodeado por una área amorfa donde la tierra, el mar, el cielo y el inframundo convergen.

Así como la pareja de recién casados debe empezar el *motekipanouaj* para mantenerse, el campesino entabla con su milpa –la parcela del territorio que su familia dispone para sembrar– un compromiso análogo al que existe en el matrimonio para ganarse el sustento (*tekipanoua*). Lo anterior se deduce a partir de las prácticas, cuidados y prohibiciones observadas durante el ciclo agrícola. En San Miguel Tzinacapan, la preparación para la siembra del maíz se lleva a cabo durante el mes de diciembre, cuando los hombres limpian sus terrenos y los dejan listos para recibir las semillas a fines de ese mes o a comienzos de enero. Paralelamente, la comunidad festeja a la Virgen de la Concepción al realizar procesiones (llamadas posadas) que recrean la búsqueda emprendida por José y María para encontrar un albergue donde ella pudiera dar a luz, de modo que, durante nueve días, los cuales desembocan en el día de la Navidad con el nacimiento del Niño Jesús (asociado con el Sol y con *Sentiopil*, el “Niño-Maíz”), los nahuas rinden culto a la fertilidad de la Tierra a través de la imagen de la Virgen María, a quien piden que conceda la subsistencia (*tekipanoua*) durante todo el año (Pury-Toumi, 1997: 128).

Según la división del trabajo por género, los hombres son los responsables de sembrar la tierra. Para ello, utilizan la coa (bastón plantador) para hacer hoyos donde depositarán las semillas de maíz. Esta herramienta penetrante del tipo fálica es insertada de manera rítmica en la superficie húmeda del suelo de acuerdo con un movimiento repetitivo que recuerda el coito. Antes de perforar la Tierra, los hombres piden permiso para hierirla (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 124-125; Reynoso y Taller, 2006: 147, II) y, si bien las oraciones que remiten a ese momento del ciclo agrícola ya no son pronunciadas por muchas familias, una antigua plegaria a la Virgen de la Concepción permite apreciar el acto sexual simbólico presente en este momento: “te vamos a penetrar con la coa, a desgarrarte con el azadón. Tu sangrarás, te haremos sangrar, te lastimaremos con el fierro; pero es para depositar en ti la semilla y no solamente por herirte” (Pury-Toumi, 1997: 129). Así, la Tierra es desflorada de forma similar a la mujer cuando pierde la virginidad y sangra por tener el himen desgarrado. En resonancia con lo anterior, el verbo *tatoka* (“sembrar”) posee connotaciones sexuales (Taggart, 1983: 59)¹¹⁷ ya que al “sembrar” se espera que la tierra

¹¹⁷ En un relato nahua, el narrador dice que Jesús no quería dar una mujer a Adán porque si lo hiciera muchos serían “plantados” (Taggart, 1979: 730), esto es, muchas personas vendrían al mundo, nacerían. Así, mientras

sea fecundada, así como se pretende que la esposa se embarace en la primera noche de la pareja.

Por otro lado, es tarea de la mujer nahua hacerse cargo de preservar y germinar los granos de maíz. Las esposas guardan las semillas procedentes de la última cosecha hasta la época de la subsiguiente siembra, ocasión en que sumergen los granos en agua para germinarlos antes de entregarlos a sus maridos para que los depositen en la tierra (Reynoso y Taller, 2006: 146-147, II). El papel de la esposa en la siembra del maíz coincide con la concepción nahua de que es la mujer quien aporta la semilla que será fecundada en el vientre materno, lo que contradice las populares explicaciones para niños de la tradición judeocristiana de que el hombre deposita una “semillita” en la mujer en el acto sexual. Para los nahuas, todas las semillas son “hembras” y la “semilla” de la mujer (el óvulo), llamada *xinach*, es fecundada por una “resinita” (el espermatozoide) y así se produce el feto (Beaucage y Taller, 2012: 269).

Hace algunas décadas los campesinos todavía inmolaban gallinas en el campo durante la siembra (Pury-Toumi, 1997: 130) y así nutrían la semilla del maíz recién germinada y depositada en el vientre de la tierra, así como la sangre menstrual alimenta al feto durante el embarazo, según la opinión de los nahuas. Durante la siembra, los hombres también acostumbraban comer en la milpa mole de guajolote (comida de fiesta) y depositaban los huesos sobrantes del ave, juntamente con una tortilla, en un hoyo en el centro del terreno de cultivo (Lupo, 1995a: 218). Al comer con la Milpa el banquete ceremonial distintivo de las bodas, bautizos, etc., los campesinos reproducen la relación de comensalidad que existe entre los cónyuges, los que comparten la comida (y el sexo). Tomando en cuenta la connotación sexual del verbo *kua* (“comer”), el hombre “come” con su esposa (o “se comen entre sí”, *mokua*) con la intención de fecundarla, así como el campesino “come” con la Milpa durante la siembra para producir la “descendencia”, esto es, es el maíz. Por todo lo explicado hasta ahora, queda claro por qué los nahuas dicen que el Sol es para la Tierra lo que los hombres son para sus milpas y los maridos para sus esposas, de modo que la vagina de la mujer es la “milpa” de su marido y sus vellos púbicos son las

que el verbo “comer” (*kua*) posee el sentido metafórico de “tener relaciones sexuales”, según lo referido anteriormente, el verbo “sembrar” o “plantar” (*tatoka*) se asocia al sexo con la finalidad de “procrearse” o “reproducirse”.

“plantas” que crecen en la parcela (Taggart, 1983: 59). En otras palabras, la Milpa – pensada como una persona– ocupa el lugar simbólico de la esposa del campesino.¹¹⁸ Por lo tanto, la relación entre los nahuas y la tierra cultivada (y no toda la tierra) corresponde al *motekipanouaj* que se establece en la pareja. Veamos por qué la relación con la Milpa –una alteridad– es colaborativa y no recíproca en este caso.

Según lo explicado anteriormente, los granos de maíz, así como todas las semillas, no pertenecen a los maseuales, sino al *Talokan*, la esfera femenina del cosmos. Lo anterior es coherente con el hecho de que en la concepción del embrión humano quien aporta la “semilla” es la mujer y no el hombre. Sin embargo, para reproducirse, el maíz depende de la intervención humana ya que sus granos no se desprenden por sí mismos del olote, además de que no se germinan ni se siembran solos. Asimismo, la planta de maíz, durante su proceso de crecimiento, exige vigilancia y trabajo constantes del campesino. Por ejemplo, una de las etapas del ciclo agrícola es la “dobla”, la cual consiste en doblar todas las plantas de cinco a quince centímetros debajo de donde se encuentra la mazorca para evitar que ésta se pudra con el agua de la lluvia (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 126). Por lo tanto, la Tierra (la “madre”), dueña de la “semilla”, depende del campesino (del “padre”) para ser “fecundada” y “criar” el maíz (el “hijo”), además de proteger el elote hasta que crezca y se transforme en mazorca.

A lo anterior se suma el hecho de que la germinación del grano es pensada en términos del embarazo femenino, así como el crecimiento de los elotes es asociado con la lactancia y la crianza del bebé, según los ejemplos presentados a continuación. De acuerdo con los nahuas, cuando una mujer está encinta, la sangre menstrual que perdía a cada mes “se forma en una bola [de sangre]” que da el feto (Beaucage y Taller, 2012: 229), por lo tanto, la sangre de la mujer es usada como “alimento” del embrión. Así, la madre comparte su fuerza vital o *chikualis* (concentrada en la sangre) con el bebé, incluso después del parto puesto que, al producir la leche para amamantarlo, también se consume su “sangre”,

¹¹⁸ Si bien no desarrollan más la idea, Beaucage y Taller (2012: 110) afirman que “a la tierra se le compara con una pareja, más precisamente a una esposa, si es demasiado consentida, se vuelve caprichosa (*moneneki*) y no quiere hacer su parte. La alianza con la tierra, como alianza matrimonial, es un contrato que ambas partes deben de respetar”. Si bien estoy de acuerdo con los autores, habría que precisar que la “esposa” es específicamente la Milpa, la tierra cultivada, y no la tierra en toda su extensión.

según los nahuas. Paralelamente, después del periodo de siembra o “concepción”, en la Milpa empieza el desarrollo del nuevo ser (el Maíz), alimentado con la “sangre” materna, esto es, con el agua del suelo puesto que el cuerpo de la Tierra es pensado por los nahuas como el cuerpo de la mujer, compuesto de “carne y sangre”.

La tierra es de carne, y es de sangre. Porque **el agua** que cae lo chupa todo la tierrita: **es su sangre**, con eso estamos viviendo. Ahorita [es] como el [agua del] manantial que está saliendo: **es su sangre de la tierrita**; ésta como que es su sudor: está sudando. (M.C., en Lupo, 1995a: 246; negritas agregadas, corchetes en el original).

Así como el bebé se nutre de la sangre de la madre antes y después del nacimiento, el “hijo” del campesino y la Milpa, el Elote, se alimenta de los fluidos corporales de su “madre”, la Tierra, hasta transformarse en mazorca.

[La Tierra] **Es como una madre de familia: es de carne, es de persona** [de “carne y sangre”]. Y si llega a tener su bebé, su niño, ¿de adónde va a comer [él] sino en la misma mamá? Ahí tiene que chupar el pecho. Se empieza a formar el niño, pero **de la misma fuerza [vital] de la mamá: empieza a agarrar la sangre el niño**, de ahí está chupando hasta que llegue a nacer. Ya una vez que nace, a fuerza tiene que **chupar su sangre de la mamá**, la leche que está mamando, el pecho [nótese la concepción de que la leche es producida a partir de la sangre materna]. Entonces con esto está creciendo el niño, hasta que llega a ser grande. Una vez que sea grande, pues ya no mama, pero de ahí come mismo: tiene que trabajar [la] mamá, tiene que poner tortillas, hacer sus alimentos. Si la mamá no come y no bebe agua, entonces ¿con qué alimento va a crecer el niño? Así es la siembrita: lo pone uno la siembrita, el maicito, la semilla. Lo pones en la tierrita. Y si tiene humedad la tierrita, lo hace nacer. De ahí está creciendo, hasta que llegue a dar el bulto, ya da la mazorquita arriba. (M.C., en Lupo, 1995a: 246; comentarios en corchetes y negritas agregados).

De esta forma, queda claro que la Milpa y el campesino entablan una relación al estilo del *motekipanouaj* del matrimonio en que ambos colaboran para producir la “descendencia”, esto es, el Maíz. Al contrario de otros recursos alimenticios como los animales de caza, la pesca, etc., los cuales dependen exclusivamente de la Tierra para subsistir y no requieren de

la intervención humana, el maíz no puede mantenerse sin el esfuerzo conjunto entre la familia del campesino (ya que la esposa también contribuye a la siembra al remojar los granos) y la “familia” de la Milpa (los Señores del *Talokan*, quienes participan en el proceso de crecimiento de los cultivos), de modo que ambas partes realizan tareas complementarias y colaboran para un bien común, la crianza del “hijo”, así como sucede en el matrimonio en que la esposa y el marido dependen el uno del otro para criar a los hijos y subsistir. Por lo tanto, los nahuas no entablan una relación de reciprocidad con la Milpa al estilo de lo que sucede con la tierra virgen (personificada en los Dueños de los Lugares y de los Animales que ocupan el “monte” o los terrenos no cultivados), sino más bien una relación de colaboración o comensalidad. Por ello, llegada la cosecha, el campesino y su familia tienen el derecho de apropiarse de las mazorcas sin sufrir las sanciones que normalmente enfrentan si se apropian de otros recursos de la Tierra, como los animales silvestres, las plantas no domesticadas, la miel, la madera, etc., bienes que no provienen de la agricultura, sino de la caza y la recolección, por lo que sólo circulan a cambio de contradones. Finalmente, la relación entre el campesino y la Milpa se asemeja al *motekipanouaj* de la pareja, mientras que con el Maíz se parece más a la “filiación”.

Así como los hijos (o hijas) exigen mucha dedicación al comienzo de la vida (que los alimenten, eduquen, limpien, etc.), el maíz es una planta que exige muchos cuidados para crecer (la germinación de los granos, la limpieza del terreno, la siembra, la “dobla”, el desyerbe, la protección contra los animales, etc.). Los padres trabajan para mantener a sus hijos y en este sentido son *teiskaltijkatatsitsin*, “padres sustentadores” (Beaucage y Taller, 2012: 107), mientras que los hijos, después de crecidos, trabajan para sus padres, esto es, les dan de comer. Paralelamente, los nahuas crían a su “hijo”, el Maíz, el cual, después de crecido alimentará a sus “padres”, el campesino y su esposa.¹¹⁹ Lo anterior nos remite al mito de *Sentiopil* y la pareja de viejitos *tsitsimimej* citada al comienzo de este capítulo. Los

¹¹⁹ La relación de filiación con el maíz podría estar presente en otros grupos nahuas. En la región del río Balsas en Guerrero, Good Eshelman (2011: 195) registró que los agricultores nahuas llaman a las plantas de maíz de “hijas” y las comparan con muchachas o mujeres jóvenes. La antropóloga acompañó a una señora al campo, quien se alegró al ver que sus plantas ya habían crecido y exclamó: “Ay, mis hijas [...]. Ya se levantaron. Ya se pararon. Mira como son [...]. Qué hermosas están. Tan altas y fuertes [...]. Niñas chulas, crezcan y denme lo que voy a comer. Yo las quiero mucho [...]”. Sin embargo, Good Eshelman no señaló la presencia de una relación de filiación con la planta.

ancianitos “caníbales” de la primera Edad cosmológica encontraron una “bola de sangre” (un feto) que después se transformó en un recién nacido a quien lo nombraron *Sentiopil*, “Hijo del Maíz” o “Niño-Maíz”.¹²⁰ La pareja creó al niño y cuando ya estaba grande lo querían comer, así como el campesino nahua y su esposa, “padres adoptivos” del Maíz, lo crían para después comerlo. Por otro lado, *Talokan Tata* y *Talokan Nana* (el Padre y la Madre del *Talokan*), la pareja de viejitos que personifica el Estamento de Abajo, son llamados por los nahuas *Toteiskaltijkatatsin* y *Toteiskaltijkanantsin*, esto es, el “Padre y la Madre de nuestro sustento” (Zamora, en Beaucage y Taller, 2012: 107), ya que fungen como “padres adoptivos” de los maseuales, esto es, les dan de comer, los crían, si bien después los “comen”, esto es, devoran sus cuerpos y componentes “anímicos”. Finalmente, los nahuas son para los Dueños del *Talokan*, lo que el maíz es para los seres humanos.

En la región nahua del río Balsas en Guerrero, Good Eshelman (2011: 198-199) registró un relato muy interesante que nos da otra pista sobre el parentesco entre el maíz y la familia del campesino. La narrativa cuenta que Dios (*totatatzin*, “nuestro venerado padre”) decide ayudar a un agricultor pobre y su familia. Para ello, convoca a sus cinco hijas, todas jóvenes y bellas, cada una con un vestido de un sólo color: blanco, azul, rojo, amarillo y multicolor (los colores de las variedades del maíz), y pregunta a las doncellas si en la casa dónde viven las tratan bien: “¿Te quieren, te respetan, te cuidan?”. Una de las hijas responde que no estaba contenta porque las personas con quienes vivía la tiraban, la quemaban, la pisaban y la menospreciaban. Entonces, el padre le dice que deje a esa familia y vaya a vivir en la casa del campesino pobre, donde él y su esposa, con mucho esfuerzo y sacrificio, alimentan y dan de todo a la muchacha. Luego, la pareja de campesinos encuentra el granero lleno de maíz y nunca más pasa necesidades.

El relato nos permite pensar que el Maíz, en este caso, ocupa el lugar de la “nuera” que vive en la casa de sus “suegros” (el campesino y su cónyuge), así como las muchachas nahuas viven con las familias de sus maridos, según el sistema patrilocal. Para los maseuales, una persona no alcanza la “mayoridad” antes de contraer matrimonio, de modo

¹²⁰ La palabra *Sentiopil* está compuesta de *sinti*, “mazorca”, y *pili*: “niño, hijo”.

que cuando una joven va a vivir con la familia de su esposo es todavía una “muchacha”,¹²¹ la cual terminará de ser criada por sus “suegros”, quienes también hacen el papel de sus “padres adoptivos”. Así como la joven nahua puede abandonar la casa de su familia política si no la tratan bien, el Maíz también puede irse de una casa cuando no le quieren. Así, si el campesino desprecia las mazorcas deformes (esto es, las “muchachas feas”), éstas lloran por haber sido desdeñadas y le niegan la próxima cosecha (Beaucage y Taller, 2012: 203). Por lo tanto, el Maíz puede ocupar tanto el lugar de “hijo” de la pareja de campesinos, así como de “nuera” (“hija adoptiva”), mientras que los Padres del *Talokan* son “suegros” del campesino o “padres adoptivos”. Lo anterior señala la correspondencia de posiciones entre hijo y nuera, padres y suegros.

Sentiopil no conoció a sus verdaderos padres (el colibrí y una muchacha *tsitsimimej*, esto es, el Sol y la Tierra) y pasó toda su vida con sus “padres adoptivos”, la pareja de viejitos *tsitsimimej*. A su vez, el Maíz, el “hijo adoptivo” o “nuera”, aunque sea una alteridad, puesto que procede originalmente de otra “familia”, del Abajo, ha pasado tanto tiempo socializando con la familia del campesino que se volvió “parte” del núcleo doméstico, aunque no deja de ser un “otro” entre “nosotros”. *Sentiopil* sacrificó a sus “padres”, los ancianitos *tsitsimimej*, y de la sangre derramada de esos personajes nacieron las plantas comestibles y los árboles frutales (Pury-Toumi, 1997: 123). De forma similar, los nahuas sacrifican a sus “padres de crianza” (*Talokan Tata* y *Talokan Nana*) cada vez que perforan la Tierra con la coa para dar origen a nuevas plantas de maíz. El “hijo” producido por la Milpa y el campesino, el Maíz, servirá de comida para los nahuas; paralelamente, después de criado por la Tierra, los hombres se transforman en su “alimento”. Así como la mujer come la “carne” del maíz (los granos)¹²² y absorbe la fuerza vital de la planta que se transforma en su sangre, con la cual alimenta al feto, la Milpa hace

¹²¹ Según Taggart (2003b: 162), la mocedad era muy corta para las mujeres nahuas puesto que se casaban inmediatamente después de la primera menstruación y se iban a vivir en el grupo doméstico de su marido. Actualmente las jóvenes no se casan inmediatamente después de la menarquia, sino algunos años después.

¹²² Existe una correspondencia entre la “carne” del maíz (los granos) y la “carne” humana que se deja ver en muchas circunstancias. Por ejemplo, en Día de Muertos, los maseuales ofrendan a los difuntos tamales rellenos de mole negro de guajolote y así evitan que los muertos “coman” a los vivos, esto es, roben sus componentes vitales. Según Lok (1991: 73-74), la masa de maíz del tamal sustituye la “carne” humana, la salsa negra simboliza la sangre, mientras que la carne del guajolote es el corazón. Finalmente, maíz y ser humano están hechos de la misma sustancia, esto es, de “carne y sangre”.

crecer o “cría” (*iskaltia*) a los elotes con los nutrientes que la Tierra tomó de los difuntos humanos. En palabras de un curandero de Tzinacapan: “Si no te cuidas, ella [la Tierra] te come y con eso da la comida de todos los que viven” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 302). Por lo tanto, la Tierra “devora” a los muertos y usa la carne de los difuntos para producir el maíz, el cual servirá para alimentar a otros seres humanos.

Los nahuas comen la “carne” del maíz, conservan los olotes y algunos granos para la próxima siembra; mientras que la Tierra come la “carne” humana, conserva los huesos de los difuntos y los componentes fundamentales (las “semillas”) que servirán para formar nuevas criaturas, puesto que se dice que el *Talokan* contiene los gérmenes de todo lo que existe en la superficie terrestre, incluso de las criaturas que vendrán al mundo (Aramoni Burguete, 1990: 145), de modo que cuando nace un bebé, la familia se alegra de que los Señores de Abajo liberaron al niño para que pueda pisar la cara del Padre-Madre Tierra (Chávez, en Sánchez Días y Almeida Costa, 2005: 117). Así como el maíz no renacería si no fuera por el campesino y su pareja, quienes depositan los granos en la tierra para que la planta pueda brotar, los muertos no se descarnarían bajo tierra si no fuera por el trabajo de los seres del *Miktan*, quienes descomponen los difuntos para transformarlos en las “semillas” que serán usadas para la producción de nueva vida.

Las mazorcas son los “bebés” de la Tierra, por lo tanto, son los “cuerpos” de los seres de Abajo que serán “devorados” por los maseuales, mientras que los pobladores del *Talokan* consumen los cuerpos de los “cristianos”. Lo anterior pone en evidencia el hecho de que tanto los habitantes de *Taltikpak* como sus contrapartes en el Estamento Inferior se alimentan esencialmente de la misma cosa, esto es, de la “carne y sangre” de sus “hijos adoptivos”, si bien los primeros transforman el maíz en tortillas a través de un proceso de cocción, mientras que los segundos comen la “carne” cruda. De todos modos, queda claro que los seres humanos son el “maíz” de los seres de Abajo, lo que significa decir que existe una equivalencia entre el ser humano y el maíz puesto que ambos ocupan posiciones similares en sus respectivos ámbitos. Finalmente, la relación que los nahuas mantienen con el maíz es análoga a la que los seres del *Talokan* mantienen con los seres humanos o, dicho de otra manera, el hombre es para el Abajo lo que el maíz es para el campesino.

En resumen, en *Taltikpak* se desarrolla la vida (*nemilis*) de los seres vivientes o caminantes de la tierra (*Taltikpak nejneminij*), los maseuales, quienes ganan el sustento (*tekipanoua*) a partir de su relación con la Tierra, la cual puede darse básicamente de dos maneras. La primera, se basa en el *motekipanouaj* del matrimonio y se entabla con la Milpa, esto es, la “tierra domesticada” o cultivada, con quien se colabora para producir el maíz. La segunda se basa en la relación de reciprocidad que se establece con la familia de la “esposa” y se conforma con la “tierra virgen”, donde el hombre obtiene las presas de caza (“esposas”) y otros dones por los cuales debe “pagar” a sus “suegros”, esto es, entregar algo a cambio que sea equivalente al don recibido, así como la familia del novio debe entregar a la familia de la novia distintos dones para que el joven pueda contraer matrimonio con su prometida, la cual será “comida” o absorbida por el nuevo núcleo doméstico. En ambos casos la relación con la Tierra está pensada en los términos de una alianza del tipo “matrimonial”, aunque en el primer caso se reproduce la relación colaborativa de la pareja y en el segundo la relación de reciprocidad entre las familias políticas del novio y de la novia unidas ritualmente. Asimismo, se enfatiza que cuando la relación con la Tierra es colaborativa, esto es, fundamentada en la agricultura, se genera filiación (el maíz), mientras que si la relación es basada en la cacería o la recolección no se produce “descendencia”. Finalmente, la Milpa es la “esposa” del campesino, los Dueños del *Talokan* son sus “suegros” o “padres adoptivos”, los Dueños de Lugares pueden ser “compadres”, mientras que el Maíz es su “hijo” o “nuera”. Todas esas relaciones implican algún tipo de compromiso y reglas de interacción, de modo que ahora me detengo a analizar cuáles son las infracciones cometidas hacia la Milpa y el Maíz, quienes ocupan la posición de “otros” entre “nosotros”.

3.3.1 Infracciones hacia el “otro” entre “nosotros”

Entre los nahuas de la cuenca del río Balsas en Guerrero, Good Eshelman (2011: 194) registró que durante el periodo de lluvias es frecuente que los agricultores sueñen con sus milpas personificadas en mujeres jóvenes, rubias y de piel blanca, las cuales hablan con el soñador y le dicen que él se ha olvidado de ellas y por eso están tristes. La Milpa, así como los demás pobladores del Abajo, es una alteridad (de ahí su fenotipo “extranjero”) puesto

que es la “hija” de los Señores del *Talokan*, quienes entregaron su “muchacha” en “matrimonio” al campesino, por lo que ella fue a vivir con su “marido” en *Taltikpak* –según el modelo patrilocal–, donde fue socializada por el campesino y su familia y así se volvió un “miembro” del núcleo doméstico. Sin embargo, ella no deja de pertenecer a su “familia” de origen, de modo que, así como el Maíz, es una “otredad” entre “nosotros”.

Como toda “esposa”, la Milpa debe ser bien tratada, de lo contrario, la “mujer” regresa con su “familia” al Abajo y lleva con ella el “hijo” del “matrimonio”, el Maíz, por lo que el campesino y su familia padecerán las malas cosechas. La demostración de respeto a la “pareja” debe ser cotidiano, de modo que, si el hombre va a trabajar al campo de mala ganas, habla mal de la tierra o descuida la milpa, encontrará una serpiente en su camino (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 144). Así, la sanción al comportamiento inapropiado del “marido” es castigada por los “suegros”, quienes envían su “mensajera” (la víbora, símbolo del *Talokan*) para reprenderlo. Durante la siembra el campesino debe ser aún más cuidadoso que de costumbre, lo que se ve reflejado en el hecho de que este periodo está lleno de prohibiciones. Durante una semana –más o menos el tiempo que tarda para que los brotes de maíz salgan a la superficie después de haber sido sembrados–, los hombres no deben tener relaciones sexuales con sus esposas (Lupo, 1995a: 211), ya que su otra “esposa” (la Milpa) es celosa y podría enojarse. Asimismo, si el campesino regala mazorcas o “trabaja” para otra mujer durante la siembra, echa a perder todo el esfuerzo emprendido en esta etapa del ciclo agrícola.

Si tú andas de parrandero con las mujeres, no te sirve también tu siembra; lo estás echando el sal ahí en la milpa... Vas a platicar con una mujer, por ahí pasas a visitar y no es tu señora, o **agarras elotes y vas a regalarle a aquella mujer que no ha trabajado nada**; entonces tú mismo estás salando tu milpa, tu trabajo, estás echando a perder tu trabajo. En lugar de que se vaya arriba la siembra, se echa a perder, se apolilla, se panela [se enmohece]. (M.C., en Lupo, 1995a: 209-210; corchetes en el original, negritas agregadas).

El modelo de socialidad entre el campesino y la “tierra domesticada” corresponde al tipo de relación que se establece entre el marido y la esposa, por lo tanto, las reglas de interacción

con la Milpa se asemejan a las del matrimonio. En una relación del tipo *motekipanouaj*, los cónyuges colaboran entre sí al realizar tareas complementarias, por lo que es función del hombre llevar el maíz a la casa, mientras que la mujer debe transformar el grano en tortilla y darle de comer. De esta forma, hay un flujo de trabajo, comida y sexo entre las dos partes. Si el hombre regala los frutos de su trabajo (los elotes) a otra mujer (acción que alude al adulterio), desvía el flujo de trabajo y bienes hacia afuera del circuito colaborativo a una tercera parte (la amante) y, consecuentemente, invierte la lógica de la relación matrimonial, la cual deja de ser colaborativa y se transforma en un acto de “colaboración negativa”, puesto que se comparte lo que debería permanecer sólo en el núcleo doméstico. Bajo estas circunstancias, empiezan las peleas matrimoniales y así como el marido no cumplió su tarea en el compromiso, la mujer deja de cumplir la suya, esto es, deja de alimentarlo. Al transponer lo anterior hacia la Milpa, es fácil entender por qué la cosecha queda comprometida, ya que la “esposa” se molesta por la “traición” y deja de cumplir su parte en el *motekipanouaj*, esto es, no da “hijos” (las mazorcas) que servirían para alimentar al campesino y su familia. Por otro lado, si el hombre es fiel a su “pareja” (la Milpa) y no circula el alimento (y el sexo) fuera del núcleo de colaboración doméstica, asegura que el producto de la “unión conyugal” (el maíz), brotará en el campo.

La relación de filiación simbólica con el maíz prescribe que la planta no debe ser malgastada, vendida, regalada o desperdiciada, bajo el riesgo de que el Maíz huya con su “madre” a la casa de sus “abuelos”, la pareja de ancianitos Señores del *Talokan*, y así abandone para siempre la casa de la familia del campesino, la cual morirá de inanición. Hace algunos años los nahuas todavía se oponían a entregar el maíz o las partes de las mazorcas a desconocidos y, cuando llegaron unos comerciantes a Tzinacapan, los sanmiguelenses se negaron a venderles los *totomoxtles* puesto que: “Antes, los abuelos no vendían nada del maíz, todo era para el gasto de la casa. Y tenían cosechas regulares. ¿Quién sabe con que gente irá a parar ese *totomoxtle*?” (Beaucage y Taller, 2012: 203).¹²³ Entregar el Maíz a personas extrañas es como entregar las hijas en matrimonio a familias desconocidas, por lo que va en contra de las reglas de convivencia hacia la “descendencia”.

¹²³ *Totomoxtles*: hojas del maíz para envolver tamales.

Por ello, los “hijos” de la Milpa y del campesino deben ser usados únicamente para el autoconsumo.

En resumen, en el piso cósmico central, *Taltikpak*, las unidades domésticas, las familias políticas, los pueblos nahuas, sus milpas y el territorio circundantes a las tierras cultivadas (el monte) están unidos por lazos de parentesco sanguíneo o ritual que garantizan el sustento (*tekipanoua*) a través del flujo de alimento que circula entre los participantes del sistema de intercambio. Cada familia maseual entabla una relación de colaboración con su milpa y de reciprocidad con la tierra virgen con tal de conseguir los insumos necesario a la subsistencia, de modo que la comunidad está “emparentada” con la Tierra, encarnada específicamente en el territorio de la Sierra Norte poblana ocupado por los pueblos maseuales y áreas adyacentes, y no en todo el planeta. Por otro lado, el principal cultivo de los nahuas, el maíz, personificado en *Sentiopil* (el Hijo del Maíz),¹²⁴ es el ancestro de la humanidad y a la vez la “semilla” que dio origen al principal alimento de sus descendientes. Por lo tanto, planta y humanidad están unidos por lazos “filogenéticos”, los cuales se confirman en la relación de filiación simbólica que se entabla con el Maíz en duplo sentido puesto que los maseuales son los “Hijos del Maíz” y el Maíz es el “hijo” de los campesinos. De esta forma, los humanos “criaron” al maíz y el maíz “cría” (les da de comer) a los maseuales, de modo que del maíz surgieron los humanos y los humanos generaron el maíz.

A partir de lo anterior se entiende porque las mazorcas y las personas están hechas de “la misma sustancia”, esto es, cuando los nahuas dicen que su carne está hecha de maíz es porque descienden del mismo ancestro, lo que coincide con el hecho de que los padres maseuales acostumbraban contar a sus hijos que *Sentiopil* era la “raíz” de todos los seres humanos (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 69). La palabra “raíz” (*tenkuaujyo*) también asume la connotación de “ancestro” en el término *totenkuaujyouan*, “seres de nuestro tronco común, nuestros primeros ancestros” (Zamorra Islas, s.f., 93), por lo tanto,

¹²⁴ Según Beaucage y Taller (2012: 234), quienes se basaron en la conclusión de Reynoso y Taller (2006: 53, I), traducir *Sentiopil* por “Hijo del maíz” es inadecuado desde el punto de vista etimológico y mítico, por lo que el término debería ser traducido solamente por “Niño-Dios-Maíz. Sin embargo, el análisis mitológico que he efectuado a lo largo de este capítulo confirma la traducción que los nahuas normalmente dan a la palabra *Sentiopil*: “hijo del maíz”. Los maseuales son hijos del Maíz, esto es, de *Sentiopil*, el ancestro mítico o “padre” de la humanidad, así como el Maíz es “hijo adoptivo” de los campesinos nahuas, quienes lo crían y después lo comen. Asimismo, el sufijo -pil (radical de *pili*, “hijo”) en *Sentio-pil* marca la filiación.

maíz y seres humanos están emparentados. Así como *Sentiopil* se enterró para transformarse en maíz y dar de comer a sus “hijos”, los seres humanos se entierran para transformarse en maíz ya que la tierra, al descomponer los cuerpos, usa la carne de los difuntos para producir más maíces que serán usados para alimentar a los hijos de los “cristianos”. De esta forma, existe una alternancia de posiciones: el que come maíz se transformará en maíz para ser comido por otras personas y así sucesivamente. Finalmente, el maíz puede ser “padre”, “hijo”, “nuera”, “esposa”, “nieto”, por lo que nos damos cuenta de que para los nahuas la identidad de los seres no se define por propiedades intrínsecas, sino por las relaciones.

4. Consideraciones finales

Hemos recorrido una larga historia desde la noche de los tiempos hasta el presente para entender cómo se configuró el cosmos nahua y las principales relaciones articuladas entre sus pobladores. Así, nos dimos cuenta de que los pobladores de *Iluikak* son los que crearon relacionamente la humanidad en la medida que impusieron aquello que distingue los seres humanos de los demás seres en términos relacionales: la moral y la norma social que orienta la forma de vida maseual, sin las cuales las personas volverían a un estado de anarquía y animalidad que prevalecía en la Primera Edad cosmológica. Por lo tanto, las divinidades celestes encarnan la estructura social –las reglas, las pautas y las prácticas de vivir en grupos (Taggart, 2003a: 88)– y también los valores y virtudes con los cuales los nahuas se autoidentifican. Además de haber forjado la ley y el orden, los santos y las Vírgenes vigilan su cumplimiento. En la medida que los nahuas cumplen las “leyes de Dios”, esto es, se apegan a las reglas que permitieron el surgimiento de la humanidad y favorecen la reproducción social, aseguran su cercanía con la Esfera de Arriba y así se certifican de que sus pobladores cumplirán su *tekit* (rol, función) y protegerán el territorio habitado por los seres humanos. Por lo tanto, adherirse a la norma fortalece la cohesión social y la preservación del cosmos o de la sociedad.

Por otro lado, si las personas no siguen las pautas de conducta dictadas por el Arriba y fallan en sus compromisos comunitarios, adoptan hábitos inmorales, no cumplen sus deberes rituales, etc., debilitan la relación con las divinidades de *Iluikak* y se vuelven

susceptibles de ser víctimas de accidentes, enfermedades, catástrofes, muertes, etc., puesto que los pobladores del Piso Superior dejan de controlar el Abajo, esto es, de cumplir el *tekit* de “defensores de la gente” y, en consecuencia, las potencias destructoras y caóticas de la periferia invaden el centro del cosmos, lo que se traduce en desgracias y siniestros. Por lo tanto, incluso cuando castiga, el Dominio de Arriba no causa directamente los daños, más bien permite que sucedan las catástrofes al quitar la “defensa” o “protección” del individuo o del pueblo que no respetó la norma. Por ello, los maseuales tienden a creer que muchos de los males ocurridos son resultado del comportamiento colectivo o individual, según el caso. Finalmente, nos damos cuenta de que los contenidos semánticos asociados con el Arriba hablan en términos metafóricos de la preocupación nahua de preservar los “hilos” que mantienen unida la sociedad para evitar la disgregación social. De ahí la necesidad de fortalecer las instituciones sociales, las prácticas colectivas, las costumbres, los compromisos comunitarios y todo aquello que produce cohesión social y sentido de identidad colectiva. De lo contrario, las comunidades nahuas estarán más vulnerables a las fuerzas exteriores que desean dismantelar el modo de vida indígena. Por lo tanto, apearse a la norma dictada por el Arriba (por la sociedad) no sólo garantiza la protección del territorio, sino la continuidad del cosmos, esto es, de los valores y las instituciones de la sociedad.

Los santos y las Vírgenes son los ancestros territoriales y padres fundadores (o “padrinos”) de los pueblos a los cuales donaron sus nombres y rasgos de carácter, por lo que las comunidades y las divinidades celestes son pensadas como un “nosotros” que trabaja por una causa común: preservar la humanidad, no la humanidad en abstracto y tampoco toda la humanidad del planeta, sino la humanidad de los pueblos maseuales, esto es, los atributos morales y normativos que permiten a los nahuas distinguirse relacionamente de los animales y otros seres. Debido a que el santo patrono y la comunidad conforman una unidad, la filiación es el modelo de socialidad e intercambio que prevalece con el Dominio de Arriba y de ahí las sanciones que recibe todo el pueblo se rompen las reglas de colaboración que debe primar entre padres e hijos en el núcleo doméstico y entre “hijos” de la tierra y “padres” del Nivel Superior. El castigo que viene de Arriba tiene el propósito de corregir el mal comportamiento de los “hijos” y ponerlos de

vuelta en el “camino correcto”, pero no tiene la intención de exterminarlos, aunque en algunos casos pueden llegar a ocurrir muertes y destrucciones. Por otro lado, los seres de Abajo, la fuerza contraria a la unidad conformada entre las comunidades y sus patronos, tienen el propósito de destruir el mundo y “devorar” a todos los “cristianos”.

Si por un lado el Arriba implementó la cultura, la ética, las técnicas, el trabajo, el orden, la organización social, etc., por otro lado, sus habitantes “no tienen un solo centavo”, esto es, son “pobres”, puesto que toda la riqueza del mundo se quedó en manos de aquellos que quisieran salvarse del Diluvio con su dinero y se escondieron con sus bienes materiales en el Piso Inferior del cosmos después de haber rechazado la moral y la norma. Al hacerlo, los Opositores generaron una fuerza contraria en el universo y así crearon un “mundo al revés”, donde todo funciona según leyes contrarias –de ahí la idea de que todo lo que vaya en contra de la “norma de Dios”, esto es, de la sociedad, “gira al contrario”. Debido a que no fueron moralizados, esos seres que no conocen la luz no pertenecen al grupo comunitario, sino que encarnan la Alteridad, de ahí sus fisionomías animalescas o no convencionales (son rubios, se visten como “mestizos”, son descritos como gringos, hablan lenguas extranjeras, etc.), además de que encarnan los antivalores de la sociedad. Aún así, los maseuales están obligados a forjar alianzas con los pobladores del Abajo para tener acceso a los recursos que ellos producen y monopolizan ya que, al tratarse de una alteridad, no comparten los frutos de su trabajo, sino que los intercambian. Por ello, los Dueños del *Talokan* no dan de manera generosa como hacen las divinidades celestes que se sacrifican y se cansan de trabajar por sus “hijos”, sino que sólo entregan un bien si reciben algo a cambio. De ahí que la forma de socialidad e intercambio con los seres del Abajo se calca en el modelo de relación entre familias unidas ritualmente por la vía del compadrazgo y matrimonial, las cuales intercambian favores, bienes, alimentos, “mujeres”, etc.

En San Miguel Tzinacapan, al contrario de otras localidades de la Sierra Norte de Puebla, según lo descrito páginas atrás, no se realizan ofrendas colectivas a los cerros, manantiales y otros Dueños de Lugares, de modo que las relaciones con el Abajo se dan sólo a nivel familiar. Cada núcleo doméstico entabla su propia alianza con los Señores del *Talokan* para aumentar la prosperidad del hogar y así contrae deberes y derechos con la “familia política”. Por un lado, tenemos que, según la organización social maseual, la

manera de integrar al “otro” al “nosotros” es transformarlo en “pariente”. Por otro lado, las presas de caza son tratadas como “esposas” porque, así como los maseuales deben parte de su existencia a los seres del *Talokan* debido al hecho de que éstos producen el alimento, cada núcleo doméstico debe su capacidad de reproducción al hecho de que recibió en algún momento una esposa procedente de otro grupo, de otro modo la familia se volvería “caníbal”, esto es, incestuosa al “alimentarse” de sus propios miembros. Por lo tanto, existe una correlación entre comida, sexo, reproducción y mujeres.

Así como las presas de caza son “comidas” por la familia del cazador, las esposas son “comidas” o absorbidas por sus nuevos núcleos domésticos. Asimismo, la mujer es la responsable de transformar el grano en comida y de ahí su cercanía con el alimento, sentido que se refuerza en la expresión “recibir comida de una mujer”, eufemismo que alude al sexo. Los Señores del *Talokan* surten de comida (“esposas”) a sus “yernos” (los cazadores), así como la familia política aporta “mujeres”. De ahí la necesidad del novio de compensar económicamente a la familia de la novia por el matrimonio, puesto que la mujer deja de trabajar para su antiguo núcleo doméstico y empieza a trabajar (hacer el alimento) en su nuevo núcleo. En concordancia, las infracciones castigadas por el Abajo se relacionan con el sexo fuera del matrimonio, el desperdicio de la comida, el mal uso o abuso de los recursos, etc. Si por un lado las entidades de Arriba son reguladoras y dejan de regular si no se cumplen las normas sociales, las de Abajo son productoras y reproductoras, por lo que castigan al dejar de producir o reproducir los recursos, además de que “comen” a los que derrochan sus dones. Finalmente, las reglas de relación con el *Talokan* permiten ver que sólo es posible “comer” a una alteridad, puesto que “comer” a un igual es considerado una grave infracción.

Si bien la reciprocidad es la forma deseable a la hora de entablar una relación con los “otros”, ni siempre es posible consolidarla y algunas veces los encuentros con los seres de Abajo suceden bajo la lógica de la depredación, así como la relación con los “mestizos” o incluso al interior de la comunidad puede darse en esos términos. En contraste con la Esfera Celeste, cuyos pobladores no toman la iniciativa de atacar a las personas y tampoco roban el componente “anímico” de los seres humanos para alimentarse, sino que solamente castigan las faltas de sus “hijos”, los seres del tipo *amokualimej* de la Esfera de Abajo

pueden atacar a los “cristianos” sin motivo aparente debido a su carácter hostil y su naturaleza de “devoradores de gente” (*tekuanimej*). A medida que las personas se alejan del pueblo y se adentran cada vez más en el monte, aumentan las chances de sufrir agresiones puesto que la tierra virgen o no socializada contiene un potencial mayor de riqueza, pero a la vez de peligrosidad. Por lo tanto, así como existen gradientes de humanidad, según lo que he explicado en otro momento, también existen gradientes de “animalidad”. La “tierra domesticada” o cultivada (la milpa) fue socializada durante mucho tiempo por el campesino, por lo que sus rasgos hostiles fueron aminorados, al contrario de la tierra deshabitada y no trabajada, los lugares difíciles y peligrosos (*ouijkan*) que permanecen “salvajes” como las barrancas, las simas, los despeñaderos, etc., donde las probabilidades de sufrir accidentes y enfermarse son mayores. De esta forma, los Dueños de los Lugares que no están socializados y no pertenecen al circuito de intercambio recíproco con las familias maseuales son más propensos a la agresión y a la depredación de los componentes “anímicos” humanos.

Si bien los hombres de *Taltikpak* no pueden producir agua, presas de caza, peces, madera y otros recursos naturales, y por ello dependen del intercambio recíproco con el *Talokan* para usufructuar de esos bienes, la relación con el maíz es diferente, puesto que este cultivo depende tanto de la tierra como del campesino para reproducirse. Por lo tanto, la convivencia con la milpa toma la forma de la colaboración que existe en la pareja, cuyas tareas complementarias garantizan la subsistencia y la descendencia. Si por un lado los nahuas poseen ancestros territoriales en el Arriba (los santos que fundaron los pueblos), por otro lado, poseen un ancestro del tipo “filogenético” en el Abajo, *Sentiopil*, quien se transformó en el alimento de sus descendientes, los maseuales, cuya “masa” está hecha de maíz. Por lo tanto, el aspecto esencial del ser humano viene de Abajo y el relacional de Arriba, constatación que será confirmada en el próximo capítulo, en el cual estudiaremos la concepción de persona, la cual nace con el aspecto esencial que viene de la tierra, el cuerpo de morfología antropomorfa, el cual no está del todo conformado y depende del trabajo ritual de sus padrinos para ser propiamente constituido como “cristiano”.

Finalmente, la evidencia etnográfica presentada en este capítulo nos permite concluir que los modelos de socialidad e intercambio que los nahuas aplican en sus

relaciones con las divinidades, con el territorio, con el alimento, etc., están fundamentados en el sistema de parentesco y en los modelos sociales de relación y circulación de bienes y servicios que existen en el núcleo doméstico, entre familias rituales, en las relaciones interétnicas, etc. Por lo tanto, las formas sociales son las que fundamentan la cosmología, de modo que se conforma una visión del mundo socio-cósmica, en el sentido de que la configuración de la sociedad es el soporte empírico para pensar el cosmos y así se genera una “socio-visión”, en vez de una “cosmo-visión”. Lo anterior refuerza la idea de que la “metafísica”, “religión”, “sistema de ideas”, “pensamiento”, “ideología”, “marco conceptual”, “sistema simbólico” o como queramos llamar la relación de los nahuas con los demás pobladores invisibles del cosmos no puede ser pensada sin tomar en cuenta la dimensión social.

En el próximo capítulo el enfoque deja de estar centrado en el cosmos y se mueve a la persona, entendida como un nodo en una red de relaciones sociales. Por lo tanto, así como el mundo está formado por una multitud de interacciones que une a los seres, el sujeto está unido a los demás por un flujo de socialidad indispensable en la construcción del propio cuerpo.

Capítulo 2. Concepción nahua de la persona

1. Introducción

Después de que hemos entendido la dinámica de la socialidad entre los pobladores del cosmos, volvemos nuestra atención para el sujeto y la sociedad para explorar la concepción nahua de la persona humana. Según los nahuas el ser humano es una aglutinación de sustancias vitales de naturalezas diversas. Una de ellas es de carácter esencial o innato, mientras que la otra es relacional puesto que depende de las relaciones sociales para ser formada y conservada en el cuerpo. Una vez que estas sustancias se unen en el cuerpo humano conforman una unidad, la persona. Sin embargo, en algunas ocasiones esta compleja composición se disgrega, de modo que, si sus constituyentes no se vuelven a reunir en el cuerpo, el sujeto se enferma y pone en riesgo la vida. En estos casos, debe recurrir al curandero para recuperar el aspecto vital extraviado, de modo que el ritualista realizará ciertos procedimientos terapéuticos para este fin.

Según Durkheim (1968), la persona es lo que hay de social en nosotros.¹ Según los nahuas, la categoría persona no se aplica solamente a los seres humanos, sino a todos aquellos que participan en la red cósmica de intercambio de trabajo y dones. Por lo tanto, los muertos, los Santos, los Dueños de los Lugares, la Tierra, el Maíz y otros pobladores de *Semanauak* también son considerados personas y muchos de ellos son personificados como figuras antropomorfas, aunque no por ello sean humanos (“cristianos”).² Al usar la palabra persona en este capítulo haré referencia, cuando otra cosa no indique, a la persona humana, la cual debe ser construida socialmente puesto que haber nacido humano no basta para ser considerado persona en términos relacionales, hace falta aún pasar por un proceso de

¹ Para otras definiciones de “persona”, véase, por ejemplo, Mauss (1997), Geertz (2003: 299-338), Hallowell (1969), Ferrater Mora (1965b: 402-405). Para una revisión de los estudios sobre la noción de persona en Mesoamérica véase Martínez González y Barona (2015).

² La distinción entre persona y ser humano no es nueva en la disciplina antropológica. Hace varias décadas, Hallowell (1969: 51, traducción propia) llamó la atención para la diferencia entre esos dos conceptos: “Mientras que en todas las culturas las ‘personas’ comprenden una de las principales clases de objetos a los que el yo debe orientarse, esta categoría de ser no se limita de modo alguno a los seres humanos. En la cultura occidental, como en otras, los seres ‘sobrenaturales’ son reconocidos como ‘personas’, aunque pertenecen, al mismo tiempo, a una categoría distinta de la humana. Pero en las ciencias sociales y la psicología, las ‘personas’ y los seres humanos se identifican categóricamente.”.

socialización plasmado de acciones rituales que duran aproximadamente siete años, el tiempo de conformación del cuerpo social.

Estudiar la noción de persona es importante para entender la teoría del cuerpo y la psique a partir de la cual el curandero actúa para tratar a sus pacientes. Con esto en vista, el objetivo de este capítulo es comprender cómo se conforma el ser humano a partir del nacimiento, qué lo mantiene humano y saludable durante la existencia, así como qué condiciones podrían favorecer que se enferme y, por último, cómo se disgrega la persona a partir de la muerte. Después de estudiar esos tópicos, podremos entender, en el próximo capítulo, los fundamentos de los procedimientos terapéuticos llevados a cabo por el terapeuta nahua, además de que este recorrido por las etapas de conformación y disgregación de la persona nos permitirá visualizar la dinámica social maseual, ya que no existe persona o ser humano fuera de la sociedad.

Para empezar este capítulo, hago un repaso sobre cómo fue estudiada la persona en la Sierra Norte de Puebla ya que el primer trabajo de peso sobre el tema afectó la manera futura de entender el tema. Por ello, los estudios antropológicos contemporáneos repiten la idea de que la persona es la suma de sus “entidades anímicas”, a la vez que eclipsan el ámbito social sin el cual el ser humano, según los nahuas, no existiría. Teniendo en cuenta lo anterior, hago una reflexión sobre cómo un modelo anímico, creado con información relativa a los nahuas del periodo prehispánico, moldeó la investigación etnológica y obstruyó nuestra visión de la realidad etnográfica. Para aminorar lo anterior, me propongo a incluir en el estudio de la concepción maseual de la persona algunos datos sobre los rituales del ciclo de vida y de la muerte que llaman la atención para la dimensión social del ser humano. Los datos etnográficos con relación a esos rituales ya estaban registrados desde hace décadas, pero no recibieron el debido peso cuando se consideró el tema desde el prisma del paradigma mesoamericanista, esto es, a partir de la suposición de que la concepción de la persona en las sociedades nahuas actuales debe sincronizarse con la noción de persona de los antiguos nahuas, de modo que el tema fue tratado a la luz del modelo anímico construido para otras sociedades, regiones y épocas históricas.

En el apartado “El trabajo en la fundación de la humanidad”, presento los conceptos y acciones indispensables en la conformación del ser humano. Teniendo en cuenta que el

aspecto relacional de la persona tiene preeminencia sobre el esencial o, dicho de otra forma, que el sujeto se define más por sus relaciones que por los componentes que eventualmente pudieran conformarlo, es necesario entender cómo las relaciones sociales son organizadas en la sociedad maseual y qué papel juegan en la construcción de los cuerpos sociales de los seres humanos. A partir del análisis de un mito cosmogónico maseual, expongo cómo el trabajo produjo la socialidad primigenia que fundó la humanidad al organizar las relaciones sociales entre los seres, además de que es el motor de producción de fuerza (*chikaualis*), pensada como una sustancia que genera relacionalmente a las personas, además del principio vital indispensable a la existencia de la vida. “Trabajo” (*tekit*) para los nahuas no coincide exactamente con nuestra concepción del término, sino que abarca una significación mucho más compleja. Con la intención de mostrar esta particularidad, ya estudiada por otros autores, especialmente Good Eshelman (1994, 2005a, 2011, etc.), atento para las implicaciones del concepto, eje de organización de una serie de prácticas cotidianas, incluso del curanderismo. Debido al hecho de que el verbo trabajar implica siempre una relación social, el “trabajo” (*tekit*) es el factor que permite la creación del aspecto relacional de la humanidad en el comienzo de los tiempos, así como del ser humano en el comienzo de la vida. El que no trabaja, esto es, no participa en la red de circulación de bienes y servicios de la sociedad maseual, pierde la cualidad de persona social y deja de ser relacionalmente humano. Por otro lado, sin el trabajo el cosmos volvería a un estado de animalidad que prevalecía en la Primera Edad cosmológica.

Luego de haber entendido por qué el trabajo es el fundamento en la conformación de la persona, la sociedad y el cosmos, analizo los episodios del ciclo de vida imprescindibles en la conformación del ser social. El recién nacido llega al mundo con el potencial para ser humano, marcado en la corporeidad antropomórfica, pero debe pasar por una serie de etapas rituales, esto es, de socialización, que duran aproximadamente siete años hasta alcanzar su total integración a la sociedad o comunidad humana. Antes de completar este proceso, en la primera etapa de la vida, el bebé humano se parece en términos conductuales a los gentiles, los pobladores de la Antigüedad mitológica, en el sentido de que sus deseos, pulsiones e impulsos antisociales –encarnados en el alter ego animal– dominan la conducta y la psique del infante. Por lo tanto, el niño, guiado por su

temperamento –los atributos innatos de la personalidad–, vive aún al margen de la moral y la norma sociales, las cuales serán poco a poco integradas a la consciencia y al cuerpo.

El bautizo, entendido como un segundo nacimiento, de esta vez social en vez de biofísico, es la primera etapa de una serie de rituales que integran al niño a la sociedad mientras construyen su cuerpo social, el aspecto relacional que carecen todos los recién nacidos. A través de la acción ritual encabezada por los padrinos (“padres espirituales” o, mejor dicho, “sociales”), el niño es investido de un legado que incluye el nombre propio, la vestimenta tradicional según el género del infante, el rol social y las prácticas de conducta que lo distinguen de los animales y demás seres del cosmos. Así, los padrinos son para los ahijados lo que los pobladores de la Esfera de Arriba son para la colectividad nahua, los que instauran la norma y las pautas de conducta que produce el aspecto relacional del ser humano. Por ello, el trabajo ritual de los padrinos “inserta” en el cuerpo del ahijado el aspecto “anímico” social, el cual encarna los rasgos adquiridos de la personalidad, esto es, los valores morales y los lineamientos conductuales aprobados por la sociedad. Por lo tanto, los padrinos donan la sustancia anímica-corporal que conforma el cuerpo social del ahijado y así lo integran poco a poco en la red de intercambios de la colectividad nahua, de modo que, más o menos a los siete años de vida, el niño está conformado como persona e integrado al grupo.

Así como la humanidad no es una condición fija, sino conquistada, el ser humano después de conformado tampoco es inmutable, en el sentido de que existe el riesgo de que el sujeto pierda la categoría de persona social y así deje de ser relacionalmente humano. Con tal de conservar esta cualidad, el sujeto, una vez conformado por sus padrinos, debe seguir participando en la red colectiva de intercambio de trabajo que produce socialidad, pensada como una sustancia que conforma los cuerpos de las personas. De lo anterior se desprenden dos postulados. El primero, el cuerpo social del ser humano es una obra en permanente manutención, generado por las demás personas con quien el individuo mantiene relaciones sociales. El segundo, si la materia con que se “fabrica” el propio cuerpo pertenece a los demás, entonces las personas son divisibles, motivo por el cual cobra

más sentido pensar en un “dividuo” en vez de un individuo (véase Bird-David, 1999).³ Asimismo, la cantidad de fuerza vital (*chikaualis*) que el sujeto recibe del circuito de intercambio social es directamente proporcional a su participación en este sistema, de modo que los que están al margen del circuito por su poca contribución, sufren una disminución de la vitalidad y están más predispuestos a enfermedades, accidentes e infortunios. A partir de lo anterior constatamos que, para los nahuas, existe una dimensión social de la salud, el sujeto bien integrado a su comunidad siente mayor bienestar psicofísico.

Después de recorrer las etapas de la conformación de la persona y revelar los elementos que “alimentan” la dimensión social del cuerpo humano y lo fortalecen, revelo el modelo “anímico” que se desprende de mis análisis y lo contrasto con el modelo propuesto por Signorini y Lupo (1989). Antes que nada, el término “anímico” se vuelve “corto” puesto que, para los nahuas, el “alma” posee una forma de materialidad y es extremadamente complejo trazar una línea para delimitar dónde termina el cuerpo y empieza el “alma”. La imagen de la concepción de persona a la que llego es en cierto sentido inversa a la de los citados autores. Según mi perspectiva, el alter ego animal (llamado *tonal* por Signorini y Lupo), ligado al temperamento del sujeto, encarna el aspecto psicofísico “frío”, nocturno, etc., puesto que está ligado a la Esfera de Abajo, mientras que para los antropólogos italianos ese aspecto “anímico” es luminoso, solar, diurno, etc. Por otro lado, el aspecto psicofísico social (designado con el apelativo *ekauil* por los autores), el cual aporta el carácter de la persona, viene de los santos y de los padrinos esto es, del Dominio de Arriba, por lo que en mi opinión es “caliente”, diurno, etc., mientras que Signorini y Lupo encuentran cualidades contrarias en ese aspecto. Asimismo, independientemente de esas sustancias vitales donadas por el Arriba y el Abajo en la constitución de la persona, o del corazón (*yolot*), centro vital del cuerpo que sufre la influencia de esas dos fuerzas opuestas que conforman la personalidad, llamo la atención para la importancia tanto de las relaciones sociales como de la conducta del sujeto en la concepción nahua de la persona, mientras que

³ Según Ferrater Mora (1965b: 403): “El término 'individuo' se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo.” Esta definición no se aplica a los nahuas, para quienes el sujeto está compuesto de relaciones sociales que dependen, obviamente, de otras personas, de modo que alberga una cierta “divisibilidad” que no coincide con la noción de “individuo” en esos términos.

Signorini y Lupo (1989) se concentraron en identificar y describir las llamadas “entidades anímicas” y casi no tomaron en cuenta la dimensión social. Por lo tanto, el modelo de persona al que llegó es moral y social, mientras que para esos autores que se enfocaron en las “almas”, la noción de persona se acerca más al ámbito metafísico.

En la última parte de este capítulo, analizo la condición *post mortem* de las sustancias vitales que conformaron al ser humano en vida a partir del análisis de los rituales mortuorios descritos por Lok (1991), los cuales ya no se practican en su totalidad y dificultan su observación directa, así como los ritos del ciclo de vida del infante no se realizan con la misma riqueza de detalles y etapas registrados por esa autora. De todos modos, se nota claramente que existe una estructura simétrica entre las acciones rituales llevadas a cabo para conformar la persona en el inicio de la vida y las que tienen la finalidad de despedirla a partir de la defunción. Así como el niño tarda siete años para ser integrado a la red social que conforma el aspecto relacional de la persona, el difunto demora otros siete años para desocializarse y abandonar la comunidad de los vivos. Sin embargo, el cuerpo social del muerto no es completamente deshecho, puesto que la comunidad maseual reserva al menos un día del año para socializar con sus difuntos. Si la socialización es lo que conforma la corporeidad de los seres y les da la “apariencia” humana, sean ellos esencialmente humanos o no, entonces el muerto no pierde completamente la “humanidad”, esto es, no se “animaliza” del todo mientras sus parientes repitan la costumbre de comer y convivir con ellos en Día de Muertos.

En cuanto al destino *post mortem* específico de los llamados componentes “anímicos” (*yolot*, *ekauil*, *tonal*), propongo algunas hipótesis que se infieren de las evidencias etnográficas disponibles y confío poco en el discurso debido a la gran variabilidad de opiniones expresadas por los nahuas sobre el tema, lo que dificulta encontrar una versión concluyente sobre el destino ultraterreno de los aspectos vitales, el cual al parecer depende también de las condiciones de la defunción. La muerte, por lo que se percibe de los datos, más que una transformación, es una condición inversa a la vida. El ser humano es una complejidad unitaria mientras está vivo, conformado por una pluralidad de sustancias provenientes del Arriba, del Abajo y de las relaciones sociales. A partir de la defunción, los elementos vitales encarnados en el cuerpo empiezan a disociarse. Por lo

tanto, si la vida es un proceso de integración de aspectos vitales, la muerte es la disociación de ellos y en este sentido son condiciones inversas.

Teniendo en cuenta que el cuerpo humano no es una dimensión completamente delimitada (Martínez González y Barona, 2015: 13), ya que la sustancia que lo constituye se encuentra esparcida tanto en las relaciones sociales que el sujeto entabló a lo largo de la vida así como en los objetos que trabajó para producir o comprar, la persona, con tal de morir, debe primero deshacerse de sus relaciones, además de que sus objetos personales – extensiones del muerto– son enterrados con él o desechados por la familia. Por otro lado, las demás sustancias que conformaron la persona al parecer regresan a su “origen”. Así, el aspecto psicofísico social vuelve al Arriba y podrá encarnarse en otra persona que tenga el mismo nombre del difunto y del santo homónimo que lo protegió durante la vida. El aspecto psicofísico animal regresa al Abajo junto con los elementos terrestres que el sujeto tomó prestados de la Tierra durante la vida para componer su “carne”, mientras que los huesos se quedan en el cementerio, esto es, en el piso cósmico Central. Por lo tanto, en vez de una unidad plural como el vivo, el muerto sigue existiendo de manera desdoblada, esto es, está al menos en tres lugares distintos al mismo tiempo: como “santo” en la Esfera Celeste, como “animal” en el mundo subterráneo, y como esqueleto en la tierra. Por último, cierro este capítulo con algunas consideraciones, las cuales sintetizan el proceso de conformación y disociación de la persona, además de que tejo relaciones con el capítulo anterior y el siguiente. Sin más presentaciones, doy paso al siguiente apartado.

2. Antecedentes del estudio de la noción de persona en la Sierra Norte de Puebla

Uno de los primeros estudios acerca de la noción de persona en Mesoamérica, publicado hace 40 años, en 1980, fue *Cuerpo humano e ideología* (López Austin, 2004), en el cual en términos generales el autor parte del análisis filológico de los nombres que los nahuas del siglo XVI daban a las partes del cuerpo según los registros de los evangelizadores (sobretudo Molina y Sahagún), y llega a la conclusión de que el ser humano está conformado por tres “centros anímicos” o “entidades anímicas”: *yolia* (“vividor”, ubicado en el corazón), *tonalli* (de *tona*, “irradiar”, concentrado en la cabeza y en la sangre) e *ihiyotl* (“aliento”, condensado en el hígado). Según este modelo anímico tripartido, la persona

humana se define por poseer un cuerpo y tres “almas”, cada una de ellas dotada de cualidades “anímicas” propias que caracterizan al sujeto.

A partir del muy sonado libro de López Austin (2004), estudiar la persona en los pueblos indígenas contemporáneos de México empezó a ser básicamente equivalente a identificar las llamadas “entidades anímicas” (véase Martínez González y Barona, 2015: 35),⁴ esto es, reconocer sus respectivas ubicaciones corporales, funciones “anímicas” (léase cognitivas, emocionales, psicológicas, etc.), vitales (fisiológicas) y sus influencias en los procesos de salud-enfermedad. Dos investigadores italianos, Signorini y Lupo (1989), fuertemente influenciados por esas ideas, partieron del modelo anímico tripartido “lopezaustiniano” para estudiar “el complejo de ideas de las fuerzas espirituales del hombre”⁵ en un poblado nahua llamado Santiago Yancuictlalpan, el cual, así como San Miguel Tzinacapan, pertenece al municipio de Cuetzalan. El resultado fue la obra más influyente sobre la noción de persona de los nahuas poblanos: *Los tres ejes de la vida, Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla* (1989). Pese a la antigüedad de la publicación, ésta aún ocupa un papel central en los estudios sobre el curanderismo, la noción de persona, la visión del mundo y asuntos correlatos con relación a los nahuas de la región de Cuetzalan y otras regiones de la Sierra Norte de Puebla, de modo que muchas investigaciones recientes parten de las conclusiones alcanzadas en esa obra icónica de los años ochenta y las usan como premisas, sin problematizar sus hallazgos o confrontarlos con más datos etnográficos. Por lo tanto, las interpretaciones de los autores italianos sobre la concepción de persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla se han vuelto casi un paradigma.

⁴ Martínez González y Barona (2015: 35) afirman que después del libro *Cuerpo humano e ideología*, muchos autores empezaron a hacer uso de la nomenclatura y la metodología de López Austin (2004) y así dejaron de centrarse en la especificidad histórico-cultural de los pueblos estudiados para simplemente identificar el modo en que tal o cual grupo adopta o complementa los principios básicos de la “cosmovisión mesoamericana”. Así, por un lado, Martínez González y Barona reconocen el abuso que se ha hecho del concepto lopezaustiniano “entidades anímicas”, si bien, por otro lado, excusan a López Austin de cualquier responsabilidad por el abuso al afirmar que, según una “conversación personal” que tuvieron con ese autor en el año de 2009, López Austin comunicó haber dejado de usar dicha nomenclatura, esto es, se infiere que supuestamente ya no estaba de acuerdo con ella. Sin embargo, López Austin (2009: 12-13; 2016: 9, 10, 19, 20 y 21) no abandonó la nomenclatura “entidades anímicas”, la cual también aparece en López Austin y López Lujan (2009: 78, 83, 93, 110, 115, 116, etc.). Asimismo, López Austin (2009: 12) define a la persona como un “conglomerado de entidades anímicas”.

⁵ Signorini y Lupo (1989: 37).

Al buscar correspondencias entre las “almas” del presente etnográfico y las del pasado histórico nahua, Signorini y Lupo (1989: 46-71) determinaron que el ser humano está conformado de un cuerpo y una tríada de “entidades” anímicas: el *yolot*, el *ecahuil* y el *tonal*.⁶ Según esos autores, el *yolot* sería la principal de ellas, la que reside en el corazón, infundida por Dios en el individuo cuando éste aún estaba en el vientre materno, de modo que constituye el principio vital que hace posible la existencia animada. Su naturaleza es indivisible, inmortal e inseparable del cuerpo durante la vida, además de que predispone el equilibrio emotivo, la consciencia y la racionalidad. A su vez, el *ecahuil*, concentrado en la cabeza y en la sangre, sólo se introduce en el infante en el momento del nacimiento y se separa del cuerpo cuando el individuo sufre una enfermedad llamada “susto” (*nemoujtil*). Siempre de acuerdo con los autores italianos y no necesariamente según lo que he encontrado, gracias al *ecahuil* la persona recibe energía vital de su *tonal*, el doble o alter ego animal con quien el sujeto comparte una de sus “entidades” anímicas, de modo que el *tonal* puede ser definido tanto como “el espíritu de la persona” como “el espíritu del animal”. Este “animal compañero” nace al mismo tiempo que su contraparte humana, de modo que el destino de ambos va ligado: una herida en el primero repercute directamente en la salud del segundo y la muerte de ambos es casi simultánea.

Durante mi trabajo de campo, fui en búsqueda de confirmar el modelo anímico tripartido de Signorini y Lupo (1989). Sin embargo, mis intentos se vieron rápidamente frustrados en primer lugar por el hecho de que los nahuas traducen *yolot*, *ekauil* y *tonal* de forma indiferenciada por “alma”, “sombra” y “espíritu” y, en el caso de los dos últimos términos en náhuat, también se agregan las siguientes traducciones: “ángel”, “destino”, “signo” (astrológico), etc. Por lo tanto, era imposible encontrar un correspondiente conceptual en español para cada uno de los términos en náhuat. En segundo lugar, mi intención de fijar los tres componentes “anímicos” en tres definiciones distintas, independientemente de sus traducciones españolas, no funcionaba porque los maseuales usan en el discurso las palabras *yolot*, *ekauil* y *tonal* de forma intercalada, lo que hace creer

⁶ Signorini y Lupo no usan la grafía adoptada por los nahuas de la región de Cuetzalan, la cual se basó en los estudios lingüísticos de Troiani (1979) y Pury-Toumi (1984), sino que se apegan al estilo del náhuatl clásico. Por ello, la forma como escribo las palabras en náhuat difiere de la de los autores. Por ejemplo, en vez de *ekauil*, ellos prefieren *ecahuil*, etc.

que son sinónimos. Para hacer una analogía entre “frutas” y “entidades anímicas”, sólo con la intención de generar inteligibilidad, el problema con el cual me encontré en campo tenía la siguiente lógica: trataba de establecer la definición, características y funciones de la “pera” y cuando finalmente poseía esa información, mis interlocutores llamaban la “pera” “manzana” y luego la nombraban “plátano” y una vez más volvían a llamarla “pera”, de modo que era imposible diferenciar a través del discurso una “fruta” de la otra o una “entidad anímica” de la otra.

Primeramente, pensé que después de más de 30 años entre mi experiencia etnográfica y la de los autores italianos, los maseuales habían perdido el conocimiento sobre los llamados “componentes espirituales del hombre”, de modo que ahora confundían todos los términos entre sí y sobreponían las traducciones. Sin embargo, una lectura más atenta de las investigaciones pasadas permitió percatarme de que desde los años ochenta, por lo menos, ya existía una notable ausencia de sistematicidad en la nomenclatura de las supuestas “entidades” anímicas y este problema no pasó desapercibido por los autores italianos, quienes, al fin de cuentas, decidieron aferrarse al modelo anímico tripartido lopezaustiniano y fijaron los conceptos *yolot*, *ekauil* y *tonal* en traducciones y definiciones bien delimitadas, lo que contradice sus propios hallazgos: “hay que precisar de nuevo que las opiniones expresadas por los informantes resultan todo menos uniformes” y existe un “amplio desnivel interno de conocimientos relativos a las entidades espirituales” (Signorini y Lupo, 1989: 56 y 13).⁷

Si por un lado el *yolot* (“corazón”) es fácilmente asociado con el órgano cardíaco y el aspecto anímico que ahí se concentra (si es que podemos diferenciar uno del otro), por otro lado, el *ekauil* y el *tonal* son más difíciles de distinguir en términos de sus características, funciones y ubicaciones, además de que esos dos términos en náhuat son usados como sinónimos en el discurso. Pese a reconocer lo anterior, Signorini y Lupo

⁷ La ausencia de sistematicidad en el uso de los términos para designar los “componentes anímicos” no es una particularidad de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Ichon (1990: 175) registró algo similar: “La noción de alma entre los totonacas, es muy confusa... hablan del alma de una persona y la designan en español: alma, espíritu o sombra... al parecer indiferentemente... la existencia de dos almas me ha sido confirmada en muchos poblados, aunque los informantes no se ponen de acuerdo cuando se trata de definirla o de precisar sus funciones”. El problema se repite en otras regiones y épocas históricas (al respecto véase Martínez González, 2007a).

apostaron por pensarlos como dos “entidades anímicas” distintas y determinaron que el *ekauil* equivaldría al término español “sombra”, mientras que el *tonal* correspondería al “alter ego animal”.

Tonal y *ecahuil* son dos entidades conceptuales que **aun siendo distintas** están al mismo tiempo estrechamente entrelazadas. (Signorini y Lupo, 1989: 56; negritas agregadas).

...**al *ecahuil* y al *tonal* se les identifica con frecuencia**. A esta confusión contribuye entre otras cosas el constante recurso a términos españoles como ‘sombra’ y ‘espíritu’, que son usados en la mayoría de los casos de forma genérica, a pesar de que cada uno de ellos tiene **en teoría** su propio correspondiente conceptual. (Signorini y Lupo 1989: 56 y 57; negritas agregadas).

Si bien en teoría cada término en náhuat debería tener su correspondiente conceptual en español, la realidad no corresponde a esa expectativa debido a que los nahuas traducen los dos vocablos por las mismas palabras, lo que queda marcado en el testimonio local: “*motonal, moecahuil: yehua* mismo; santo ángel, santo espíritu/tu *tonal*, tu *ecahuil* son lo mismo, el santo ángel, el santo espíritu” (Signorini y Lupo, 1989: 67). Por otro lado, si nos guiamos por la traducción corriente para diferenciarlos, tampoco llegamos a correspondientes conceptuales convincentes. *Tonal* quiere decir “día” y *tona*, “irradiar”, “hacer sol, luz, calor”, mientras que *ekauil* se traduce por “sombra”, esto es, la imagen oscura que proyecta un cuerpo opaco sobre una superficie al interceptar los rayos de luz. Por otro lado, *ekauil* posee un segundo sentido que alude al componente anímico. La diferencia entre la sombra proyectada en la pared y la “sombra anímica”, por llamarla de alguna manera, ni siempre es clara, si bien en el segundo caso el término en náhuat generalmente va acompañado del posesivo, el cual es obligatorio para las partes del cuerpo (Chamoux, 2011: 165), de modo que *moekauil* es “tu sombra” y designa al principio vital del sujeto. De ahí que Signorini y Lupo determinaron que *ekauil* sería la “sombra”, mientras que, por exclusión, el *tonal* sería el doble animal.

Sin embargo, “sombra” no es un término usado sólo en referencia al *ekauil* puesto que el *tonal* también es llamado “sombra”, constatación notada por mí y otros autores: “El

tonal es una sombra nomás. Así, has [sic] de cuenta que aquí está marcando esta sombrita, así es el *tonal*” (Miguel Cruz, en Aramoni Burguete, 1990: 117);⁸ “A la pregunta más frecuente: ‘¿Qué es el *tonal*?’’, la misma respuesta, invariable: ‘ésta es nuestra sombrita!’” (Duquesnoy, 2001: 445). Por lo tanto, reservar la palabra “sombra” para referirse únicamente al *ekauil*, como lo hicieron Signorini y Lupo, no coincide con la realidad etnográfica, pese a que la correlación entre el término en náhuat (*ekauil*) corresponda con una de las traducciones (“sombra”) dadas por los nahuas a la palabra.⁹ Para hacer justicia a los datos etnográficos, asumo que tanto el *tonal* como el *ekauil* son “sombras”, esto es, fuerzas vitales del ser humano. Sin embargo, para diferenciarlas llamo a una de ellas “sombra-animal”, mientras que la otra será llamada “sombra-social”, dos aspectos de una sola “entidad anímica” (en vez de tres), la cual incluye aún un tercer aspecto, el *yolot*, tal como quedará claro a lo largo de este capítulo.

A pesar de que los autores de *Los tres ejes de la vida* recopilaron datos etnográficos de valor inestimable sobre los componentes “anímicos”, sus conclusiones fueron inferidas básicamente del análisis del discurso de los maseuales, método que se ha mostrado, como he explicado, extremadamente contraproducente para entender los contrastes entre el *yolot*, el *ekauil* y el *tonal* debido a la no correspondencia conceptual entre los nombres en náhuat y las traducciones en español y al uso indiscriminado de los tres términos como si fueran sinónimos por los interlocutores nahuas. Por otro lado, Signorini y Lupo (1989) prácticamente no tomaron en cuenta, a la hora de generar su “modelo anímico”, las relaciones sociales, el sistema de intercambio, los rituales del ciclo de vida y muerte, además de otras prácticas indispensables para entender más a fondo la concepción nahua de la persona humana. Al privilegiar los componentes esenciales de la persona para encajar los datos etnográficos en el modelo lopezauustiniano pensado para los nahuas del siglo XVI, los autores italianos dejaron de lado los aspectos relacionales o sociales que conforman a la

⁸ En otro momento la autora reafirma la correspondencia entre *tonal* y “sombra”: “En la Sierra de Puebla, los conceptos de *tonal* y de sombra se utilizan con idéntico significado” (Aramoni Burguete, 1990: 40).

⁹ Signorini y Lupo admitieron que la palabra “sombra” no es usada solamente en alusión al *ekauil*, pese a que hicieron la ligación semántica definitiva entre esos dos términos y consagraron el *ekauil* como la “sombra” por excelencia y denegaron la posibilidad de que el *tonal* también pudiera ser la “sombra”. Según los autores italianos: “‘Sombra’ tiene su exacto equivalente terminológico y semántico en el náhuat *ecahuil* [...]; sin embargo, también es empleado para indicar el *tonal* y las almas errantes de los muertos” (Signorini y Lupo, 1989: 57-58).

persona, sin los cuales no podemos entender cabalmente la ligación del ser humano con su entorno social, natural y cósmico.¹⁰ Finalmente, la concepción de persona de los nahuas pasa obligatoriamente por la dimensión social, según lo que será defendido en este capítulo.

A partir del estudio de Signorini y Lupo (1989), los trabajos subsecuentes sobre la Sierra Norte de Puebla partieron de la premisa de que el ser humano está hecho de un cuerpo y tres “entidades anímicas” con funciones bien definidas, aún cuando los datos son bastante variados y falta homogeneidad en la información etnográfica para confirmar esos hallazgos. Como veremos en otro momento, es difícil llegar a un modelo anímico tripartido cuando los interlocutores hablan de siete “sombras”, cuyas ubicaciones en el cuerpo (los llamados “centros anímicos”) tampoco son del todo definitivas. Por otro lado, el cuerpo humano no está conformado fundamentalmente de “componentes”, sino de relaciones, además de que, en vez de definir cada uno de los llamados “componentes anímicos” y sus “centros”, los maseuales están más interesados en la “fuerza vital” que ellos encarnan, llamada *chikaualis*, un concepto central en la concepción de persona y en los procesos de salud y enfermedad, pero que no fue profundizado en *Los tres ejes de la vida*, si bien ha sido foco de atención en muchas investigaciones recientes (véase, por ejemplo, Chamoux, 2011; Good Eshelman, 2011, 2015a; Ríos Mendoza, 2010; Velázquez Galindo, 2011, 2014; Acosta Márquez, 2013b; etc.).

El hecho de que los maseuales usen los términos *yolot*, *ekauil* y *tonal* para aludir a la misma fuerza vital (*chikaualis*) que anima a los seres y, a la vez, hablan de tres, siete o múltiples “sombras”, demuestra que no es una preocupación indígena definir esas nociones y números de forma tan tajante según el estilo valorado en el pensamiento científico occidental, el cual prioriza la delimitación conceptual y la precisión. Además, esta diversidad de nomenclatura y abundancia numérica pone en evidencia que la sustancia vital (“anímica”) es multifacética y más importante que clasificar sus manifestaciones según criterios rígidos de definición es entender sus relaciones y dinámica con el entorno. En efecto, el aumento de la fuerza vital –fundamental para garantizar la salud– depende de la

¹⁰ Algunos trabajos sobre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, publicados más o menos en la misma época que *Los tres ejes de la vida*, trataron la noción de persona en términos más relacionales que esenciales (véase por ejemplo Chamoux, 1989), pero no tuvieron la misma repercusión que el estudio de Signorini y Lupo (1989) en las publicaciones subsecuentes.

conducta social y de las relaciones que entabla el individuo, tanto a nivel social como cósmico, y no de los “ladrillos” que está hecho el ser humano.

Para los nahuas, como quedará claro a lo largo de este capítulo, el “alma” se parece más a una sustancia en vez de una energía, ya que posee características materiales notables que la hacen por veces indistinguible del cuerpo. En el nivel lingüístico la misma palabra *yolot* es usada tanto para referirse al órgano cardíaco como a la fuerza vital que evoca el corazón. Además, el principio vital indispensable a la existencia del sujeto no es fijo o inmutable, por lo que se dice que las “sombras” (*ekauilmej-tonalmej*) crecen de forma concomitante al desarrollo del infante y se fortalecen o se debilitan a lo largo de la existencia del sujeto. El crecimiento y fortalecimiento de las “sombras”, además de la fijación en el cuerpo, depende de las relaciones sociales, las cuales están sustancializadas y contribuyen a la conformación corporal del individuo. Por todos esos motivos, nos damos cuenta de que el concepto de “sombra” para los nahuas se aleja bastante de la concepción de alma inmaterial del cristianismo,¹¹ de modo que si elegimos reproducir la expresión “entidad anímica” de López Austin (2004), adoptada por Signorini y Lupo (1989), la cual remite semánticamente a “alma”, agregaremos al concepto de “sombra” connotaciones cristianas que no necesariamente hacen justicia a la concepción indígena de las fuerzas que animan al ser humano (Dow, 2001: 71). Por ello, daré preferencia a los términos “fuerza o sustancia vital”, “aspecto/componente vital o espiritual” en vez de “anímico”, aunque la palabra “anímico/a” está tan incrustada en la literatura etnológica mesoamericanista que a veces, para no confundir al lector y priorizar la inteligibilidad del texto, el término “anímico” será todavía usado. Asimismo, es necesario repensar los aspectos vitales de la persona, no como “entidades anímicas” bien diferenciadas, sino como facetas o aspectos indisociables de una sola entidad vital o psicofísica que, si bien posee un ámbito esencial o innato, posee más relevancia su dimensión relacional, la cual es conformada socialmente en los primeros

¹¹ Según Ferrater Mora (1965a: 77-78): “Puede decirse que dentro del pensamiento cristiano, e independientemente de las diversas interpretaciones y explicaciones de la naturaleza del alma proporcionadas por los filósofos cristianos, el alma es vista no sólo como algo de índole inmaterial, sino también, y en particular, ‘espiritual-personal’. El alma es una vida, pero una vida superior a la biológica. [...] Para los cristianos, el alma es el aspecto espiritual de la persona. [...] para los cristianos el mundo es visto desde el alma. El alma no es, pues, para los cristianos una ‘cosa’, ni siquiera esa ‘cosa’ que puede llamarse ‘espíritu’. Es una experiencia, o conjunto de experiencias, que incluyen la subjetividad, la personalidad, la conciencia de sí (o de sentirse vivir) y, desde luego, la trascendencia.”

años del infante y “alimentada” por la red de relaciones sociales del sujeto durante su trayectoria de vida, según lo que veremos en este capítulo.

Teniendo en cuenta todos los puntos polémicos mencionados hasta ahora en el debate sobre la concepción de persona de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, mi intención en este capítulo es aportar más datos e interpretaciones justificadas en la información etnográfica con el propósito de ampliar la noción de persona presentada por Signorini y Lupo (1989) al explorar los aspectos relacionales o sociales que conforman el cuerpo humano, los cuales no fueron resaltados por los autores. Antes de adentrarnos en el tema, es necesario introducir los conceptos de trabajo (*tekit*) y fuerza (*chikaualis*), dos ejes interdependientes de conformación de la sociedad, por un lado, y del ser humano, por el otro, al punto de que incluso los mitos cosmogónicos nahuas enfatizan la presencia del trabajo cómo factor determinante en la conformación de la humanidad o sociedad. En el próximo apartado estudiaremos esos dos conceptos centrales en la visión del mundo nahua y después nos daremos cuenta de que la conformación del cosmos y de la humanidad guardan una secuencia similar a la conformación del ser humano.

3. El trabajo en la fundación de la humanidad

En el capítulo anterior vimos que *Sentiopil* –el ancestro mítico de la humanidad y Héroe Civilizador cuyas acciones a veces se confunden con las de Jesucristo– dejó varios legados culturales a sus futuros descendientes, como por ejemplo la agricultura, el maíz, el hecho de haber sacrificado a los *tsitsimimej* “devoradores de gente” para dar paso a los “cristianos”, etc. En este apartado retomo un fragmento del mito registrado por Michel Duquesnoy a partir del relato narrado por un curandero de Tzinacapan para analizar específicamente una acción de la pareja primordial (*Sentiopil* y Eva): la transmisión de fuerza (*chikaualis*) a través del trabajo (*tekit*).

Durante la segunda era, llegó el primer hombre. Sólo entonces termina la primera era porque antes sólo había animales. El primer hombre se llama Adán. Es el *Sentiopil*. Se formó con una mezcla de lodo. Y entonces Dios le dio la vida. Estaba solo y estaba aburrido de estar solo. Estaba cansado de caminar solo. En el séptimo día, la mujer se formó para él. Le quitaron una costilla mientras dormía y cuando despertó, encontró a

alguien cerca a él a quien no conocía. Pero él sabía que era su esposa. **Adán y Eva trabajaron, hicieron la lucha, para que pudiéramos tener fuerza.** Después de ellos, la gente tuvo la astucia de arreglar la tierra. El mundo es como una casa sin nadie adentro: ¡tienes que organizarlo! (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 273, traducción propia; negritas agregadas).

El relato nos comunica que *Sentiopil* y Eva pusieron en marcha el “trabajo” (*tekit*) para que sus descendientes pudieran tener “fuerza” (*chikaualis*) y así crearon otro legado de extrema importancia para la futura humanidad. Para entender el significado profundo de esta acción me dedico a explorar en este apartado la especificidad cultural del trabajo y la fuerza, dos nociones centrales e interrelacionadas que organizan una serie de prácticas culturales y asumen especial preponderancia tanto en la construcción de la humanidad, así como en la conformación de la persona, estudiada en el próximo inciso, por lo que se hace imprescindible penetrar en el campo de significados que esos conceptos encierran.

Entre los maseuales muchas actividades son consideradas en términos de trabajo (*tekit*). Cotidianamente, es común escuchar ciertas expresiones que llaman la atención para la particularidad del uso del término, como, por ejemplo: “nosotros [la comunidad] trabajamos para Dios”, “el brujo trabaja para el Diablo”, “el curandero trabaja con los santos”; además de la incisiva pregunta hecha a la antropóloga: “¿para quién trabajas?”. La curación también es entendida como trabajo ya que, al aceptar curar al enfermo, el curandero dice al paciente “voy a trabajar por ti”, en vez de decirle “te voy a curar” o “te voy a tratar”, mientras que las ofrendas alimenticias a las divinidades pertenecen al mismo campo semántico: “los espíritus se trabajan”, dijo un señor nahua, en el sentido de que “se ofrendan para que actúen” (en Rodríguez González, 2012: 107). Así, las fiestas patronales, las danzas rituales, los intercambios de favores entre las personas, los compromisos comunitarios, las acciones rituales, entre muchos otros ejemplos, son pensados eminentemente como trabajo. El concepto de *tekit* es tan fundamental que los nahuas adaptaron el mito bíblico del Génesis y determinaron que Dios no creó el mundo con la palabra, sino con su propio trabajo, el cual llevó a cabo durante siete días para concluir su

Creación,¹² de lo que se desprende que el trabajo es nada menos que la fuerza motriz que impulsa el origen del universo y mantiene su funcionamiento.

Por otro lado, la fuerza (*chikaualis*) es otro de los términos con presencia notoria en el lenguaje cotidiano. A los curanderos les gusta presumir que ellos tienen mucha fuerza para luchar contra las potencias que causan las enfermedades. Se admira a los habitantes del Arriba porque son fuertes lo suficiente para someter a los del Abajo, quienes también concentran su parcela de fuerza. Los padres se quejan de que sus hijos no tienen fuerza cuando se enferman repetidamente, mientras que los campesinos esperan que sus cultivos tengan mucha fuerza para crecer. Las personas son clasificadas en fuertes o débiles, aunque estas categorías no son fijas puesto que las segundas pueden realizar ciertas actividades – estudiadas en otro momento– para aumentar su cantidad de fuerza, mientras que las primeras pueden perder su fuerza en una coyuntura existencial desfavorable.

Trabajar (*tekiti*) implica siempre liberar *chikaualis*, el principio vital indispensable a la existencia de la vida. No sólo los seres humanos, sino todos los pobladores del cosmos trabajan, por lo que se dice que cada uno de ellos posee su *tekit* (trabajo), entendido como función, tarea, cargo, rol, destino, naturaleza o razón de ser. Así, el *tekit* de los santos es proteger a los hombres, el de los seres de la lluvia es regar las milpas, el de los Señores de *Talokan* y sus empleados es hacer crecer los cultivos, el de los moradores del *Miktan* es descomponer los difuntos, el del curandero es defender a las personas de las enfermedades y desgracias, el del presidente auxiliar es hacer valer la ley comunitaria, etc., de modo que cuando todos en *Semanauak* (el “universo”) cumplen su *tekit*, se genera un flujo de fuerza entre los participantes del circuito de intercambio cósmico que hace posible la continuidad de la vida. En este contexto, persona o sujeto es todo aquel que trabaja, esto es, aporta fuerza al sistema, mientras que todos los seres están ligados entre sí por el trabajo que realizan, por lo que así se revela la imagen de un universo interconectado.

A partir de los ejemplos reunidos hasta ahora, no queda duda de que *tekit* y su corolario *chikaualis* ocupan un lugar central en la visión del mundo nahua, de modo que la “teoría nahua del trabajo”, elaborada por Good Eshelman (1994, 2005a, 2005b, 2011, 2015a) para los nahuas de Guerrero encuentra mucha resonancia en los maseuales de

¹² Véase el mito narrado por Francisco Ortigoza Téllez, en Milanezi (2013: 96-101).

Tzinacapan.¹³ Por ello, adapto la propuesta de la citada autora al contexto local, a la vez que sumo a ella mis propias interpretaciones para explicar cómo el trabajo es el factor relacional en la conformación de la humanidad y del ser humano.

En primer lugar, cabe definir que *tekit* se refiere a todo gasto de energía que libera fuerza (*chikaualis*), de modo que, además del trabajo físico que hace sudar, abarca todas las actividades que exigen esfuerzo mental, espiritual y emocional, como rezar, hacer ofrendas, dar consejos, curar a un enfermo, tener relaciones sexuales, reproducirse, tomar y comer en fiestas, compartir conocimientos, cantar, acompañar una procesión, bailar, educar a los hijos, cocinar, reproducirse, morir, etc. (Good Eshelman, 1994: 141).¹⁴ En segundo lugar, *chikaualis* es la propiedad intrínseca al individuo (y a los demás seres) que le confiere poder (Chamoux, 2011: 166). Para explicar qué significa tener fuerza un señor señaló el horcón que sostiene la casa, sin el cual la construcción no se sustentaría (Rodríguez González, 2012: 115). En resonancia con este ejemplo, un hombre de Tzinacapan dijo que si las plantas de maíz no se rompen y ni se caen cuando pasa un ventarrón es porque tienen fuerza. En el individuo, la fuerza es la capacidad física y anímica de soportar los desafíos sin “caer”, ceder o dejarse vencer por las presiones de la existencia. Al estudiar las enfermedades en el próximo capítulo, veremos que una de ellas, el “susto”, es pensada en términos de “caída”, mientras que, al curar al enfermo, el curandero lo “levanta”. Por lo tanto, el que tiene fuerza (*chikaualis*), sea planta o “cristiano”, no “cae”, esto es, no se enferma, soporta las tensiones y ataques de factores y agentes externos. En síntesis,

¹³ Según la autora: “Lo que descubrí en mi región de estudio forma parte de una tradición mesoamericana más amplia, de ninguna manera es una construcción cultural exclusiva de los nahuas del alto Balsas en Guerrero” (Good Eshelman 2011: 199). No sé si es exactamente una particularidad “mesoamericana”, ya que en muchas sociedades campesinas (por ejemplo, los quechuas y los aymaras) el trabajo es fundamental en el establecimiento de la relaciones sociales, por lo que la propuesta de la autora se aplicaría en muchas circunstancias, no solamente mesoamericanas.

¹⁴ Según esta definición, el concepto de *tekit* no se aplica sólo al trabajo agrícola, según lo que afirmaron Beaucage y Taller (2012: 48-49). Trabajo, según los nahuas, no está definido por el tipo de actividad que se realiza, sino por la relación social que implica, esto es, por la circulación de fuerza que genera. Pierre Beaucage (en Beaucage y Taller, 2012: 100-101) cuenta que en una ocasión la familia maseual con quien convivía le preguntó adónde iba y él respondió: “voy a trabajar” (*nitekititi*), puesto que iba a dedicar tiempo a su investigación. Sin embargo, la familia le corrigió: “no vas a trabajar, sino que vas a dibujar, escribir” (*titajkuiloti*). El antropólogo canadiense concluyó que el hecho de estar sentado frente a una máquina de escribir no era considerado trabajo y que “el único trabajo verdadero era el trabajo de la tierra”. Sin embargo, según la definición de *tekit* de Good Eshelman, citada arriba, la acción de Beaucage no fue reconocida como trabajo probablemente porque no generaba relación social, esto es, no hacía circular fuerza en el circuito social maseual, independientemente si era o no una labor agrícola.

chikaualis es un concepto complejo, traducido por los nahuas por “fuerza”, pero los contextos en que el término aparece permiten afirmar que abarca de forma conjunta las nociones de fuerza vital, poder, vigor, vitalidad, ánimo, resiliencia, fortaleza, salud, aguante, “dureza”, resistencia, firmeza, energía, asertividad, “voluntad” (en el sentido filosófico del término, esto es, la capacidad de llevar a cabo acciones intencionadas pese a las adversidades), etc.

Los componentes vitales de la persona son expresiones de su fuerza, de modo que cuando los nahuas hablan del *yolot*, *ekauil*, *tonal*, “sombra”, espíritu, alma, etc., siempre destacan, por encima de las diferencias cualitativas entre esos términos, la presencia o ausencia de *chikaualis*, lo que queda marcado en los testimonios locales: “Con la sombra tienes fuerza, con la sombra tienes valor, sin la sombra no tienes nada de valor” (Miguel Cruz, en Aramoni Burguete, 1990:41); “hay que tener un *ekauil* fuerte si quieres trabajar de curandero”; “*toyolot* es nuestro corazón. [...]. Es la fuerza de nuestro cuerpo” (C.F.F. y L.F.F, en Duquesnoy, 2001:338 y 448, respectivamente); mientras que otros dos curanderos sanmigueleños afirmaron: “el que es débil de espíritu se vence rápido”, “el *tonal* es la fuerza que traes”. Por otro lado, existe una relación entre fuerza y formas de “calor” (Chamoux, 2011:174), de modo que a mayor fuerza mayor “calor” y mayor potencia vital.¹⁵ Lo anterior se hace notar, entre otros ejemplos, en el hecho de que cuando la persona se enferma de “susto” (*nemoujtil*) pierde su “sombra” y su sangre se “enfría”, por lo que la cantidad de *chikaualis* disminuye y el enfermo se siente débil, apático, cansado, sin ánimo, etc. Finalmente, según lo que se ha visto hasta ahora, existe una relación entre trabajo, fuerza, calor y componentes vitales. En efecto, en otro inciso veremos que al menos un aspecto de la entidad psicofísica no es innato, sino que depende del trabajo ritual para ser generado.

Al trabajar, se gasta energía y se libera fuerza, la cual queda “impregnada” en la acción o en el objeto entregado a los demás. Por ejemplo, cuando la cocinera prepara los alimentos, los cuales en sí mismos ya contienen *chikaualis* porque son el producto del trabajo de los campesinos y de los seres de Abajo, agrega a ellos su propia fuerza al

¹⁵ La fuerza y el calor personales varían a lo largo de la existencia tanto por motivos biológicos como sociales que serán explicados después.

transformarlos en comida (Velázquez Galindo, 2011: 230). Las personas que ingieren el alimento absorben la fuerza vital de quien los produjo y de quien los cocinó. Según esta lógica, cada objeto contiene la fuerza “cristalizada” de quien trabajó para comprarlo o producirlo y aunque sean dos vestidos, dos machetes o dos elotes iguales en apariencia, en realidad ninguna cosa es igual a otra debido a que cada una contiene la fuerza del trabajo de las diferentes personas que se involucraron en el proceso de producción o compra del bien en cuestión (Good Eshelman, 2011: 186). Por lo tanto, los objetos son “extensiones” de las personas y, a diferencia de la sociedad mercantilista en que los productos están abstraídos de sus cualidades y trabajo a favor del valor monetario que iguala a todos los objetos y servicios en un denominador común, para los nahuas las acciones y los bienes conservan el carácter cualitativo dependiente de la fuerza vital despendida para realizarlos o producirlos.

Otra particularidad del concepto de *tekit*, tal vez la más importante, es que no es una actividad individual, en el sentido de que nadie puede trabajar para sí mismo (Good Eshelman, 2005a: 92). De esta forma, el trabajo siempre implica una relación social y la fuerza vital liberada es compartida o intercambiada con los demás. Para entender las modalidades básicas del flujo de *chikaualis* en la sociedad maseual tenemos que primero presentar las dos principales unidades de organización social: el grupo doméstico y el de producción. En términos generales, el núcleo doméstico está conformado por la pareja fundadora del grupo (el padre y la madre), sus hijos e hijas solteros, además de los hijos varones casados con sus respectivas esposas e hijos.¹⁶ Lo que realmente une la familia extensa, más allá de los lazos de parentesco sanguíneo o ritual, es el trabajo, de modo que se dice que sus miembros “están juntos como uno” (*san cecnic*), esto es, trabajan juntos, cumplen juntos sus obligaciones de servicio al pueblo, comparten los recursos y asumen como grupo las obligaciones de intercambio recíproco con otros (Good Eshelman, 2005a: 92). La misma lógica ha sido observada en la Sierra Norte de Puebla por Taggart (2003b: 162), quien definió al núcleo doméstico como el conjunto de personas que habitan una casa o un conjunto de casas vecinas ubicadas en un solo solar y que se encuentran en relación de

¹⁶ En la Sierra Norte de Puebla la familia extensa es conformada predominantemente según el sistema patrilocal. Taggart (2011: 125) encontró que el 80% de los nahuas del poblado de Huitzilan practican la patrilocalidad, esto es, los cónyuges comienzan la vida en pareja viviendo y trabajando con la familia del marido. El 20% restante adopta la matrilocalidad.

ce cosa tequitih (“los que trabajan para la misma cosa”). En San Miguel Tzinacapan se usa la expresión *sepan tatekipanolis* (“juntos nos mantenemos”) para referirse a las personas que viven, comen y trabajan “juntas”, esto es, como una unidad, por lo que conforman un “nosotros”.

Si los miembros de la familia extensa sobreviven de la agricultura, los hombres trabajan juntos en el campo y las mujeres se encargan de la elaboración del alimento, las tareas domésticas y el cuidado de los infantes. Si uno o más integrantes del grupo trabajan a sueldo en otras actividades de subsistencia, los salarios y gastos no son contabilizados de forma individual, sino que todos aportan al fondo común de la casa para que se cubran las necesidades colectivas y las personales. De esta forma, los beneficios del trabajo se comparten entre todos de acuerdo con un sistema colaborativo, ya que cada participante aporta fuerza al circuito según sus posibilidades –y no de forma equitativa– y la recibe en la medida de sus necesidades, mientras que todos trabajan para un propósito común: el bienestar colectivo. Por lo tanto, para los nahuas, “familia” se define como aquellos que comparten entre sí los beneficios del trabajo, de modo que el flujo de *chikaualis* entre sus miembros los une y los vuelven una sola persona social.

La segunda unidad de la organización social nahua es el grupo de producción, el cual se conforma para realizar el trabajo agrícola o otras tareas que requieren cooperación en cuadrilla. La dinámica que predomina, en este caso, sigue las reglas del sistema de prestaciones laborales recíprocas y no monetarias llamado “mano-vuelta”, basado en el parentesco ritual que se establecen entre los núcleos domésticos (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 126; Reynoso y Taller, 2006: 146, II). Este tipo de relación puede ser contraída de la siguiente manera: el que necesita ayuda para sembrar su parcela invita a otro varón para que sea su “padrino de semilla”. Para ello, le ofrece de forma protocolar una botella de aguardiente para formalizar el pedido, mientras que el que acepta la solicitud se compromete a conseguir ayudantes para cumplir la tarea (Velázquez Galindo, 2014: 46). Así, los dos varones, cabezas de sus respectivos núcleos domésticos y grupos de trabajo, se vuelven compadres y, acompañados de sus colaboradores (hijos, nietos, ahijados, etc.), se prestan ayuda mutua en las tareas que requiere la milpa.

Además de los trabajos del ciclo agrícola, el padrinazgo fue extendido a un gran número de acontecimientos, de modo que hoy se convocan padrinos para todos los tipos de actividades que demandan ayuda, como por ejemplo la inauguración de una casa, la graduación de los hijos, la confirmación, la primera comunión, los préstamos de dinero y todos los tipos de favores. En efecto, el compadrazgo es más que un sistema de parentesco ritual puesto que es lo que permite a muchos hogares garantizar su existencia económica (Lok, 1991: 84). De esta forma, cada núcleo doméstico está ligado a muchos otros hogares a través de la circulación de servicios y bienes, por lo que la sociedad se conforma como una red de intercambio. Si por un lado la fuerza (*chikaualis*) se comparte entre los miembros de la familia extensa, por otro lado, entre los parientes rituales los frutos del trabajo se intercambian de forma recíproca, de modo que cada una de las partes debe cumplir su tarea en el acuerdo establecido y ambas dan y reciben en la misma proporción.¹⁷

Finalmente, nos damos cuenta de que el trabajo (*tekit*) une a las personas a través de las relaciones sociales que forja, mientras que los vínculos sólo se mantienen en la medida que la circulación de fuerza (*chikaualis*) sigue vigente. En el caso del grupo doméstico, cuando uno de los varones con su esposa e hijos decide separarse del grupo y formar su propio núcleo, se dice que “se apartaron” (*moj xelokej*), de modo que se interrumpe el flujo de trabajo con su antiguo núcleo, esto es, la fuerza o los beneficios del trabajo dejan de ser compartidos. Por otro lado, el individuo sólo es reconocido como miembro de la comunidad porque da y recibe trabajo, a tal punto que el que deja de participar en los circuitos de intercambio pierde la condición de persona social (Good Eshelman, 2011: 200). Así, si el sujeto deja su pueblo para ir a vivir en otro lugar debe continuar aportando trabajo, de lo contrario deja de ser reconocido como miembro de la colectividad. Por ello, muchos maseuales que migraron a Puebla u otras ciudades con sus familias en búsqueda de mejores oportunidades económicas regresaron temporalmente a sus pueblos para ser mayordomos

¹⁷ Good Eshelman (2005a: 94-95) no hace una diferenciación tan marcada como la que he querido enfatizar entre compartir la fuerza, por un lado, e intercambiarla, por el otro. La autora tiende a convergir esas dos acciones, las cuales, a mi parecer deben ser pensadas separadamente puesto que indican dos lógicas sociales distintas de la circulación de *chikaualis*. Con el “nosotros” se comparte, mientras que con los “otros” se intercambia. Obviamente que el “nosotros”, según el caso, puede ser tanto el grupo doméstico o todo el pueblo, mientras que los “otros” pueden ser otra familia o otra comunidad. Independientemente de los límites del “nosotros” y de los “otros”, variables según la circunstancia, la diferenciación entre compartir e intercambiar de forma recíproca sigue válida.

de alguna fiesta patronal con tal de reforzar el vínculo social, de otro modo perderían sus derechos comunitarios por no cumplir con sus deberes.

Desde esta perspectiva, el sujeto es un “nodo” que participa en una red de intercambios y, por lo tanto, la persona se define fundamentalmente por sus relaciones y no por un aspecto esencial. El que no participa en la red de intercambio de trabajo y fuerza carece de la materia-prima que conforma el cuerpo social y, consecuentemente, no es un ser humano completo. A partir del trabajo, la energía acumulada en el cuerpo, en los objetos, en la tierra, etc., se libera en forma de fuerza (*chikaualis*), la cual es transferida al beneficiario del trabajo y sirve para generar su cuerpo social mientras que él también trabaja para producir a otras personas. Cuando las personas trabajan unas para las otras (reciprocidad) o unas con las otras (colaboración) se construyen mutuamente ya que cada una sólo existe en la medida que entabla relaciones sociales con las demás. Trabajar para alguien o con alguien significa socializar con esta persona y ayudarla a construirse al transmitirle fuerza vital. Transmitir *chikaualis* equivale a fortalecer, nutrir, empoderar, crear, sustentar, mantener, dar salud, etc., a la persona favorecida por el trabajo, lo que tiene un impacto significativo en su bienestar.

Por consiguiente, las acciones que transfieren *chikaualis* producen “socialidad constructiva”, pensada como la sustancia producida al socializar los frutos del propio trabajo con los demás.¹⁸ De esta forma, las relaciones sociales se convierten en la “argamasa” que compone a los seres humanos. Lo anterior se vuelve a confirmar en otros ejemplos que serán analizados a lo largo de este capítulo, como por ejemplo el hecho de que el cuerpo humano posee un aspecto vital (“anímico”) que no es innato, sino que debe ser construido por otros en la infancia a través del trabajo ritual, el cual transmite *chikaualis* y así afecta positivamente la salud del infante, además de que conforma su carácter y moldea su destino. Por lo tanto, para los nahuas las relaciones sociales están

¹⁸ Cuando estudiemos las enfermedades, en el próximo capítulo, veremos que también existe una socialidad contraria, degenerativa, que enferma y mata, pero, para los propósitos de este capítulo, es suficiente entender cómo las personas se generan y se fortalecen unas a las otras a través de la socialidad constructiva basada fundamentalmente en la colaboración y la reciprocidad.

sustancializadas y construyen el cuerpo social de la persona, el cual no es pensado solamente en términos “simbólicos” puesto que contiene materialidad.¹⁹

Ahora que hemos explorado la significación del trabajo según los nahuas, estamos en condiciones de entender la importancia de la acción llevada a cabo por la pareja primordial en el comienzo de los tiempos. *Sentiopil* y Eva trabajaron para que sus descendientes pudieran tener fuerza, lo que significa decir que generaron la socialidad o sustancia inicial imprescindible para la conformación del aspecto relacional o del cuerpo social de la humanidad. Al trabajar, los ancestros de los seres humanos forjaron la norma social, la cual regula las formas de circulación de los bienes y servicios entre las personas. Recordemos que los gentiles de la Primera Edad no trabajaban, además de que no convivían según reglas de interacción social entre los seres. El trabajo, inaugurado por la pareja de protohumanos, funda la norma social en la medida que los intercambios entre las personas deben ser reglamentados para producir *chikaualis*, de otro modo, las relaciones no normatizadas pueden fácilmente darse bajo la lógica de la depredación, como era el caso de los seres de la Edad Anterior, quienes se mataban y se “comían” entre sí y de esta forma no intercambiaban fuerza vital y no contribuían a generarse unos a otros, sino a destruirse. Por lo tanto, las relaciones entre los gentiles no producían fuerza vital o “socialidad constructiva”, sino una fuerza contraria a la vital, la “socialidad degenerativa”, la cual será estudiada cuando nos adentremos en las enfermedades tratadas por los curanderos en el próximo capítulo.

Finalmente, lo que forjó la humanidad en términos relacionales fue una forma particular de socializar en base a los modelos de organización social fundamentados principalmente en la colaboración y en la reciprocidad, los cuales transmiten fuerza, mientras que el trabajo fue el instrumento de socialización que construyó a la humanidad y

¹⁹ Si bien Good Eshelman (2011: 181-182) dijo que la persona, según los nahuas, no es simplemente creada por la biología y la genética, sino que es socialmente construida, además de que los seres humanos se generan entre sí por el movimiento incesante de trabajo y fuerza que mantienen, por otro lado, la autora no afirmó que las relaciones sociales están “sustancializadas” al punto de construir realmente los cuerpos de los sujetos. Esta idea, defendida por mí, quedará aún más clara al estudiar en los próximos apartados la conformación de la persona a partir del bautizo y otras acciones rituales que permiten integrar en el recién nacido el componente vital que depende de la socialidad para ser fijado en el cuerpo, el cual estaría incompleto sin ese aspecto relacional del ser humano.

la distinguió tanto de los animales silvestres,²⁰ así como de los gentiles de la Antigüedad, quienes no conocían el trabajo, la moral o la organización social. Finalmente, según los nahuas, la humanidad posee un aspecto esencial, el hecho de poseer un ancestro común (*Sentiopil*), y un aspecto relacional, el cual depende de la participación en la red de intercambio de trabajo y fuerza.

En los próximos apartados estudiaremos la conformación de la persona, de modo que nos daremos cuenta de que, así como el proceso de transición a la humanidad ha sido gradual y no se finaliza hasta la adopción de ciertas pautas de conducta que reglamentan la circulación del trabajo, la conformación del ser humano también pasa por etapas. El recién nacido llega al mundo con su aspecto esencial (la corporeidad antropomórfica), pero hasta que no esté integrado a la red de intercambio de trabajo y fuerza y no haya construido su cuerpo social con la sustancia vital donada por sus padrinos, no puede ser considerado un ser humano de hecho.

4. La conformación y disgregación del ser humano

Para entender cómo se conforma y se disgrega el ser humano debemos hacer un recorrido por el ciclo vital de la persona y el destino *post mortem*. Empezaremos por el nacimiento biofísico, el cual abarca los aspectos esenciales o innatos del recién nacido y después adentraremos en la segunda fase, el nacimiento social, el cual empieza con el bautizo, cuando los padrinos inician la construcción del aspecto relacional del cuerpo del ahijado sin el cual él no podría integrarse a la sociedad nahua y tampoco ser reconocido como miembro de la colectividad humana. Este proceso tiene una duración de siete años, durante los cuales el niño es el receptáculo de la fuerza transmitida por el trabajo de los demás y sólo a partir

²⁰ Varios relatos dejan al descubierto la idea de que los animales no trabajan. En uno de ellos, el hombre flojo dice al gavilán: “Por qué me miras? tú no sufres, tú comes sin trabajar” (en Reynoso y Taller, 2006: 275, II). Si bien los seres humanos entablan relaciones sociales con el Dueño de los Animales para conseguir presas de caza, no se relacionan directamente con los animales. En este caso el que trabaja, esto es, participa de la red de intercambio de trabajo y fuerza, es el Dueño de los animales, el personaje antropomórfico responsable de liberar las presas de caza a la superficie de la tierra, y no los animales propiamente dichos. Por lo tanto, los animales no “trabajan”, ya que no entablan relaciones sociales; en este sentido, los animales no están socializados.

de entonces empieza poco a poco a participar como dador de fuerza en la red de intercambio.

Una vez formado el ser humano, esto es, integrado en el flujo de trabajo tanto como receptor como productor de fuerza, la condición humana adquirida no está totalmente garantizada, sino que depende de la participación continua en la red de intercambio, lo que implica seguir ciertas pautas de conducta que afectan la cantidad de fuerza que el sujeto dispone a lo largo de su vida. Así, también veremos cuáles son las actividades que influyen en el aumento o la disminución de *chikaualis* de las personas, factores que afectan directamente la salud. Por último, estudiaremos el destino *post mortem* del sujeto, el cual implica una disgregación de los aspectos que lo constituyeron, mismos que toman destinos diferentes que dependen tanto de su origen como de la conducta de la persona durante la vida. Por lo tanto, si nacer implica empezar a construir el aspecto relacional humano, morir significa deshacerse de él gradualmente con la ayuda de rituales que serán estudiados en este capítulo. Al final nos daremos cuenta de que el cosmos y el ser humano están forjados bajo una estructura similar, además de que la dinámica de interacción entre sus elementos constitutivos también sigue una lógica parecida. Así como el cosmos está bajo constante amenaza de una fuerza entrópica que puede causar el fin del mundo, la persona también alberga una lucha de fuerzas contrarias que pone en riesgo su humanidad. Finalmente, cuerpo y cosmos están atravesados por los mismos principios.

4.1 El nacimiento biofísico

El recién nacido llega al mundo dotado de un corazón (*yolot*), el aspecto vital que hace posible la existencia animada tanto del hombre como de otros seres animados que también poseen “corazón”, como el cerro, los animales, las montañas, la tierra, el maíz, etc. El *yolot*, infundido por Dios en el feto cuando éste aún está en el vientre materno (Signorini y Lupo, 1989: 47), concentra la fuerza vital inicial del bebé, la que permitió que él se desarrollara en el útero y la que aporta “calor” al cuerpo, el cual aumentará junto con la fuerza en la medida que se avanza en la edad. La relación entre calor vital y *chikaualis* se deja ver en varios ejemplos, como en la metáfora vegetal que explica los cambios en la consistencia corporal que acompañan el crecimiento, la criatura cuando nace es “agua”, comparada a un

“chilacayote tierno”, mientras que el anciano es “palo”, resecao y endurecido, y así es “fuerte” (*chikauak*) puesto que acumuló “calor” en su cuerpo (Chamoux, 2011: 169-170). Al nacer, el ser humano es frágil como una plantita recién brotada y por ello se dice que todavía está *selik* (“fresco”, “tierno”, “verde” o “joven”). De acuerdo con el sistema de clasificación de los vegetales, si una planta es seca (*uakik*) y dura (*takuauak*) es considerada “caliente”, pero si es húmeda (*ayoj*) y tierna (*yemanik*) es “fría” (Beaucage y Taller, 2012: 157). Por analogía, el recién nacido es un ser “acuoso”, “frío”, “blando”, producto de la relación sexual y recién llegado del mundo de la muerte, del Abajo, del tiempo-espacio que contiene los gérmenes de toda la vida, incluso de las criaturas que vendrán al mundo (Aramoni Burguete, 1990: 145). Por ello, cuando nace el bebé, los papás se quedan contentos de que los Señores del *Talokan* liberaron al recién nacido para pisar la cara de la Madre-Tierra (Chávez, en Sánchez Días y Almeida Costa, 2005: 117).

La fragilidad del recién nacido se ve reflejada en el hecho de que la criatura posee el calor vital inestable debido a su poca fuerza, motivo por el cual necesita estar en contacto permanente con el calor del cuerpo de la madre, quien la lleva en la espalda durante toda la lactancia, que puede durar un año (Beaucage y Taller, 2012: 231). A veces, el infante no sobrevive los primeros meses de vida por ser “frágil” (*kuetauik*), así como algunos sembradíos no crecen: “hay veces que uno siembra, pero no nace porque su corazón no está fuerte, el maicito no tiene aguja, por eso no nace”, explicó un campesino. Esta debilidad inicial es compensada con el hecho de que el infante recibe una “sombra” que se introduce en su cuerpo en el momento del parto. Este aspecto vital no es el mismo para todas las personas, sino que varía para cada individuo y las posibilidades son descritas según la tipología de las especies animales, de modo que se dice que cada persona está ligada a un animal compañero que nació al mismo tiempo que el sujeto y le aporta tanto fuerza vital (*chikaualis*) así como los rasgos de su temperamento. Un curandero explicó la ligación de la persona y su doble animal de la siguiente manera: “Es como si un hilo los conectara” y así persona y animal “están atados juntos como un alambre” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 459 y 460, respectivamente), de modo que cada “cristiano” comparte un espíritu común con un animal que está guardado en los Catorce Corrales, una región del *Talokan* (Sánchez Días y Almeida Costa, 2005: 147).

Si bien el alter ego animal puede ser referido con el término *tonal* (pl. *tonalmej*), otras veces también es designado con la palabra *ekauil* (pl. *ekauilmej*), tal como se aprecia en el testimonio abajo del curandero de Tzinacapan. Para evitar ambigüedades y ser fiel a la variabilidad de nombres en náhuat usados en alusión a este aspecto vital, lo llamaré sombra-animal.

El tonal es la suerte que traes, es un **destino** [*tekit*], como los animales que vienen con tu signo. **Son siete animales distintos para cada persona**. Esos que tienen **destino** de ratón le dicen ratas, te roban. El conejo es muy amigable, muy paciente, va a ser tratable. La ardilla anda cortando cosas ajenas. El tlacuache también, el **destino** del tlacuache... te roba las gallinas. Pasa y ve que está una gallinita ahí entre un palito, lo pasa a jalar y se lo lleva, sin que te des cuenta. El pajarito es el que comparte amistades, tiene buen tratamiento con la vecindad. Las palomas son la gente que nunca tienen tiempo de estar platicando con la gente, siempre están moviendo, ya comió y ya se fue a buscar a otro lado comida, nunca tienen tiempo. Los que traen *ekauil* de paloma, de conejo, de pajarito, o de algún grillo, o algún gusanito que sea sencillo, **tienen menos fuerza, se vence rápido su tonal**. Porque los que son hechizos [brujos] traen la **sombra** de tigre, zorra, tecolote, gavián, todos esos animales de los que pueden atrapar pollos, pueden comer pollos, pueden cazar tejones. Todos esos ya se vuelven hechizos [brujos], porque **su misma sombra los ayuda para que se vuelvan animal**. P.D.

Tal como se aprecia en el testimonio, los nahuas hacen analogías entre los comportamientos de los dobles-animales y de los sujetos para describir las diferencias psicológicas y de conducta entre las personas determinadas por el temperamento, esto es, tendencias o predisposiciones de base biológica que tanto los infantes como los animales presentan (Rothbart y Bates, 2006: 100).²¹ Teniendo en cuenta que el temperamento influye en las

²¹ Según Rothbart y Bates (2006:100), el individuo tiene un temperamento desde el momento del nacimiento que está determinado por mecanismos fisiológicos innatos, los cuales pueden modificarse bajo influencias de las condiciones ambientales. Así, el temperamento es el resultado de la evolución biológica y es propio de los seres humanos y de los animales, al contrario de la personalidad, exclusiva de los humanos. Si por un lado el temperamento se asocia con el nivel de energía, capacidad de respuesta emocional, estado de ánimo, la introversión o extroversión, etc. (*APA Dictionary of Psychology*, 2015: 1071), la personalidad abarca el contenido del pensamiento, habilidades, hábitos, valores, defensas, moral, creencias y la cognición social (la percepción de sí mismo, de los demás y de la relación de uno mismo hacia los objetos, eventos, etc.), la cual a lo largo del tiempo modula los procesos temperamentales (Rothbart y Bates, 2006: 100).

decisiones y la trayectoria de vida personal, la sombra-animal también es entendida por los nahuas como la “suerte” personal, esto es, el *tekit* o el destino, el “camino” que se toma en la vida. Por otro lado, como el doble animal “trae fuerza”, según se dice, funciona como un “ángel” que protege al individuo de los ataques de las enfermedades, los accidentes, los hechizos, etc. El infante recibe una sombra-animal al nacer y a cada año de vida se van sumando otras hasta que finalmente tenga un total de siete “animales compañeros”, aunque supuestamente uno es el dominante, el que marca los principales rasgos del temperamento.

No existen métodos para determinar con qué sombra-animal nació cada persona, sólo algunos indicadores para inferir si su animal compañero es fuerte o débil. Así, hay quienes afirman, como el curandero en el próximo testimonio, que la fase lunar del día del nacimiento influye en la cantidad de *chikaualis* que el sujeto dispone al comienzo de la vida. Esta cuota de fuerza inicial impacta el desarrollo del infante y, por extensión, su destino. Sin embargo, no es un factor completamente determinante en la trayectoria personal puesto que, aunque se nazca con un doble animal débil, hay otros elementos en la conformación de la persona, estudiados en otro momento de este capítulo, que pueden compensar la carencia inicial de *chikaualis*.

Cuando el niño nace en **luna recia** [llena], en menos de un año ya empieza a caminar, trae **fuerza**. Cuando es **luna tierna** [nueva], tarda para caminar el niño, son **débiles** de nervios, no aguantan de los huesos, están tiernos, hasta dos años ya casi empiezan a dominar, apenas van caminando bien. Los que nacen en luna recia al medio año [caminan], a los ocho meses ya luego se apoyan y se quieren parar solitos. Eso es por el crecimiento de la luna. B.A

La fase lunar, además de influir en la fuerza o debilidad del recién nacido, también afecta a los cultivos. En términos generales, realizar los trabajos del ciclo agrícola en luna llena (*chikauak metsti*) fortalece el maíz, mientras que la luna nueva (*selik metsti*) debilita la planta. Teniendo en cuenta que los nahuas comparan el ciclo vital del ser humano con el proceso de desarrollo vegetal (Chamoux, 2011; Lupo, 2009), podríamos pensar que, así como las fases lunares impactan la fuerza de las plantas, por analogía, también afectan a las criaturas.

Después de conjunción viene la **luna tierna, es malo para sembrar**. Después de la **llena es bueno para sembrar**. Para cortar es mejor la recia [llena]. La “dobla” se tiene que hacer en luna llena y no tierna. Si falta[n] tres o cuatro días para que [se] llene la luna ya puedes empezar, si es grande [la milpa] ya puedes empezar a doblar, para cuando vaya a llenar la luna ya terminaste. Si lo doblas en luna tierna se dan puros gusanos la mazorca, se lo comen, aprovechan de la cosecha. Se dobla la milpa en luna recia y un mes después se cosecha, no se apolilla, sale fuerte. Cuando se va a ocupar la madera para la casa se tumba en luna recia, si no le da polilla. B.A.

Además de la fase lunar, los días de la semana también pueden impactar la cantidad de fuerza, el temperamento y el destino del individuo. Los martes y viernes son los equivalentes temporales de la Primera Edad cosmológica en el Presente, de modo que son considerados días nefastos, cuando hay más probabilidad de que sucedan accidentes o tragedias puesto que los antepasados, habitantes del Piso Inferior, regresan a la superficie de la tierra durante esas temporalidades, cuando la luz solar es más débil. En resonancia con la cualidad del tiempo, los que nacen en esos días (con más razón si es durante la noche, especialmente a la medianoche), a pesar de que tendrán más fuerza que la mayoría de las personas, la probabilidad de que se vuelvan brujos es mucho mayor, de modo que a esos individuos les costará más trabajo apegarse a la norma por su tendencia a la debilidad moral. Asimismo, los que nacen los martes o viernes pueden tener la “vista pesada”, esto es, la capacidad indeseada de provocar el “mal de ojo” en los demás (Signorini y Lupo, 1989: 61), una de las enfermedades curadas por los curanderos estudiada en el próximo capítulo.

G.M.: *¿Y el día que uno nace también cuenta?*

B.A.: El que nace **sábado, domingo y lunes son de buena fe**. El que nace **martes y viernes sale hechizo [brujo]**. El que nace jueves es buena persona, el miércoles [también]. Son dos días malos.

La fuerza de los individuos varía, entre otros factores, según la jerarquía de las especies animales que encarnan sus sombras-animales, si bien la escala de fuerza ni siempre es obvia. Los felinos evidentemente tienen mucha fuerza; por otro lado, la golondrina también es considerada fuerte debido a la alta dificultad de agarrarla (Lupo, 2009: 529). Por lo tanto,

la fuerza de la sombra-animal no depende solamente del tamaño y de la potencia física del “animal” al cual la persona está ligada, sino que también deriva de la astucia, la inteligencia, la rapidez, la agilidad, etc. En la opinión de un curandero de Tzinacapan:

Los curanderos tienen los animales más fuertes o más astutos. Tenemos que ser rápidos: pzzz, podemos ser una araña, un escorpión o una serpiente. Poderosos, podemos ser un toro o un águila. Inteligente, seremos una ardilla, un ratón u otra cosa, estos animales no son muy fuertes, pero se escabullen rápidamente y en todas partes. Su vida es corta, ¡es una pena! (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 459-460; traducción propia).²²

Asimismo, ha de considerarse que el sujeto no recibe solamente fuerza de su “animal compañero”, sino los rasgos de su temperamento y algunos de ellos pueden no ser muy deseables. En palabras de un curandero: “Cada animal proporciona un poco de su carácter y sus méritos, pero también un poco de sus defectos [a su contraparte humana]” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 459). Si por un lado se admira a los grandes depredadores por su poder y fortaleza, por otro lado, la alta agresividad que encarnan es moralmente rechazada. Tener como “sombra” a un animal que está en la cumbre de la cadena trófica, un *tekuani* como el tigre o jaguar, por ejemplo, es deseable sólo en la medida que aporta una buena dosis de fuerza vital a la persona, aunque posee la gran desventaja de aumentar las chances de que el sujeto manifieste conductas extremadamente antisociales, lo que comprometería su relación con los demás. Por lo tanto, el exceso de fuerza proveniente de la sombra-animal no es favorable si el individuo no sabe controlarla.²³ Por otro lado, a nadie le gustaría tener como doble a un animal que es frecuentemente cazado o creado en la casa para ser comido, puesto que lo que suceda al animal compañero afectará la salud de su contraparte humana. En la opinión del citado curandero:

²² Todas las clases de animales pueden ser “sombras” de los seres humanos por lo que estoy en desacuerdo con Beaucage y Taller (2012: 196 y 201), quienes afirmaron que los ratones no pueden ser los dobles animales de los humanos y tampoco los peces y los animales acuáticos.

²³ Los relatos sobre Juan Oso, un muchacho que tenía más fuerza que sus compañeros, pero causaba problemas para sí y para los demás al no poder controlarla, llaman la atención justamente para el hecho de que los que poseen mucha fuerza “bruta” o “animal”, como el Hijo del Oso, presentan dificultad de integración social. Véase algunos ejemplos de la narrativa en Reynoso y Taller (2006: 229-237, I). El control de la sombra-animal es ejercido por la sombra-social, estudiada en el próximo apartado.

Pero será mejor que seas un animal de montaña. Mejor que ser un cerdo, ¿verdad? ¡Te criamos y es para matarte! Tu vida es muy corta, ¿no? ¡Y es peor para una gallina! (risas) Es mejor no ser un animal que matan para comer como la ardilla de montaña o el tejón. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 459; traducción propia).

Si bien la sombra-animal parece tener gran influencia en la conformación de la personalidad del sujeto, por otro lado, se da por sentado que es un aspecto oculto de la psique. Lo anterior se deja ver en el hecho de que casi nadie sabe cuál es su “animal” compañero y prácticamente no hay interés por descubrirlo. Los padres no se preocupan por registrar qué día de la semana o en qué fase lunar nació su hijo para más tarde corroborar las previsiones de fuerza o debilidad. Las personas no usan los indicadores calendáricos para justificar su alta o baja vitalidad o para identificar sus rasgos de temperamento. Asimismo, nadie puede determinar con toda confianza qué especie animal encarna la propia “sombra” o la de los demás, de modo que todas las aseveraciones al respecto caen en el dominio de la incerteza. Incluso los curanderos, los únicos que afirman conocer su doble-animal, hablan del tema en términos de suposición: “yo *creo* que tengo mi *tonal* de un chupamirto, ¿lo conoces? Es un pajarito, así chiquito. Porque a veces yo estoy parado así allá afuera y viene a parar en mi cabeza y no se va”, expresó el terapeuta P.D. de Tzinacapan.

Cuando la persona se enferma, se dice que su sombra-animal fue herida, pero ni el mismo curandero es capaz de adivinar a cuál de los siete “animales” le pasó el infortunio: “No se sabe qué tipo de *tonal* fue el que salió lastimado. Nadie puede investigar, nadie puede decir: ‘mi *tonal* es esto’” (testimonio nahua en Signorini y Lupo, 1989: 68). Por lo tanto, existe un impedimento epistémico para conocer la sombra-animal, la cual está vetada al acceso de los demás y del propio sujeto. Sin embargo, este aspecto oculto de la psique puede aparecer “disfrazado” en el sueño, pero es improbable que el ciudadano común sea capaz o quiera leer las pistas oníricas para intentar conocerlo, pese a las “fórmulas” usadas por los terapeutas nahuas para descubrir sus propios dobles animales: “Podemos llegar a conocerlos en sueños. Si sueñas que estás nadando o volando, por ejemplo, entonces tiene un pez o un pájaro con usted” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 459). En definitiva, es evidente que no es una preocupación nahua saber a qué especie animal corresponde la propia

“sombra” o las “sombras” de los demás y se asume que ésta es una faceta secreta del sujeto. Por lo tanto, la sombra-animal es una dimensión inconsciente de la psique, la cual sólo puede ser vislumbrada de forma indirecta (en sueños, intuiciones, adivinaciones, etc.).

La sombra-animal de las personas se perfila a lo largo de la vida según sus conductas y por ello es intuida *a posteriori*, cuando el sujeto ya manifestó un patrón de comportamiento, si bien el componente de la duda con relación a la verdadera identidad del doble animal no desaparece. Hemos visto que la moral nahua aprecia los modelos de socialidad basados en la reciprocidad, la colaboración y otras formas de cooperación que fortalecen la cohesión social. Por otro lado, condena la depredación, el robo, la explotación y otras relaciones abusivas que debilitan la sociedad. Pese a lo anterior, algunas personas no se apegan a las reglas de interacción entre los seres humanos y se aprovechan de la debilidad ajena para quedarse con los frutos del trabajo de los demás, por lo que son comparadas con los animales depredadores, como el coyote, el tigre, el zorro, el gavián, etc., los cuales matan o roban otros animales para comer. Los individuos cuyas conductas se asemejan al comportamiento de esos animales son mal vistos socialmente.²⁴ La razón de ser de la conducta inmoral se explica apelando a la sombra-animal, la cual alberga todos los rasgos de la personalidad que escapan a la norma social.

A veces nos atrevemos a hacer muchas cosas: robar, matar... ¿Por qué? Porque nuestro *tonal* es así, es animal. Que hay animales que son brutos, nos obligan a hacer cosas malas. Pero [son] los animales que andan por ahí los que nos obligan (testimonio nahua en Signorini y Lupo, 1989: 58).²⁵

²⁴ El apelativo usado por los maseuales para referirse a los “mestizos” es *koyomej* o “coyotes” debido al comportamiento que los primeros observaron en los segundos. Los “mestizos”, esto es, la población no indígena que se instaló en la Sierra Norte de Puebla, son vistos por los nahuas como acaparadores, debido a que compraban a un bajísimo valor el café producido por los campesinos y luego revendían el grano a un precio mucho más alto y así lucraban con el trabajo de los menos favorecidos. Así como los coyotes roban gallinas, esto es, se alimentan de aquello que no ayudaron a producir, los “mestizos” se enriquecen a partir del fruto del trabajo ajeno. Esta dinámica interétnica asimétrica ha cambiado un poco en los últimos años debido a que los maseuales cuentan con una cooperativa agrícola (la *Tosepan Titataniske*) que exporta el café campesino al mercado internacional. Sin embargo, los mestizos aún son referidos con el apelativo *koyomej*.

²⁵ Unas páginas atrás el curandero P.D. dijo que los brujos (hechizos) tienen sombras de tigre, zorra, tecolote y gavián, las cuales “los ayuda para que se vuelvan animales”, esto es, huyan a la norma social. Por lo tanto, de forma similar al testimonio arriba, P.D. también alude a la sombra-animal para explicar el comportamiento inmoral de algunas personas.

Si bien los maseuales a veces afirman que la sombra-animal “obliga” al sujeto a cometer acciones criminales, en realidad lo que se dice de manera metafórica es que cuando el aspecto animal de la psique humana asume el control de la consciencia, el individuo es guiado por sus pasiones e impulsos y actúa de una manera totalmente condenable por la moral nahua. Por ello, la sombra-animal no puede salir a la luz sin sufrir censura social y está obligada a ser reprimida y relegada a la dimensión inconsciente de la psique, donde permanece sometida por su contraparte lumínica y “caliente”, la sombra-social, estudiada en el próximo apartado. Aún así, la sombra-animal es activa en la noche, en los sueños, en los espacios secretos, en las prácticas clandestinas, en los actos impulsivos o impensados y en las confrontaciones incómodas con los demás, cuando toda “socialidad constructiva” es olvidada para dar lugar a las pulsiones más profundas y amorales que “transforman” al hombre en “animal” y le “fuerzan” a cometer acciones al margen de las “leyes de Dios”, esto es, de la norma social maseual.

Por consiguiente, la sombra-animal es similar, en cierto sentido, al concepto de sombra de la psicología analítica, esto es, el aspecto inconsciente de la personalidad caracterizado por cualidades que el yo consciente no reconoce como propias porque fueron reprimidas para adaptarse a la vida social, pero que son proyectadas hacia “afuera” en la medida que son reconocidas en los demás (Zweig y Abrams, 1990; Alonso G., 2004: 62). En el caso nahua esas cualidades podrían ser la envidia, el egoísmo, la mezquindad, la agresividad, etc., las cuales son condenadas socialmente y nadie admitirá poseerlas, pero saben señalar quiénes la poseen. De esta forma, el “doble animal” encarna el lado “oscuro” de la naturaleza personal que debe mantenerse en la “sombra”, encubierto, oculto de la vista de los demás, ya que su naturaleza es “salvaje”, indomable y peligrosa. Revelar esta faceta de la identidad a los demás es ponerse en riesgo, no sólo por las críticas y censuras que la persona podría recibir, sino por el peligro de volverse el blanco de ataques de brujos contratados por sus enemigos, quienes conocerán la fuerza y la debilidad del sujeto cuya sombra-animal fue revelada. De ahí que se refuerza la necesidad de mantener ese aspecto vital velado. Según un curandero de Tzinacapan: “El *tetonal* es tuyo, mejor nadie lo conozca” (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 443).

Si bien la sombra-animal contiene los aspectos amorales, antisociales y hasta execrables de la personalidad, por otro lado, se reconoce que también posee cualidades deseadas, determinadas según la especie animal, además de que es una de las fuentes de fuerza vital para el sujeto, quien no puede prescindir de su “faceta animalesca” sin el riesgo de comprometer la propia salud y la vitalidad. Por ello, los dobles-animales de los hombres normalmente están protegidos en el *Talokan*, donde son vigilados por el Dueño de los Animales.²⁶ Si son cazados o heridos, la contraparte humana correspondiente sufrirá una disminución de *chikaualis*, la cual, si no es restablecida por el curandero puede provocar la muerte.

G.M.: ¿Dónde están esos animales [tonalmej]? ¿En el monte?

P.D.: Sí, en el monte o en el hoyo, o como sea. Por ejemplo, si es armadillo anda metido en el hoyo y cuando ese armadillo lo lleguen a agarrar, ya **se lo van a comer**, ya te sientes como que ya rebajaste un poco [la fuerza], aunque vayas al médico, te dan vitaminas, pero como que no te quedan esas medicinas, porque **ya te comieron una parte**.

La morada de la sombra-animal en el *Talokan* demuestra que este componente psicofísico ocupa simultáneamente dos lugares, el cuerpo del sujeto y la Esfera de Abajo, la cual encierra una gran cantidad de energía vital indispensable a la manutención de la vida, pero a la vez confina una enorme peligrosidad debido a que, si las potencias de vida y muerte que ahí habitan fueran liberadas sin control a la superficie de la tierra, provocarían el apocalipsis. De esta forma, así como el Diablo, llamado el Animal y descrito como un personaje rebelde y caótico que se opone a la ley del Sol/Dios (la fuerza ordenadora), debe mantenerse encerrado en los confines del cosmos, la sombra-animal de cada sujeto debe permanecer en el “inframundo psíquico”, subyugado por la personalidad consciente para que la persona pueda vivir en sociedad. En efecto, la normatividad nahua prescribe que aquellos que no logran controlar los impulsos, pasiones e impetuosidades antisociales de

²⁶ Los animales compañeros de las personas están guardados en el *Talokan*, de modo que normalmente no están disponibles para ser cazados. Un testimonio registrado por Signorini y Lupo (1989: 68) confirma lo anterior: “Algún animalito que es *iecahuil* de Dios, ése poco sale, está guardado... El Dios lo manda, no lo deja que ande para matar [que lo maten], ése está guardado... en el monte o en la cueva... hasta allá, pa’ ahí lejos, donde no anda gente”.

sus sombras-animales serán desterrados al monte, donde vivirán como animales, según lo estudiado en el capítulo anterior. Por lo tanto, el doble-animal está obligado a esconderse de la “luz”, aunque no puede ser eliminado por el riesgo de que el sujeto se quede sin fuerza vital, defensa o protección ante los demás “animales”, esto es, las sombras-animales de las demás personas.

Para sintetizar, así como *Sentiopil*, el protohumano que fue creado por Dios a partir del lodo y el principio vital que el Creador le aportó, el neonato llega al mundo con el aspecto esencial humano, el cuerpo antropomórfico compuesto de elementos “pesados” prestados de la Tierra que conforman su “carne y sangre”, además de un corazón (*yolot*) infundido por Dios que le aporta fuerza vital. Luego, en el parto, el bebé establece una ligación con el Espacio Inferior del cosmos a través de su sombra-animal, la cual reside en cierto sentido tanto en el Abajo como en todo el cuerpo, ya que se encuentra en la sangre (Aramoni Burguete, 1990: 116). De esta forma, el recién nacido recibe una carga extra de vitalidad que le permite empezar la vida, pero que no le distingue relacionamente de los animales puesto que la sombra-animal recién ligada al organismo está saturada de impulsos vitales básicos que sitúa los propios deseos en primer lugar, según lo que sucede con toda forma de vida que busca sobrevivir. Este aspecto “animal” de la persona equivale al temperamento, asociado a la dimensión biológica e instintiva que en esta primera fase de la vida asume el control de la consciencia y funge como el sustrato a partir del cual se construirá la personalidad, por lo que influye en el destino personal.

Así como los seres de la Primera Edad cosmológica no conocían la luz, además de que se alimentaban de “carne y sangre” de sus conterráneos, el feto pasó nueve meses en la oscuridad del vientre materno alimentándose de la sangre materna, según la creencia nahua de que la sangre menstrual es desviada al embrión y de que la criatura, al mamar, también se alimenta “indirectamente” de ese líquido vital de su madre, el cual concentra la fuerza del cuerpo.²⁷ Por otro lado, los seres primigenios que vivían en la penumbra acuosa de la

²⁷ Ya fue citado el testimonio en el cual se aprecia la concepción de que la sangre materna es la fuente de alimento para el feto en el útero y después para el recién nacido a través de la leche: “Se empieza a formar el niño, pero de la misma fuerza de la mamá: empieza a agarrar la sangre [de la mamá] el niño, de ahí está chupando hasta que llegue a nacer. Ya una vez que nace, a fuerza tiene que chupar su sangre de la mamá, la leche que está mamando, el pecho” (M.C., en Lupo, 1995a: 246).

Antigüedad tenían sus cuerpos “blandos” y en permanente transformación hasta que se encontraron con la luz solar y se “solidificaron”. El neonato, a su vez, también es “acuoso” y “frío”, puesto que recién llegó del Abajo, de modo que poco a poco absorberá el “calor” del Sol, la principal fuente de *chikaualis* del universo (Taggart, 2015: 179), y también se “secará” o se “endurecerá” (fortalecerá). Así como el comportamiento de los gentiles de la Edad Anterior era guiado por sus impulsos y deseos, los bebés recién paridos, dotados básicamente de sus sombras-animales, son guiados por una fuerza animal todavía “bruta”, marcada por pulsiones primarias como el hambre, la sed, el sueño, el frío, las emociones básicas asociadas al temperamento, etc., por lo que poco a poco tendrán que ser integrados al orden social.

Por lo tanto, el neonato se parece a los seres del Pasado, motivo por el cual llega al mundo sin ser plenamente humano, sólo con el aspecto esencial de la humanidad, la corporeidad antropomorfa, la cual le aporta el potencial para tornarse humano, aunque todavía carece del aspecto relacional, la socialidad, pensada como una sustancia que conformará su “cuerpo social” a lo largo de los próximos siete años, periodo en que participa de una serie de rituales de integración a la sociedad. Así, el niño debe ser incorporado gradualmente a la moral social para formarse como ser humano de hecho, así como los prehumanos de la Primera Edad tuvieron que aprender a controlar sus deseos individuales para dar paso a las reglas de convivencia de la vida social. Conscientes de ello, los padres se preocupan por educar a sus hijos para que se distingan de los animales, de modo que los infantes sólo se vuelven humanizados en la medida en que aprenden a controlar sus impulsos (Taggart, 2003b: 16 y 21), esto es, su sombra-animal. Finalmente, no basta nacer humano, es necesario aprender a socializar como ser humano. El primer paso en el proceso de “humanización” o integración al orden social es el bautizo, el “nacimiento social”, el cual “fija” en el cuerpo el otro polo del componente anímico, la sombra-social, la cual debe prevalecer sobre su contraparte animal, así como el Arriba controla el Abajo y hace posible la vida de los nahuas sobre la tierra.

4.2 El nacimiento social

Después del nacimiento, los padres se preparan para bautizar al recién nacido. Una pareja, obligatoriamente externa al núcleo doméstico, es invitada para ser los padrinos de bautizo. Si aceptan el compromiso, asumirán ciertas responsabilidades rituales para con el ahijado durante sus primeros siete años de vida. Idealmente el bautizo debería acontecer dos semanas después del parto, cuando la madre volvía a su estado habitual luego de haber pasado por una serie de restricciones propias del periodo postnatal (Lok, 1991: 86). En la actualidad, el periodo entre el nacimiento y el bautizo varía de acuerdo con cada familia y sus posibilidades económicas.

Los padrinos compran una ropa para el ahijado, lo visten y lo llevan a la iglesia para ser bautizado. Durante la ceremonia se acostumbraba que la madrina o el padrino, según el sexo del bebé, nombrara al ahijado(a) con el mismo nombre de pila que él o ella había recibido de su madrina o padrino en su propio bautizo (Beaucage y Taller, 2012: 279; Millán, 2008b: 21). Si bien esta práctica de transmisión de nombres propios ya no se realiza, padrino y ahijado todavía se refieren mutuamente con el apelativo *notokay*, el cual se traduce por “padrino” o “ahijado”, según quien lo diga, pero literalmente quiere decir “mi nombre” (*no*: posesivo de la primera persona del singular; *tokait*: “nombre”).²⁸ Al donar su nombre al ahijado, el padrino no solamente dota al recién nacido de una identidad, sino que le transmite los rasgos de su propio carácter, le incrementa la fuerza vital (*chikaualis*) y así influye en el destino del neonato. En otras palabras, transmitir el nombre significa compartir con el ahijado una sustancia vital indispensable para la conformación de la persona.

A pesar de que otros autores han llamado la atención para la correspondencia entre el nombre transmitido por el padrino y la “dotación anímica” del ahijado, además de que identificaron el nombre propio con el “componente anímico” normalmente designado con el apelativo *ekauil* (Signorini y Lupo, 1989: 49, 61-62, 73 y 144; Lupo 1995a: 142-143; Millán, 2014a: 36), por otro lado, no se ha propuesto hasta ahora que ese aspecto vital del

²⁸ En la actualidad, muchas personas mayores en Tzinacapan aún poseen el nombre de uno de sus padrinos de bautizo. Sin embargo, las nuevas generaciones de papás nahuas prefieren elegir ellos mismos el nombre de sus hijos. Paralelamente, la palabra *notokay* entró al español como “tocayo”, la cual significa “homónimo” y nos recuerda la antigua tradición maseual de transmisión de nombres entre padrinos y ahijados.

ser humano no se “liga” al sujeto de forma automática, sino que depende del bautizo y otras acciones rituales subsecuentes encabezadas por los padrinos para ser “fijado” en el cuerpo del infante.²⁹ Esta idea es la que pretendo defender en este apartado.

Al transmitir el nombre al ahijado y otros dones que serán analizados más adelante, los padrinos transmiten el aspecto vital normalmente llamado *ekauil*, cuya traducción habitual es “sombra”. Sin embargo, el *tonal* o animal compañero también es llamado “sombra” y en el discurso los interlocutores usan los términos *tonal* y *ekauil* de forma indiferenciada. Debido a esta variabilidad de designaciones usadas por los nahuas para referirse a un mismo “componente anímico”, según lo que se ha explicado antes, prefiero llamar “sombra-social” al aspecto vital donado por los padrinos y así evitar ambigüedades. El motivo por el cual esta “sombra” es social, en oposición a la sombra-animal estudiada en el apartado anterior, se debe al hecho de que depende de las relaciones sociales para ser generada, esto es, del trabajo (*tekit*) ritual de los padrinos, quienes transmiten fuerza (*chikaualis*) al ahijado para construir su cuerpo social, sin el cual el niño no podría ser integrado a la sociedad por no poseer el aspecto relacional indispensable en la conformación del ser humano, según lo que comprobaremos en las próximas páginas.

Antes de avanzar en la descripción y análisis de la segunda etapa de la ceremonia del bautizo, realizada en la casa de los padres del ahijado y no en la iglesia, debemos entender la significación del nombre propio y su importancia en la conformación de la persona. Para los maseuales, el nombre propio no tiene valor puramente nominal, sino que, según lo que se infiere de las prácticas sociales, es tratado como sustancia o cosa, además de que es un elemento constitutivo del cuerpo humano. Cuando el sujeto se enferma de “susto” (*nemoujtil*) se dice que su “sombra” sale del cuerpo y no puede regresar por cuenta propia generalmente a causa de haber sido capturada por alguna potencia telúrica (los Dueños de los Lugares, la Tierra, el Diablo, etc.) que pretende alimentarse de ella. Con el

²⁹ Según Signorini y Lupo (1989: 60) el *ekauil* se introduce en el cuerpo del niño de forma automática en el momento del parto, sin la necesidad de ninguna acción ritual. Según la propuesta que defiendo en este apartado la unión entre el *ekauil* (la sombra-social) y el recién nacido es gradual y depende del trabajo ritual de los padrinos, llevado a cabo durante los primeros siete años de vida del ahijado. Por otro lado, Millán (2008b, 2014a, 2016) interpreta los rituales del ciclo de vida (el bautizo, el *naupualtiloni*), presentados más adelante, como ritos de iniciación, mientras que yo los entiendo como acciones rituales que construyen el cuerpo social del infante.

objetivo de recuperar el elemento vital perdido y reintegrarlo al cuerpo del paciente, quien queda completamente sin ánimo o fuerza en la ausencia de su “sombra”, el curandero ofrece un reemplazo (un guajolote u otra expresión de *chikaualis*) a la entidad que aprisionó el componente vital, de modo que intercambia una sustancia por la otra, un “alimento” por el otro. Para finalizar el rito de recuperación de la “sombra”, el terapeuta pronuncia el nombre del enfermo varias veces, según el procedimiento terapéutico llamado *tanotsalis* (“llamada”), y así reintegra al organismo el nombre o el componente vital perdido. Por lo tanto, el nombre y la “sombra” son equivalentes y poseen corporeidad.

Otras prácticas reafirman la idea de que el nombre es tratado como “cosa”, motivo por el cual puede ser robado o intercambiado por otros bienes. De forma similar a la “llamada” (*tanotsalis*), pero con la intención de enfermar en vez de curar, el brujo conjura el nombre de su víctima varias veces durante ciertas acciones rituales que tienen el propósito de robar la “sombra” (el nombre) de la persona embrujada para entregarla al Abajo para ser devorada y así provocar la muerte del sujeto. Por otro lado, los nahuas dicen que quien entabla un pacto con el Demonio se dirige a su “casa” (la cueva) y ahí entrega su propio nombre a cambio de riquezas materiales. En palabras de un campesino: “ahí [en la morada subterránea] hay que anotarse de que cómo te llamas, quién eres” (Milanezi, 2013: 79) y, al hacerlo, el sujeto compromete su “sombra”, nombre o destino (tanto terrenal como ultraterreno). En consecuencia, el pactante tendrá su vida acortada y, al morir, su “sombra” servirá de alimento al Diablo. Como legado donado por el padrino, el nombre debería circular solamente en el ámbito del “nosotros” (padrinos y ahijados), en vez de ser intercambiado con el Otro (el Diablo). De todos modos, esas posibilidades permiten ver que el nombre propio es un patrimonio material y como tal debe ser protegido.

Por ello, hace algunas décadas los nahuas todavía ocultaban el nombre recibido en el bautizo y usaban apodos en la vida social (Signorini y Lupo, 1989: 62; Reynoso y Taller, 2006: 65, II; Millán, 2014a: 41). Así, sólo el núcleo doméstico y los padrinos –esto es, el “nosotros”– conocían el verdadero nombre del sujeto para evitar que alguien externo a la familia causara daño al niño través de la brujería. Al preguntar a un sanmigueleño sobre la antigua costumbre de ocultar los nombres propios, obtuve la siguiente explicación:

Ahorita, por medio de estudio, ya no tienen miedo las gentes, le preguntas: “¿cómo te llamas, niña?”, y ya te dice qué nombre tiene. Pero antes no, la gente se protegía más. Anteriormente, aunque ya estaban grandecitos, si [los niños] veían que venía uno de zapatos, de pantalón, no le decían el nombre, se iban a esconder, le tenían miedo, porque decían *tekuan koyomej*: los que tienen pantalón [los “mestizos”] nos van a comer, se van a comer a la gente. P.D.

Según la tradición oral nahua, es común que el Diablo, conocido como el gran devorador de “sombras”, asuma la apariencia de un “mestizo” (*koyot*).³⁰ Lo anterior tiene como corolario el hecho de que cualquier “mestizo” tiene el potencial para ser el Demonio disfrazado. Los niños, influenciados por esta idea, temían a cualquier persona con vestimenta distinta al traje tradicional nahua y no decían a una persona extraña cómo se llamaban por miedo de que el “mestizo” (o el Diablo) comiera a sus nombres y así se apropiara de la fuerza vital encarnada en este componente corporal. En definitiva, el nombre propio no es puramente nominal,³¹ sino que es el primero de los varios dones de los padrinos que conformará el cuerpo social del ahijado.

Además de un legado del padrino de bautizo, el nombre también está relacionado a un santo, ya que los nahuas acostumbraban nombrar a los recién nacidos según la fecha del calendario litúrgico católico, de modo que los que nacían el 4 de octubre se llamaban Francisco; el 29 de septiembre, Miguel; el 29 de noviembre, Andrés, y así sucesivamente según el onomástico del día del nacimiento, de tal forma que la sombra-social también es llamada “el espíritu del santo” (Signorini y Lupo, 1989: 62). Por lo tanto, el nombre propio conecta al recién nacido al Arriba en la medida que le aporta la sustancia “caliente” de la Esfera Superior compartida por todos aquellos que tienen el nombre del mismo santo, de modo que, así como la sombra-animal funge como un “defensor” del sujeto, la sombra-

³⁰ Véase, por ejemplo, el relato “El hombre que perdió a su mujer” (en Reynoso y Taller, 2006: 94, II), en que el Diablo toma la apariencia de un “mestizo”.

³¹ Si bien Signorini y Lupo (1989: 229) notaron que el nombre propio, esto es, el “componente anímico” llamado *ecahuil*, según la nomenclatura usada por esos autores, posee materialidad, aún así apostaron por entenderlo como etéreo e incorpóreo: “El hombre y su *ecahuil* son una cosa sola, incluso cuando están confinados en realidades espaciales distintas; tienen una única identidad, a la que se puede hacer referencia sólo mediante el nombre que condividen. Por ello no debe parecer contradictorio si, concebida como una esencia etérea e incorpórea, a la entidad anímica perdida se le atribuyen señales manifiestas de corporeidad, como ejemplarmente lo son las deyecciones orgánicas”.

social también es pensada en términos de un ángel de la guardia (Signorini y Lupo, 1989: 62), ya que también aporta *chikaualis*. Según un curandero de Tzinacapan, “Cada persona tiene su santo (*totiotsin*) que tiene el mismo nombre que usted” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 342), el cual protege al individuo contra ataques anímicos, enfermedades, accidentes, etc. Por consiguiente, la sombra-social complementa a la “animal” en términos del sistema de defensa personal.

Después del bautizo en la iglesia, los padrinos, acompañados de sus invitados, van en procesión a la casa de los padres del ahijado a devolver el infante, recién nombrado y ataviado con el atuendo tradicional nahua. El traje donado por los padrinos sustituye la vestimenta de atributos indiferenciados de los neonatos, de modo que por primera vez el niño o la niña viste el atuendo nahua que le identifica según su género (Millán, 2016: 206). El hecho de que los padrinos no sólo donen la ropa al ahijado, sino que literalmente lo vistan antes de devolverlo a sus padres, marca la idea de que el cuerpo social del ahijado está en proceso de construcción y debe ser generado por personas ajenas al núcleo doméstico, quienes poco a poco integran al niño en la red comunitaria de intercambio de trabajo y fuerza y así producen la socialidad inicial, pensada como una sustancia que conforma el aspecto relacional del ser humano. Los compadres, en retribución a los dones recibidos por el ahijado, ofrecen a los padrinos y sus acompañantes un banquete ritual de mole y guajolote.

La indumentaria donada por los padrinos asume especial importancia en la medida que es indispensable para identificar al bebé como miembro de la colectividad de acuerdo con los parámetros del vestuario de la sociedad maseual, en la cual las mujeres visten huipil, blusa de labor, falda y faja, mientras que los hombres usan camisa y calzón de manta blancos. Si bien la diferenciación entre los sexos, hombre o mujer, sucedió antes del nacimiento, la identificación por género, femenino o masculino, no se concluye hasta que el infante no reciba su segunda “piel”, la ropa que marca en el cuerpo la pertenencia al grupo y, a la vez, distingue a los que la portan de otros pueblos. Así, el traje donado por los padrinos es la materialización simbólica del aspecto “anímico” en proceso de integración corporal.

Al contrario de los seres humanos, los animales ya nacen “vestidos”, esto es, completos, por lo que no necesitan pasar por ningún proceso ritual para recibir la segunda “piel” correspondiente a su cuerpo social e identidad. El mito del primer amanecer marca el hecho de que los animales ya tienen “ropa”: “Tal como estaban vestidos, así quedaron para siempre. Al armadillo se le endureció el huipil en la espalda, al caracol se le pegó su casa en la espalda...” (Taller de Tradición Oral, s.f.: 71). Por otro lado, el ser humano nace “desnudo”, esto es, incompleto, de modo que necesita que le “tejan” socialmente su “ropa” o cuerpo. De ahí que la función de los padrinos es donar el nombre, la vestimenta y otros elementos, descritos en los próximos párrafos, con la finalidad de construir la dimensión social que diferencia a los seres humanos de los animales.

Siguiendo a Rossana Lok (1991: 86-87), sabemos que, a los tres meses del nacimiento, acontecía otra ceremonia del ciclo de vida, complementaria al bautizo, aunque en la actualidad esta práctica ritual se ha perdido.³² Según Millán (2014a: 37), esta ceremonia se llamaba *nauipualtiloni* y asumí que éste es su nombre ante el silencio de Lok al respecto, aunque Millán no aclara el significado del término en náhuatl y tampoco por qué se llamaba así. La primera fase del *nauipualtiloni* repetía la segunda parte del bautizo puesto que los padrinos recogían al ahijado en la casa de sus compadres, lo vestían nuevamente con la indumentaria tradicional comprada especialmente para esta ocasión, y lo llevaban en procesión a la casa de sus padres, ocasión en que el infante era recibido y saludado por toda la familia e invitados. Según Millán (2014a: 36), esta etapa del ritual se llama “entrega”, cuando el niño es “entregado” a sus padres.

Siempre según Lok, después de un breve periodo con la madre, la madrina tomaba al niño en sus brazos y, en frente del altar doméstico, mirando en dirección a la puerta de la casa, lo ayudaba a tocar la tierra con las plantas de los pies mientras decía al infante: “ven, vámonos a buscar madera” y le ponía un pequeño machete alrededor de la cintura. Si la bautizada era niña, la madrina le daba una pequeña calabaza de las que se usan para cargar el agua y realizar trabajos domésticos y le decía: “ven, vamos al río a lavar ropa”. Luego, la madrina llevaba al ahijado/a hacia afuera de la casa y los demás familiares e invitados los

³² Al parecer esta ceremonia ya no se realizaba desde que Lok (1991) realizó su trabajo de campo en los años ochenta, de modo que muchos detalles importantes probablemente no fueron incluidos en su descripción del ritual y tampoco pueden ser observados en la actualidad.

seguían y se formaba una pequeña procesión que daba varias vueltas alrededor de la casa, siempre hacia el lado derecho. Adelante iba un niño del mismo sexo del ahijado y generalmente de la misma familia, quien cargaba un brasero ardiente con incienso y una vela encendida, la cual había sido prendida por primera vez en el bautizo. Después de algunas vueltas alrededor de la vivienda, las personas volvían a entrar por la misma puerta que habían salido y el brasero y la vela eran colocados en el altar doméstico y luego todos rezaban a los santos para que el infante creciera bien y nada de mal le pasara. Se ofrecía copal y flores blancas a las imágenes y entonces la madrina daba de comer al ahijado, quien por primera vez probaba alimentos a base de maíz: atole de chocolate, un pequeño trozo de tortilla y un poquito de mole, mientras ella pronunciaba las siguientes palabras: “que crezcas bien, que puedas ser inteligente, para que puedas trabajar, para que no tengamos que sufrir”. Después de esta larga secuencia ritual, todos los invitados disfrutaban el banquete (mole de guajolote) ofrecido por el núcleo doméstico del ahijado, si bien las mejores partes del ave eran ofrecidas a los padrinos en reciprocidad por todos los dones recibidos.

El bautizo y la ceremonia *nauipualtiloni* descritos por Lok (1991: 86-87) aglutinan elementos ricos en contenidos simbólicos que permiten entender la importancia que las acciones rituales llevadas a cabo en esas circunstancias asumían en la conformación de la persona y la integración del infante a la comunidad humana, por lo que a partir de ahora aporto mis propias interpretaciones. El bautizo da inicio a un proceso que funge como el segundo “parto” del neonato, quien, después de haber pasado por el nacimiento biofísico, debe ser “parido” socialmente, de modo que el trabajo ritual de los padrinos transmite fuerza (*chikaualis*) al niño para construir su cuerpo social. La idea de que un nacimiento social está en curso es visualmente explícita en el momento de la “entrega”, cuando los padrinos devuelven el bebé a sus compadres y, antes de entrar a la casa, toda la familia e invitados lo saludan alegremente mientras lo sahúman, de modo que así se consagra el reconocimiento oficial del nuevo integrante de la colectividad.

Más tarde la idea de la integración al grupo se repite cuando el ahijado es “presentado” a las imágenes del santoral católico en el momento en que todos rezan y piden por el infante, simbolizado en la vela dejada en la mesa del altar doméstico después de

haber sido cargada por el niño mayor de la familia que encabezó la procesión alrededor de la casa. Esta vela, donada por el padrino y prendida por primera vez en la iglesia durante el bautizo, simboliza el “calor” vital o *chikaualis* donado al ahijado por sus padrinos, esto es, la sustancia vital, producto de la socialidad, que conformará su cuerpo social. Al situar la vela en el altar de la casa, el cual es para el hogar lo que la iglesia es para el pueblo, el infante, a través de su núcleo doméstico y sus padrinos, es integrado al “nosotros”, la colectividad formada tanto por la comunidad nahua como por sus “padres espirituales” o “padrinos” (los santos y las Vírgenes), quienes donaron sus nombres a los pueblos nahuas y los atributos que conforman la identidad colectiva, así como los padrinos transmiten sus nombres a los ahijados y, a la vez, sus rasgos de carácter.

Así como Cristo, el “padre” de los seres humanos, enseñó a los gentiles el trabajo agrícola y a comer maíz, los padrinos, “padres espirituales” de sus ahijados, enseñan simbólicamente a sus “hijos” las labores sociales y la dieta de los “cristianos”. Durante la ceremonia *naupualtiloni*, los niños reciben el machete, objeto que simboliza el trabajo en el campo, y las niñas la calabaza, la cual representa las tareas de responsabilidad femenina. De esta forma, el ahijado es investido de su función social (*tekit*), indispensable para ser un integrante de la colectividad humana. Luego, con la ayuda de la madrina, el niño prueba sus primeros alimentos a base de maíz: atole, tortilla y mole de guajolote, el cual, a pesar de ser un ave, también está “hecho de maíz” porque se alimenta del grano. De esta forma, la madrina ayuda al infante a hacer la transición gradual de la dieta basada en la “sangre” materna (la leche) a una dieta basada en el consumo de ese cereal, así como los sobrevivientes del Diluvio abandonaron su alimentación basada en “carne y sangre” y aprendieron a comer el alimento por excelencia de los seres humanos, el maíz.

El hecho de que la pequeña procesión circular alrededor de la casa del bautizado gire hacia el lado derecho remite a la “dirección” que se pretende que tome el destino del niño. Según lo explicado en el capítulo anterior, la cosmología nahua es atravesada por la idea de que las categorías espaciotemporales contienen connotaciones benéficas o maléficas. El lado derecho, asociado con el Arriba, se asocia con el camino de la norma, del orden, de Dios, de la moral, del trabajo, del “nosotros”, en fin, de todos los bienes que los habitantes de la Esfera Superior legaron a sus “hijos para conformar la humanidad. Por otro lado, el

lado izquierdo, asociado con el Abajo, encarna la fuerza contraria, degenerativa, de la enfermedad, de la disrupción del orden, de los “otros” que no pertenecen al grupo comunitario, de la animalidad, la depredación, en fin, de todo aquello que “transforma” relacionalmente a los humanos en animales.

Muchas expresiones cotidianas usadas en Tzinacapan están marcadas por la metáfora espacial. Por ejemplo, “ahora usted no va a la derecha” significa que la persona tomó decisiones inadecuadas, alejadas de los valores y pautas de conducta socialmente aceptadas, y así comprometió negativamente su destino. En el mismo campo de ideas, se dice que el brujo tomó el camino de la “izquierda” y por ello vive al margen de la norma social al causar daño a los demás. Aún en resonancia con la metáfora espacial, un relato local cuenta que el Diablo creó el aguardiente al hacer que el trapiche –usado antiguamente por los nahuas para moler la caña de azúcar y fabricar panela– girara hacia la izquierda, esto es, hacia el lado contrario, por lo que San Miguel, hermano menor del Demonio, tuvo que enseñarle la dirección correcta e hizo girar el trapiche hacia la derecha para así evitar que el Diablo “moliera” a toda la gente (Ríos Mendoza, 2010: 91). Según esta lógica espacial, la procesión alrededor de la casa del ahijado debe girar hacia la derecha, con la intención de que la vida del niño también tome este sentido e integre la norma social, lo que garantiza que tendrá fuerza, salud, suerte, etc.; de otro modo, el niño podría “trabajar al revés”, para el Otro (el Diablo), así como hacen todos aquellos que se desvían de las reglas y por ello “giran al contrario”, en resonancia con los seres amorales del Piso Inferior. En suma, la derecha es la dirección deseada porque es una expresión de “esta vida” (*ce mundo*), mientras que la izquierda es un contrasentido, contrario a la vida y en conexión con el otro mundo (*okse mundo*), el de los muertos.³³

³³ En San Miguel Tzinacapan y otros pueblos de la Sierra Norte de Puebla, muchas acciones rituales repiten la trayectoria circular, sin embargo, el sentido que toman, levógiro o dextrógiro, varía según la localidad. Rossana Lok (1991: 87) sólo afirma que la pequeña procesión alrededor de la casa del ahijado “siempre gira hacia la derecha”, por lo que asumo que el sentido es levógiro. Millán (2016: 210) afirma que “[...] la trayectoria circular que los nahuas de Cuetzalan conocen con el nombre de *tayualolis*, cuya traducción literal es ‘hacer girar’ un objeto, una persona o una imagen del santoral. Los nahuas, en efecto, designan las procesiones religiosas con este término y al hacerlo indican que los desplazamientos ceremoniales deben efectuarse en sentido circular y en contra de las manecillas del reloj, siguiendo la ruta que marca la mano derecha cuando se observan de frente los altares”. Ríos Mendoza (2010: 91) acepta la descripción de Millán para Tzinacapan. Por otro lado, Pérez Téllez (2016: 246-247) afirma que los nahuas de Chiconcuautila, en la parte meridional de la Sierra, siempre inician sus movimientos circulares por la izquierda y terminan por la

De acuerdo con Lok (1991: 87-88), a cada cumpleaños del infante se repetía el ritual *nauiqualtiloni* hasta que el niño cumplía siete años. Así, a cada año de vida el ahijado recibía una vestimenta nueva de sus padrinos mientras que la madrina le daba menos cantidad de comida en la medida que él crecía y ya podía comer solo. Después de este periodo, los padrinos ya no tenían ninguna obligación específica con el ahijado, aunque era común que acompañaran a sus compadres a pedir la mano de la muchacha con quien el joven pretendía casarse y se volvían padrinos de bodas, los responsables de regalar la vestimenta de los novios para la ceremonia. Si bien las ceremonias *nauiqualtiloni* ya no son llevadas a cabo por los nahuas, es posible entender su significado al tomar en cuenta que actualmente los curanderos sanmigueleños dicen que a cada año de vida el niño recibe una nueva “sombra” hasta que acumula siete sombras, por lo que concluyo que el incremento de las sombras y las acciones rituales llevadas a cabo por los padrinos eran eventos conectados, esto es, de no ser por esas ceremonias anuales las “sombras” no serían completamente “fijadas” en el cuerpo.

También se dice que las siete “sombras” crecen de forma concomitante al desarrollo corporal del infante, de modo que una vez más tenemos evidencias de la materialidad del “alma”, puesto que los *ekauilmej-tonalmej* aumentan de tamaño de forma similar a una sustancia orgánica y así funcionan como el “sistema inmunológico” de la persona, ya que protegen la integridad, el bienestar y la salud del sujeto, como “centinelas” que luchan contra enfermedades, accidentes, ataques de brujería, envidias, etc. Por ello, los nahuas dicen: “la sombra te defiende”.³⁴

P.D.: Haz de cuenta que, **por cada fin de año se van apoyando porque son siete *ekauilmej* y crecen unidos con la persona.** Cuando ya son grandes y tienen fuerza

derecha y que el sentido dextrógiro es positivo, mientras que el levógiro es negativo, al contrario de lo que suele pasar en San Miguel.

³⁴ Según lo que hemos visto en el capítulo anterior, la medianoche y el mediodía son horas nefastas para los nahuas, momentos en que la probabilidad de sufrir accidentes, ser atacado anímicamente, enfermarse, etc. es mayor. La explicación para ello se encuentra en el hecho de que a la medianoche el sol no está en el cielo y los seres de Abajo, quienes no soportan la luz, invaden el mundo. Por otro lado, al mediodía, las sombras de los objetos y las personas se desvanecen. Si la sombra –el componente vital– del ser humano, el cual muchas veces es confundido con la imagen oscura que proyecta un cuerpo interceptado por los rayos de luz, funge como una protección para el sujeto, el hecho de que desaparezcan las “sombras” al mediodía explica porque ésta es una hora peligrosa. Sin su “guardaespaldas” (la sombra) la persona se encuentra vulnerable.

entonces el niño ya lo protegen, ya no tiene miedo, se cae y empieza a reír, no le hacen daño. Ya después de que [los niños] **cumplen seis años ya poco se enferman**, poco se asustan, pero cuando están tiernitos los *ekauilmej*, entonces rápido se asustan.

G.M.: ¿y nada más son siete o pueden ser más?

P.D.: No puedes aumentar de *tonalmej* porque nada más son siete, pero **los tonalmej también crecen**, entonces ya tienen el valor suficiente. Como un perrito, está chiquito, lo embracilas, lo llevas por ahí, lo juegas, pero cuando ya está de este tamaño, ya te da frente. Ya no quiere que lo agarres, ya no quiere que lo juegues. Cambia su actitud. Así son los *tonalmej*.³⁵

Según entiendo, la entidad vital o psicofísica del sujeto es una unidad conformada por un aspecto “animal” innato y otro “social” construido a través de la acción ritual del bautizo. Si todavía se habla de siete “sombras” es porque antiguamente se pensaba que cada ceremonia *nauiqualtiloni* integraba más “argamasa” al cuerpo social, de modo que más o menos a los siete años la fisionomía humana del infante terminaba de ser “esculpida” y los padrinos dejaban de tener alguna obligación para con el ahijado. El periodo coincide con el hecho de que, entre los seis u ocho años, el niño empieza a aportar su propio trabajo a las actividades productivas y rituales (Good Eshelman, 1994: 144), esto es, deja de ser solamente el receptáculo de la fuerza de los demás y contribuye al sistema. Obviamente este proceso es gradual y los niños empezarán realizando pequeñas tareas desde más temprana edad, pero de todas formas su identidad personal y social será construida a partir del “trabajo” que realiza (Velázquez Galindo, 2011: 240), teniendo siempre en cuenta la particularidad del concepto de *tekit* para los nahuas.

La ligación entre la sombra-social y los dones de los padrinos es evidente en uno de los procedimientos terapéuticos llevado a cabo por los curanderos en la actualidad. El sujeto que se enferma de susto (*nemoujtil*) pierde su “sombra”, de modo que el terapeuta nahua emprende viajes oníricos para recuperarla. Durante estas incursiones avista un objeto que encarna el aspecto vital extraviado, el cual debe ser recuperado para ser reintegrado al cuerpo del paciente. Así, si el enfermo es hombre, el curandero puede encontrar una prenda de ropa masculina (una camisa, un sombrero, un sarape, un huarache, etc.) o entonces una

³⁵ Nótese que el curandero usa las palabras *ekauil* y *tonal* indistintamente.

herramienta de trabajo, como un machete, un pico, un hacha, etc.; por otro lado, si la paciente es mujer, el curandero encontrará en su sueño una blusa, un arete, una falda, una faja, un metate, una cacerola, un molcajete, una calabaza, etc. (Ríos Mendoza, 2010: 36; Yañez Moreno, 2009: 187; Reynoso y Taller, 2006: 159, II; Duquesnoy, 2001: 444-445; Aramoni, 1990: 127; Signorini y Lupo, 1989: 123). El hecho de que los objetos que aparecen en el sueño del terapeuta coinciden con las piezas de las vestimentas del hombre o de la mujer nahuas, así como con los instrumentos de trabajo donados por los padrinos a los ahijados en las ceremonias *nauipualtiloni*, no deja sombra de duda de que al menos un aspecto del “componente anímico” fue conformado a través del trabajo ritual y no se ligó al recién nacido de forma automática.

Así como *Sentiopil* y Eva produjeron la socialidad primigenia imprescindible para la conformación del aspecto relacional de la humanidad, los padrinos producen la socialidad inicial que genera el aspecto relacional del sujeto. Por lo tanto, donan la sustancia vital necesaria para “parir” al ahijado como persona social y así contribuyen a su conformación como ser humano de hecho. El carácter de los padrinos influye directamente en las cualidades de esta sustancia, por lo que es importante elegir bien a los compadres. Un relato nahua llama la atención para el peligro de equivocarse en esta elección y perjudicar el destino del infante. La historia cuenta que un hombre invita a ser padrino de su hijo a un desconocido, un “mestizo” a caballo (una imagen que remite inconfundiblemente al Diablo), quien acepta la invitación.³⁶ El bautizo se lleva a cabo un viernes (día aciago), pero el padrino se rehúsa a entrar en la iglesia y no acepta ir a la casa de sus compadres a comer el mole de guajolote que tradicionalmente debería recibir, después de la ceremonia, en retribución por haber aceptado el compromiso ritual. El padrino rechaza el banquete, pero comunica a los compadres que volverá por su ahijado cuando éste cumpla siete años, la edad en que los niños nahuas ya incorporaron sus siete *ekauilmej-tonalmej* y, por lo tanto, ya poseen suficiente fuerza vital.

Al no aceptar la comida, el Diablo no respetó el sistema de reciprocidad que debe prevalecer entre los compadres y dejó endeudados a los padres del niño. De esta forma, se puso en el derecho de reclamar la vida del muchacho para sí, esto es, tomar de vuelta la

³⁶ Véase los relatos del “ahijado del Diablo” en Lok (1991: 77-78) y Milanezi (2013: 108-113).

sustancia vital que como padrino donó para la conformación del cuerpo del ahijado. Por lo tanto, elegir mal a los padrinos de bautizo pone en riesgo la vida del infante, quien, además, incorporará los rasgos del carácter de su padrino. Por ello, hacer compadre a una persona de carácter dudoso significa aumentar las chances de que el niño no integre la norma social y desarrolle una inclinación por vivir al margen de las reglas, esto es, predispuesto al robo, la inconstancia, la violencia, la envidia, entre otras conductas condenadas por la moral nahua.

En síntesis, queda claro que el papel de los padrinos en la conformación de la persona es similar al papel de la Esfera de Arriba en la conformación de la humanidad puesto que instauran las pautas de conducta que distinguen al ser humano de los demás seres en términos relacionales. Por ello, los dones de los padrinos son similares a los legados del Héroe Civilizador (*Sentiopil/Cristo*) a la humanidad, así como de los santos y las Vírgenes en la fundación de los pueblos nahuas. El primer de ellos, el nombre propio, aporta la identidad y el carácter, además de que conecta al niño con el Arriba, de modo que la “sombra” recibida de esta esfera tiene cualidad “caliente”, en oposición a la “fría” recibida del Abajo. Las siete vestimentas donadas a lo largo de los siete años son la materialización simbólica del cuerpo social que se construyó durante este periodo, además de que demuestran la pertenencia étnica. Por último, las herramientas de trabajo instauran los roles según los géneros sin los cuales no es posible operar socialmente, mientras que la introducción de la dieta a base de maíz completa el conjunto de pautas de conducta que debe ser adoptado por los “cristianos”. Finalmente, los dones de los padrinos de bautizo simbolizan los rasgos adquiridos de la personalidad, en vez de los innatos, de modo que no son legados exclusivos de los padrinos, sino de la colectividad, a pesar de que llegan al ahijado por las “manos” de sus “padres espirituales” o, mejor dicho, “sociales”.

Para formarse como persona social el individuo debe introyectar los valores morales y conductuales del grupo, esto es, debe aceptar la norma social, la cual viene implícita en los elementos del patrimonio cultural que el sujeto absorbe para sí con tal de construir su propio carácter o personalidad. Todos esos aspectos aprendidos del erario colectivo se congregan en la sombra-social, la cual es similar al concepto de persona de la psicología analítica (Jung, 1993: 50), en el sentido de que aglutina las características de la personalidad con las cuales el sujeto aprendió a identificarse para adaptarse al mundo

exterior y así desempeñar un rol según las expectativas sociales, de modo que esta faceta de la psique funciona como una especie de “máscara” o “ropa” sin la cual el sujeto no puede actuar socialmente. La diferencia es que en el caso de los nahuas el componente psíquico no es solamente simbólico o psicológico, esto es, etéreo o incorporeo, sino que posee materialidad o sustancia que se acopla al cuerpo y puede ser devorada por potencias espirituales más fuertes que el individuo en situaciones de peligro o enfermedad, como en el caso del “susto”.

En resumen, el bautizo integra el aspecto social de la entidad vital, el cual debe ser construido a través de la socialización, por lo que se infiere que las relaciones sociales están sustancializadas y son los medios a través de los cuales las personas se generan unas a otras. Esta idea vuelve a reafirmarse más adelante cuando constatemos que la participación en la red colectiva de trabajo y fuerza tiene un papel preponderante en la expansión o retracción de la fuerza vital encarnada en las “sombras” del sujeto. Los padrinos son responsables de “parir” socialmente al ahijado en la medida que construyen su cuerpo social y así le donan lo que he llamado “sombra-social”, la cual no se asocia solamente con el término *ekauil* puesto que también puede ser llamada *notonal*, “el día de mi fiesta” o “el día de mi santo”, ya que es un legado del santo a la persona que nació en su día. Así como los “padres espirituales” o “padrinos” de los maseuales (los santos y las Vírgenes) instauraron la norma socio-cósmica, los padrinos de bautizo enseñan simbólicamente al ahijado a comportarse como “cristiano” a través de las acciones rituales. Finalmente, nos damos cuenta de que el proceso de construcción de la humanidad, según los mitos cosmogónicos, es similar al proceso de conformación del ser humano puesto que en ambos casos la adopción de ciertas pautas de conducta determina la conquista de la condición humana.

4.3 La permanente construcción de la persona

Hasta aquí hemos visto que la conformación biofísica del feto, gestado en el útero por nueve meses, aporta el aspecto esencial del ser humano, la corporeidad antropomorfa y la sombra-animal, ligada al recién nacido en el momento del parto. Por otro lado, la conformación de la persona social lleva aproximadamente siete años y corresponde al aspecto relacional del sujeto, el “cuerpo” o la “sombra-social”. A cada año, la repetición de

la acción ritual forja una nueva “piel”, simbolizada en el nuevo traje donado por los padrinos al ahijado hasta que éste finalmente integra los siete *ekauilmej-tonalmej*, lo que significa que acumuló suficiente *chikaualis* contra las enfermedades fatales. Según el testimonio del curandero P.D., ya citado antes, “Ya después de que [los niños] cumplen seis años ya poco se enferman”, puesto que han vencido la fase más vulnerable de la infancia.

Como hemos visto, tanto el bautizo como las ceremonias subsecuentes transmiten fuerza vital (*chikaualis*) al niño y, de no ser por estas iniciativas rituales, el infante correría el riesgo de no sobrevivir sus primeros años o de tener su salud frágil para el resto de su vida (otro motivo por el cual los padrinos afectan el destino de los ahijados). En resonancia, los nahuas afirman: “los niños bautizados poco se enferman”, lo que deja al descubierto el hecho de que el rito tiene un efecto concreto en la salud del infante.³⁷ Por ello, difiero de la opinión de Signorini y Lupo (1989: 57), para quienes el bautismo disminuye la fuerza vital del recién nacido. Para esos autores, sólo la sombra-animal (denominada por ellos *tonal*) aporta *chikaualis* al sujeto, mientras que la sombra-social (“*ecahuil*”) fungiría como un mero “transportador” de fuerza del “animal” a su contraparte humana y no sería en sí misma una fuente de potencia vital para el sujeto.

[...], todo ser humano posee un segundo componente espiritual [además del *yolot*], el *ecahuil*, que constituye el eje de la relación de coesencia que liga al individuo con su alter ego animal (*tonal*). **Como si la pertenencia a la dimensión privilegiada de la socialidad y la cultura, establecida hoy mediante el ritual “humanizador” del bautismo, mermara su originaria fuerza vital animal**, el hombre no está en condiciones de afrontar eficazmente las incertezas de la existencia sin suplir de algún modo esta debilidad en el plano de la “naturaleza”. **La coesencia con el *tonal***, indisoluble mientras vivan ambos polos de la relación, **pone así remedio a la carencia de energía vital del hombre**. [...] El *ecahuil*, que tiene su sede en el hombre, **pero cuya fuerza deriva de la del *tonal***, es en la ideología nahua **el elemento esencial de contacto entre los dos** [...] (Signorini y Lupo, 1989: 57; negritas agregadas).

³⁷ Arias (1974: 80) afirma que, entre los tzotziles y los tzeltales de los Altos de Chiapas, el bautizo fija el “alma” en el cuerpo y así el niño queda protegido contra las enfermedades.

En primer lugar, los autores no tomaron en cuenta que el bautizo, como toda acción ritual, es considerado “trabajo” (*tekit*) y como tal transfiere “fuerza vital” (*chikaualis*) al beneficiario del rito, el ahijado, de modo que no merma, sino más bien “inyecta” en el recién nacido una dosis extra de vitalidad, además de la recibida del “animal compañero” en el parto. En segundo lugar, el bautizo “domestica” los aspectos más “animalescos” o “antisociales” del ser humano y tal vez en este sentido podríamos pensar que disminuye la impetuosidad del “animal compañero”, pero no la vitalidad general del sujeto. Hemos de tomar en cuenta que existen dos tipos de fuerza, la “animal” y la “social” o la del Abajo y la del Arriba, y si bien la sombra-animal es poco a poco “subyugada” por la “social” en la medida que el sujeto aprende a controlar sus impulsos “animalescos” para integrarse a la sociedad, la “pérdida” (o mejor dicho, el dominio) de la fuerza “bruta”, “innata” o “instintiva” es compensada con la fuerza “social”, “trabajada” o “cultural” producida por las relaciones sociales que el sujeto teje en la vida, de modo que el bautizo es la primera de ellas.

Finalmente, los seres humanos compensan su debilidad ante la “naturaleza” al construir una red de socialidad que les surte de la fuerza vital complementaria a la “innata” (el animal compañero). De esta forma, aunque el individuo haya nacido con una baja cantidad de *chikaualis* en su “corazón” o con una sombra-animal débil, sus acciones a lo largo de la vida, tejidas a partir de sus relaciones sociales, son más importantes que sus aspectos “innatos” a la hora de determinar si su “sombra” es fuerte o débil y qué tipo de destino tendrá. Con esto en vista, el objetivo de este apartado es revelar los factores de disminución y expansión de *chikaualis* a lo largo de la existencia de acuerdo con sucesos tanto de orden biológico, psicológico y social, por lo que nos daremos cuenta de que el aspecto relacional del ser humano está en constante “manutención” y así sufre altas y bajas que afectan la salud del sujeto.

La infancia, como se ha dicho, es un periodo crítico a la existencia, proclive a las enfermedades, motivo por el cual los curanderos están de acuerdo que “los niños son los que más sufren de susto porque son más indefensos y se asustan más, aunque hay niños que tienen el corazón fuerte, depende del niño” (G.H.T., en Olguín Pérez, 2003: 96). Durante el periodo de crecimiento, a pesar de recibir el trabajo ritual de sus padrinos de bautizo, el

infante puede presentar problemas que le impiden desarrollarse normalmente. En palabras de un papá, “Se ‘chiquia’ el niño, le cuesta pararse, se enferma mucho, no quiere levantarse [crecer]”. También puede suceder que el chiquillo sea caprichoso, desobediente, hiperactivo o berrinchudo, en otras palabras, que tenga dificultad de integrarse a la norma social, esto es, dominar su sombra-animal. Para los problemas tanto de salud como de comportamiento, los padres del infante invitan a una segunda pareja, distinta a los padrinos de bautizo, para ser los “padrinos de levantamiento” o “padrinos de iglesia” (*tiopantokaymej*) de su hijo, quienes llevan a cabo el ritual llamado *tatiopankuilis* (“levantamiento”).³⁸ Según un padre de San Miguel: “Mi hijo de pequeño comía tierra, le decía que no comiera, pero seguía haciendo. Le tuve que conseguir un padrino que lo llevó a la iglesia, le pasó hierbas y le dijo: ‘levántate ya hijo, crece bonito. Señor Santiago te va a ayudar’”.

Los padrinos de levantamiento, provistos de flores y velas, llevan al niño a la iglesia, acompañados de los papás del pequeño, y eligen una imagen, por ejemplo, Apóstol Santiago o San Miguel Arcángel. Luego, realizan un procedimiento ritual llamado “limpia” (*tachipauualis*), el cual consiste en frotar los ramilletes y una veladora por el cuerpo del pequeño, objetos que serán ofrendados al santo elegido mientras se pide por la salud del infante si está enfermo, o entonces, si el problema es el mal comportamiento, los padrinos darán consejos al ahijado (Beaucage y Taller, 2012: 278). Esta acción ritual o trabajo (*tekit*) tiene el claro propósito de aumentar la fuerza vital del niño para que se desarrolle sin complicaciones. Por medio de la “limpia”, los padrinos primero retiran del cuerpo del ahijado la sustancia “fría” que le impide crecer o portarse bien y luego le donan *chikauualis* o “socialidad constructiva”, pensada como una sustancia “caliente” cargada de cualidades resonantes con el carácter de sus donadores, la cual tiene efecto benéfico sobre la salud del pequeño. El hecho de recibir “fuerza social” de los padrinos de iglesia, quienes personifican la norma al igual que los padrinos de bautizo, afecta el comportamiento del ahijado, quien,

³⁸ *Tatiopankuilis* se traduce por “levantamiento”, aunque al descomponer la palabra tenemos *tiopan* (“iglesia”) y *kuilis* (“extraer”), por lo que se refiere al hecho de que los padrinos “sacan de la iglesia” al niño (Millán, 2016: 221).

a partir de entonces, se adapta mejor a las pautas de conducta esperadas de un “cristiano”.³⁹ Después de la ceremonia, los padres del niño “levantado” ofrecen un banquete ritual de mole y guajolote a los padrinos de levantamiento.

Debido a que la “limpia” es una de las terapias más empleadas por los curanderos nahuas, Millán (2016: 222) encuentra una correspondencia entre los padrinos de iglesia y los terapeutas, de modo que en su opinión los padrinos de levantamiento son para el niño lo que los curanderos son para el enfermo. Estoy en desacuerdo con esta analogía puesto que el curandero no tiene la función de ayudar a sus pacientes a integrar las pautas de conducta social, además de que tampoco tiene el objetivo de donarles *chikaualis* para conformar sus cuerpos sociales,⁴⁰ aunque, como veremos en el próximo capítulo, transmita fuerza vital a los enfermos para curarlos, pero bajo otra lógica que será estudiada después. Por ahora basta saber que las funciones de conformar el cuerpo social, instaurar las normas de conducta y concomitantemente mejorar la salud del ahijado son exclusivas de los padrinos de bautizo y de levantamiento y no de los curanderos. Asimismo, un adulto no necesita del trabajo (*tekit*) de los padrinos de levantamiento porque ya creció y ya está conformado, aunque pueda necesitar del trabajo de un curandero. Finalmente, los padrinos son los intermediarios entre la Esfera de Arriba y los ahijados en los primeros años de vida, de modo que a través de ellos los infantes integran los legados de los santos a la humanidad.

Hemos visto que una vez integrados los siete *ekauilmej-tonalmej* en el cuerpo, éstos seguirán creciendo de forma conjunta al crecimiento corporal hasta que el sujeto se haga “fuerte” o “maduro” (*chikauak*).⁴¹ Por lo tanto, la entidad vital del ser humano es como una sustancia orgánica, crece y va ganando de forma progresiva fuerza, potencia, vitalidad, valor, etc. Para fortalecerla es necesario nutrirse tanto de alimentos que aportan energía, así como de relaciones sociales que fortalecen los vínculos entre las personas y promueven la circulación de fuerza. Obviamente estos intercambios incluyen los habitantes de la Esfera

³⁹ Según Basurto Peña y Molina Martínez (2003: 150) el “levantamiento” también puede ser hecho para adolescentes.

⁴⁰ Además, el curandero no dona el nombre propio, la vestimenta, el rol social a su paciente y tampoco lo introduce en la dieta a base de maíz como hacen los padrinos de bautizo con relación al ahijado.

⁴¹ La palabra *chikauak* quiere decir “fuerte” así como “viejo”, puesto que marca la concepción de que la fuerza aumenta con la edad. Hasta los años sesenta, las autoridades comunitarias de los pueblos indígenas eran los ancianos, quienes habían cumplido con todos los cargos y así acumulado una gran cantidad de “fuerza” (Chamoux, 2011: 169).

de Arriba y la de Abajo, con quienes también se entablan relaciones según lo que hemos estudiado en el capítulo anterior, aunque en este capítulo me concentro más en el circuito de fuerza entre los seres humanos. Mismo después de crecidas y numéricamente fijas, las “sombras” sufren aumento y disminución de la cuota de *chikaualis* y “calor” que disponen, variaciones que depende de factores de orden biológico, emocional, social, conductual, etc. Si bien los niños nacen fuertes o débiles, son estas variaciones de fuerza a lo largo de la vida que influirán en la conformación de una persona fuerte (*chikauak*) o débil (*yemanik*). Las fuertes no se dejan amedrentar, no caen víctima de los demás fácilmente, son valientes, tienen éxito en las actividades que llevan a cabo, viven con salud y prosperidad; en fin, poseen más capacidad para resistir a los desafíos de la existencia. Las débiles son enfermizas, tímidas, asustadizas, pusilánimes y con más propensión a accidentes y fracasos de todos los tipos.

La primera regla para mantener un nivel óptimo de fuerza vital es seguir una dieta que incluya una proporción adecuada entre alimentos “fríos” (verduras, hierbas comestibles, carne de puerco, etc.) y “calientes” (frijoles, chiles, carne de res, etc.) para que la comida (*takualis*) pueda “cocerse” apropiadamente en el estómago y aportar fuerza al organismo (Beaucage y Taller, 2012: 229). El cuerpo humano mantiene la homeostasis entre las fuerzas de cualidad “fría” y “caliente”, si bien predominan la segunda. El niño es templado, la mujer es “fría” con relación al hombre que es “caliente”, mientras que el adolescente es “muy caliente”, pero en general todos los seres humanos son “cálidos”. Un exceso de bebidas o alimentos “fríos” o “calientes” compromete el equilibrio corporal y así afecta negativamente la salud del sujeto, esto es, ocasiona una disminución de *chikaualis*. Por ejemplo, un poco de aguardiente (considerada muy “caliente”) disminuye el cansancio y así aporta fuerza, mientras que el exceso de alcohol calienta exageradamente el cuerpo (y las emociones) y así enferma.

Las labores que se realizan también pueden aportar *chikaualis* al cuerpo, de modo que el trabajo en el campo de los hombres o cerca al fogón de las mujeres, además del esfuerzo físico en general que hacen sudar, aumentan la fuerza y el calor corporal, por lo que es desaconsejable bañarse o tomar agua fría después de un esfuerzo físico (Beaucage y Taller, 2012: 232). Por otro lado, algunas emociones, como el miedo, “enfrian la sangre”,

por lo que disminuyen la fuerza vital. La adolescencia, el embarazo, la actividad sexual, la menstruación, las emociones fuertes (cólera, ira, odio, etc.), el envejecimiento, etc., también aumentan el calor y la fuerza (Chamoux, 2011: 173). La mujer embarazada alcanza una gran acumulación de “calor”, pero al dar a luz pierde muchos fluidos corporales y pasa a la condición opuesta, “fría”, motivo por el cual tanto el recién nacido como la madre son “peligrosos” para los demás durante el periodo posnatal y deberían bañarse en el temazcal para disminuir la cantidad de la sustancia “fría” y dañina que portan.

Por otro lado, participar constantemente en la red de intercambio de trabajo y fuerza es el factor que más influye en la cantidad de *chikaualis* y calor que dispone el individuo. Es sabido que asumir cargos cívicos y religiosos, contraer matrimonio, participar en los grupos de danzas, entablar relaciones de padrinzgo, entre otros compromisos rituales, son fundamentales para conformar una “persona fuerte” (Chamoux, 2011: 173; Ríos Mendoza, 2010: 27; Acosta Márquez, 2013b: 135), quien es capaz de movilizar a una gran cantidad de gente para realizar cualquier acción que requiera colaboración conjunta. Esta capacidad personal de algunos individuos proviene del hecho de que en muchas circunstancias han entregado su fuerza a los demás y por ello acumularon un gran arsenal de deudores dispuestos a cooperar cuando sea necesario (Velázquez Galindo, 2014: 43-44). De esta forma, las personas fuertes (*chikauak*) saben trabajar con los demás y logran su colaboración, esto es, poseen una gran capacidad de entablar relaciones sociales (Ríos Mendoza, 2010: 27). Por lo tanto, ser “fuerte” significa poseer un vasto “capital social”, producto de una sólida red de intercambio de trabajo y fuerza.

En este circuito, las personas están unidas por la “sustancia social” que las conforman, transferidas de unas a otras a través del permanente flujo de trabajo y fuerza entre ellas, de modo que no es fácil trazar los límites exactos de cada “individuo”, especialmente en los espacios donde esta “sustancia” es compartida entre sus miembros, como en el caso del núcleo doméstico, el cual es pensado como una única “persona social”, pero también en las relaciones en que la fuerza es intercambiada de forma recíproca. De todas formas, el “cuerpo social” del ser humano es una obra en permanente construcción y si bien recibió la “fundación” de los padrinos, debe ser generado de forma constante por las demás personas de la comunidad hasta el deceso del sujeto. En esta visión del mundo, el

propio cuerpo depende de los demás para ser constituido y conservado, y el que deje de participar en la red de construcción de “cuerpos sociales” pierde el suyo, esto es, pierde el aspecto relacional del ser humano.

Por otro lado, las personas que no participan en la red social de intercambio y, en consecuencia, tienen poca actuación en las actividades comunitarias, pocas relaciones de compadrazgo o nunca han sido mayordomos, por ejemplo, no logran acumular *chikaualis* puesto que sus vínculos son menores y consecuentemente dan y reciben menos dones y servicios. Debido a que poseen poca fuerza vital están más propensas a enfermarse, sufrir accidentes, tener la “sombra” extraviada y otra serie de infortunios. Lo anterior es congruente con la concepción de que, si las personas se construyen unas a otras, esto es, si el aspecto relacional del ser humano depende de la sustancia vital (*chikaualis*) que se intercambian en las relaciones sociales, el que poco interactúa con sus semejantes tiene un cuerpo social más frágil o débil, de modo que cobra sentido el hecho de que esté más expuesto a las enfermedades. Finalmente, las relaciones sociales, para los nahuas, están sustancializadas, por lo que funcionan como una suerte de “cemento” que integran todos los aspectos del ser humano (el corazón o *yolot*, la sombra-social y la sombra-social) en una sola corporalidad, aunque el que no tenga la cantidad de fuerza suficiente, no logra mantener unida a esa complejidad vital y se enferma fácilmente. De lo anterior se desprende la concepción de que la salud del organismo no depende solamente de dieta y ejercicios, sino que posee una dimensión social que garantiza el bienestar psicofísico. Cuanto mayor la integración a la comunidad, mayor la concentración de *chikaualis*.

En síntesis, si bien existen factores biológicos que afectan el aumento o la disminución de la fuerza vital a lo largo de la vida, es la conducta del sujeto la que tiene la palabra final para definir si será una persona de constitución fuerte o débil. El que participa en las actividades rituales y cumple la norma social está “más cerca de Dios”, esto es, del “nosotros” y de la Esfera de Arriba, la que concentra la mayor cantidad de *chikaualis* del cosmos y, por lo tanto, esa persona dona y recibe más calor. Por otro lado, los que viven al margen de la vida comunitaria y de la norma social están más lejos del eje del “nosotros” y se acercan a los “otros”, los que trabajan al contrario y concentran más sustancia “fría”, por lo que se debilitan. En definitiva, las personas están unidas por un flujo de socialidad que

conforma el aspecto relacional del ser humano. Desde esta perspectiva, las personas son “divisibles” porque están hechas de relaciones sociales (véase Strathern, 1988; Bird-David, 1999), lo que explica la disgregación de los aspectos anímicos cuando el sujeto se enferma de susto y pierde su “sombra”. Finalmente, el ser humano no es una “obra acabada”, sino que está en constante manutención por sus semejantes.

4.4 Un modelo de persona relacional

Hemos analizado las etapas del ciclo de vida fundamentales en la conformación de la persona y, a la vez, nos dimos cuenta de que incluso después del periodo constitutivo el sujeto continua a ser generado mientras también crea a otros con su propia fuerza vital, de modo que su cuerpo social depende de la participación constante en la red de intercambio de trabajo y fuerza, la cual, a su vez, es lo que da cohesión social a la sociedad, permite su reproducción y así mantiene el cosmos. A partir de lo anterior se genera una “imagen” de la concepción de persona y mi objetivo ahora es presentarla y contrastarla con el modelo alcanzado por Signorini y Lupo (1989). Para ello, hago un breve repaso de las fases de la conformación de la persona.

El recién nacido es un ser “amorfo”, cuyo proceso de diferenciación de los demás seres no fue todavía alcanzado en la misma medida que los prehumanos de la Primera Edad cosmológica se confundían en términos relacionales con los animales. Por lo tanto, el bebé llega al mundo en un estado de “animalidad”, esto es, carente de socialidad y en la posición de una “alteridad” relacional que debe hacerse humana. El neonato cuenta con su *yolot* (corazón), la fuerza central del cuerpo, y luego recibe una sombra-animal, la cual reside tanto en el Abajo como en el cuerpo y aporta los rasgos de su temperamento, la primera capa “instintiva-afectiva” de la personalidad sobre la cual se construirá el carácter. Luego, el recién nacido debe pasar por un segundo “nacimiento”, de esta vez con el propósito de unir en el cuerpo los elementos constitutivos del ser humano que hasta entonces se encontraban separados. Así, en el bautizo integra la sombra-social al recibir su nombre propio, el cual es un aspecto del santo compartido con el padrino y el ahijado, de modo que reside tanto en el cuerpo como en el “cielo”. Unidas ambas sustancias, la “caliente” del Arriba y la “fría” del Abajo, el niño empieza una tercera fase, la cual consiste en adquirir la

sustancia “caliente” derivada de las relaciones sociales que sirve para conformar su “cuerpo social”.

A lo largo de siete años los padrinos “trabajan” para transmitir fuerza vital al ahijado y “esculpir” su “apariencia” humana. Por lo tanto, la dimensión relacional del ser humano proviene siempre de la alteridad, puesto que los padres biológicos no son capaces de conformar esta “ropa” social. En esta etapa, el niño aprende a comer, trabajar y actuar como “cristiano” y así fortalece la sombra-social, la cual equivale al carácter o la personalidad, esto es, los atributos aprendidos que aportan las características morales, sociales, religiosas, etc., derivadas de las experiencias y enseñanzas que van modulando las predisposiciones y tendencias biológicas o temperamentales.⁴² En esta etapa, el sujeto debe aprender a “domesticar” su sombra-animal, esto es, dominar sus propios impulsos y pasiones para integrarse al grupo social, si bien ésta es una tarea de toda la vida puesto que el aspecto “animal” de la psique queda siempre latente y listo para irrumpir en la superficie y tomar el control de la consciencia. Por consiguiente, la persona humana surge a partir de la conciliación entre la animalidad constituyente y la socialidad producida, las cuales conforman una contradicción dinámica.

Más o menos a los siete años, todas las “sombras” “animales” y “sociales” (*tonalmej-ekauilmej*) ya están integradas al cuerpo y el niño está conformado como persona, esto es, está listo para empezar a trabajar en la generación de otros seres humanos al aportar “fuerza” (*chikaualis*) a la red de intercambio. A partir de entonces empieza un proceso de aumento progresivo de fuerza y calor vital conforme avanza la edad que depende tanto de factores biológicos como sociales, si bien éstos últimos tienen preeminencia sobre los primeros puesto que, si el sujeto logra fortalecer su red de intercambio de trabajo y fuerza, sus chances de tener una constitución psicofísica fuerte aumentan, pese a una eventual debilidad constitutiva de la sombra-animal. Una gran cantidad de *chikaualis* se traduce no solamente en la salud del cuerpo, sino en suerte, bienestar social, financiero, en fin, en el florecimiento de varias áreas de la vida. De lo expuesto hasta aquí se desprende que la persona, en la concepción nahua, es un aglomerado de sustancias de distintos orígenes, de

⁴² Sobre el carácter o la personalidad (considerados sinónimos), véase *APA Dictionary of Psychology* (2015: 175).

Arriba, de Abajo y derivadas de las relaciones sociales. La fuerza (*chikaualis*) que circula entre los sujetos funciona como una especie de “cemento” que evita la disgregación de las partes que conforman al “individuo”, el cual se concibe más bien como un “di-viduo” (Bird-David, 1999), puesto que su sustancia corporal está esparcida en otros cuerpos, los que ayudó a generar, además de que concentra sustancias corporales de otras personas de quienes recibió bienes o trabajo, según la concepción de que el aspecto relacional del sujeto siempre se conforma a partir de la alteridad. Cuando la persona por alguna razón se debilita, esto es, pierde fuerza, queda más susceptible de “disociarse”, lo que se traduce en el hecho de que su “sombra” (*ekauil-tonal*) se despega del cuerpo y si no es reintroducida a tiempo por el curandero puede poner en riesgo la vida del enfermo.

En mi opinión, lo “animal” y lo “social”, una vez introducidos en el cuerpo humano en el nacimiento biológico y en el nacimiento social (bautizo), respectivamente, se transforman en un “amalgama”, de modo que ya no pueden ser separados y conforman una sola entidad psicofísica con dos polaridades (Martínez González, 2007a: 10). Por ello, cuando preguntados, los nahuas tienen las mismas respuestas para definir tanto al *tonal* como al *ekauil*: “es tu ‘angelo’”, “es tu destino”, “es la fuerza que traes”. Por otro lado, Signorini y Lupo trataran el *tonal* y el *ekauil* como dos “entidades anímicas” distintas, aunque la dificultad de delimitarlas propiamente hizo con que los autores terminaran por sugerir:

Quizá no sea del todo arbitrario, siguiendo la sugerencia de López Austin [...], interpretar *tonal* y *ecahuil* no tanto como dos entidades anímicas totalmente distintas, sino más bien como los dos aspectos dotados de cualidades opuestas de un único componente espiritual complejo y neutro en su conjunto (Signorini y Lupo, 1989: 75).

Si bien estoy de acuerdo que el *ekauil-tonal* encarna una unidad que integra cualidades opuestas, no creo que sea neutra en su conjunto. Así como la Esfera de Arriba debe dominar la de Abajo para mantener el orden y garantizar la continuidad del cosmos, el aspecto “social” de la psique debe someter el “animal” para que el sujeto conserve la dimensión relacional del ser humano, indispensable para vivir en sociedad. He dicho en otro momento que, según la moral nahua, el que se deje controlar por sus impulsos

“animalescos”, encarnados en la sombra-animal, pierde la categoría de “persona social” y se transforma en “animal”. Si bien en la cosmovisión nahua los aspectos opuestos complementarios (del cosmos, de la persona, de la sociedad, etc.) son equivalentes, esto no significa que sean neutros, ya que normalmente existe el dominio de uno sobre el otro con tal de generar la “ignición” y el “movimiento” del sistema. Por lo tanto, existe un equilibrio asimétrico (y no neutro) entre los dos aspectos contrarios de la entidad psicofísica del sujeto o, según la nomenclatura de Signorini y Lupo en la cita anterior, del “componente espiritual” del ser humano.

Así, la vida humana existe en la medida que el Arriba domina el Abajo, cuyos seres luchan en contra de la supremacía de las deidades celestes. Si el Abajo llegara a revertir la situación sería el fin de la Edad Cósmica actual. Ambas esferas son opuestas porque están en permanente “guerra”, de modo que la neutralidad del sistema no existe. De igual manera, la persona es un aglomerado de aspectos contrarios similares a los del cosmos, de tal forma que un polo está marcado por la norma social y el otro por los deseos y pasiones individuales. Lo deseable, según los nahuas, es que el elemento constitutivo del sujeto que tiene origen en el Arriba, la sombra-social, domine la sombra-animal, así como San Miguel dominó al Diablo y así como el infante debe aprender a dominar sus impulsos para ser “humanizado”. Por otro lado, la sombra-social viene del santo, de la Esfera Celeste, y por ello es caliente; mientras que la sombra-animal viene del “animal” que está guardado por los Señores del *Talokan* en el piso de Abajo, considerado “frío”. En términos de calor, la diada *ekauil-tonal* tampoco puede ser neutra ya que el calor debe prevalecer para que exista la vida, de modo que el ser humano es considerado “templado”, aunque siempre tiende hacia lo “caliente”, por la sangre “caliente” que baña la carne, pese al aire “frío” que se respira y contribuye al equilibrio “térmico” del cuerpo (Beaucage y Taller, 2012: 231).

Según el modelo de los “componentes anímicos” de Signorini y Lupo (1989: 77), el *tonal* (el animal compañero) es luminoso, solar, diurno, caliente, zoomorfo, fuera del hombre, no vulnerable; mientras que el *ekauil* (el “espíritu del santo”) es oscuro, nocturno, frío, antropomorfo, dentro del hombre, vulnerable. Sin embargo, mis conclusiones me llevan a invertir ese modelo. De acuerdo con lo que he revelado, la sombra-animal encarna el aspecto psíquico oscuro, nocturno y frío, puesto que está ligado al Abajo. Asimismo,

generalmente es representada con apariencia zoomorfa, si bien algunos sujetos pueden tener sombras-animales de rayo, viento, etc. En cuanto a la ubicación, no estoy segura si la sombra-animal se encuentra solamente fuera del cuerpo ya que los nahuas dicen que la fuerza del animal compañero se lleva en la sangre, por lo que podría pensarse que esa sombra se encuentra tanto en el cuerpo del hombre como en las profundidades del *Talokan*, donde los Dueños del inframundo guardan todos los “animales” que son las contrapartes humanas. Por otro lado, el doble animal encarna las pulsiones vitales (el sexo, el hambre, la violencia, etc.), los deseos individuales, el inconsciente, lo innato, las emociones básicas, etc., además de que no depende de la acción ritual para ser integrada al cuerpo, esto es, no es socialmente construida. En suma, la sombra-social constituye el sustrato biofísico, el temperamento, el “cerebro reptiliano”, el ello según la teoría psicoanalítica (Freud, 2015), los rasgos de la personalidad que no se “proyectan” a la luz del día porque son antisociales y no se apegan a la norma; la identidad secreta del sujeto, ya que nadie, ni la propia persona, conoce con seguridad su “doble-animal”.

A su vez, la sombra-social encarna el aspecto luminoso, solar, diurno, caliente, ubicado tanto en el cuerpo como en el Arriba puesto que también es llamado “el espíritu del santo”. Este aspecto vital va de la mano con el nombre propio, la vestimenta que marca la pertenencia al grupo, el rol según el género y todo más que conforma el “cuerpo social”. Asimismo, la sombra-social incorpora el carácter, la dimensión aprendida de la cultura, la norma, la moral, las reglas de interacción en sociedad, el superyó de Freud (2015), una identidad para el “nosotros” puesto que hace algunas décadas sólo el grupo de pertenencia conocía el verdadero nombre de la persona. En cuanto a la apariencia, la sombra-social no encarna una representación exclusivamente antropomorfa. Al menos en los sueños de los curanderos es más común que asuma la forma de “objetos culturales”, más específicamente los que fueron donados por los padrinos al ahijado, como las herramientas de trabajo y las prendas de ropas.⁴³ Con relación a la vulnerabilidad, ambos aspectos, “social” y “animal”,

⁴³ Signorini y Lupo (1989: 59) supusieron que el *ekauil* es antropomorfo porque lo asociaron con la sombra que proyecta el cuerpo expuesto a la luz: “el *ecahuil* está difundido por todo el cuerpo, cuya forma posee, como revela palmariamente la sombra que proyecta. Es ‘lo que vemos de la persona... la imagen, la sombra’”. Sin embargo, la “sombra anímica” no es la misma sombra que proyecta un cuerpo opaco sobre una superficie al interceptar los rayos de luz. La confusión entre esos dos conceptos distintos que reciben el mismo nombre es muy común incluso entre los nahuas. A veces es posible distinguir en el discurso la “sombra” (la

están en peligro cuando la persona sufre un “susto” y pierde su “sombra”. En esos casos, el sujeto pierde concomitantemente tanto la sombra-social, la cual “cae” sobre la Tierra y es aprisionada por los Dueños de los Lugares u otras potencias, así como la sombra-animal, la cual es liberada por los Señores del *Talokan* para ser cazada, ya que la sombra-social y la animal son dos facetas de la misma “entidad anímica” o, mejor dicho, de la misma entidad psicofísica o vital. Por ello, los curanderos pueden avistar en sus sueños de recuperación de la sombra tanto una prenda de ropa o una herramienta de trabajo, así como un animalito asustado (un pollo, un conejo, un ratón, un pajarito, etc.).⁴⁴ Tanto la imagen zoomorfa como la del objeto social encarnan la “sombra” en el sueño, no hay diferencia porque esta entidad vital abarca los dos aspectos inseparables el uno del otro una vez reunidos en la persona: el social y el “animal”.

La imagen que se despliega de esta concepción de persona es la de un cuerpo antropomorfo con dos “cordones umbilicales”, uno ligado al Arriba, al santo, y el otro al Abajo, al animal compañero, mientras que varios otros “hilos” lo unen a otras personas con quien mantiene relaciones sociales de intercambio de trabajo y fuerza. En el centro del cuerpo está el corazón (*yolot*), el cual asume preponderancia sobre los demás órganos internos, lo que se ve reflejado incluso en la nomenclatura puesto que es nombrado con un término simple o primario, en vez de una palabra compuesta (Beaucage y Taller, 2012: 219). Según Signorini y Lupo (1989: 48), la función del pensamiento es desarrollada de forma conjunta por el cerebro y el corazón, aunque éste último asuma preponderancia en esa función cognitiva. Sin embargo, lo anterior contradice los hallazgos de Beaucage y Taller (2012: 220), para quienes el corazón concentra más las funciones emotivas que cognitivas, mientras que la cabeza es la sede del intelecto.

Aún según Beaucage y Taller (2012: 229-230), el *yolot* es la parte del cuerpo de la cual deriva la mayor cantidad de términos secundarios. Así, con el lexema *yol* se pueden formar palabras que indican la actividad vital, como *yoltami*, “estar sin respiración”; y *yolitia*, “parir”. Asimismo, abundan los términos que describen la personalidad: *yolkuali*,

proyección) de la “sombra (el componente vital) porque en el segundo caso el sustantivo va acompañado del posesivo, obligatorio en los nombres de las partes del cuerpo (Chamoux, 2011: 165).

⁴⁴ Véase ejemplos de sueños de curanderos en que la sombra extraviada aparece bajo la apariencia de ciertos animales en Duquesnoy (2001: 445).

“generoso”; *yolmelauak*, “honrado”; *yolyemanik*, “considerado”; *yolchikauak*, “valiente”; *yolnentok*, “inconsistente”; *yolkat*, “violento” o “bestial”, etc. El “corazón” también refleja los estados de ánimo, por ejemplo, *yolpaki*, “ser feliz”; *yolkokoua*, “estar apenado”; *yolmiktok*, “estar desanimado”; *yolseujtok*, “estar tranquilo”, etc. Otra serie de términos hacen referencia a las relaciones sociales, como por ejemplo *yoleua*, “invitar”; *yolita*, “imaginar” o “adivinar los pensamientos de otra persona”; *yolpachoua*, “consolar”, etc. Finalmente, el análisis lingüístico indica que el corazón concentra una diversidad de funciones y aunque existen palabras que ligan ese órgano al pensamiento como, por ejemplo, *yolnemilia* y *yolijtoa*, “pensar” (Pury-Toumi, 1984, s.p.), el *yolot* no aparece asociado fundamentalmente con la consciencia y la racionalidad, como afirmaron Signorini y Lupo (1989: 48), sino con una gran variedad de funciones.

Si bien el *yolot*, el *ekauil* y el *tonal* se refieren, en mi opinión, a una sola entidad vital una vez que se unen en el cuerpo, existen algunas diferencias entre el primer y los dos últimos que reflejan las dos nociones de “vida” para los nahuas. El *yolot* está presente en el sujeto desde el vientre materno, esto es, mucho antes del nacimiento, y a lo largo de la vida no abandona el cuerpo en ninguna circunstancia. Es reconocible en el latido constante que marca el ritmo de la vida y, en este sentido, funge como una especie de “metrónomo” vital, lo que queda marcado en algunas palabras como *yolik*, “despacio”; y *yolijsiui*, “tener prisa”. Un curandero de Tzinacapan comparó el corazón con el motor del cuerpo (Duquesnoy, 2001: 447), esto es, la potencia que produce fuerza y lo anima. Así, el *yolot* es el aspecto vital ligado al verbo *yoli* (“nacer”, “estar vivo”), el cual se aplica a otras formas de vida que también están vivas o “animadas” (*yoltok*: “vivo”, “está vivo”), como el cerro, el agua, el maíz, etc. Por otro lado, el *ekauil-tonal* empieza a ligarse al cuerpo a partir del nacimiento y depende de acciones rituales para ser completamente integrado al organismo. Este aspecto vital abandona su “envoltorio” temporariamente durante el sueño o a causa del “susto” y se desplaza de un sitio a otro. Si no regresa al cuerpo, el sujeto se enferma y el primer síntoma es el cansancio, el desgano, la falta de fuerza, el sueño, de modo que el sujeto siente ganas de estar acostado y deja de desplazarse de un lugar a otro. Un curandero de Tzinacapan hizo una analogía entre el cuerpo y la casa para explicar que cuando el *ekauil-tonal* deja su

envoltorio, el cuerpo se asemeja a una casa sin movimiento, aunque no esté sin vida porque el *yolot* sigue presente, así como sucede con el cuerpo durante la noche.

Haz de cuenta que **el cuerpo de uno es como una casa**, cuando no hay nadie en una casa [cuando la “sombra” deja el cuerpo], la cierras y no hay movimiento de la casa, pero cuando ya llegan todos [los *ekauilmej-tonalmej* regresan], ya la casa ya vive, hay gente. P.D.

Así, podríamos pensar que un cuerpo sólo con el *yolot*, privado prolongadamente de su *ekauil-tonal*, secuestrado en el inframundo, es análogo al estado del coma, hay “vida”, pero no hay “vida” que se desplace de un lugar al otro. Por consiguiente, el *ekauil-tonal* se acerca más al verbo *nemi* (vivir, pensar, andar o desplazarse), el cual hace referencia al periodo de vida sobre *Taltikpak*, esto es, el trayecto que empieza con el nacimiento del sujeto y termina con la muerte. Finalmente, si el “corazón” es el “motor” del cuerpo, los *ekauilmej-tonalmej* serían sus “ruedas”.

Si bien hacen falta más investigaciones sobre la teoría nahua de las emociones, sabemos a través del estudio de Taggart (2011: 121) que no todos los sentimientos nacen en el corazón, aunque al parecer muchos lo afectan según grados de “calor” o “frío” sentidos en ese órgano, por lo que lo fortalecen o debilitan. Así, la envidia y el amor empiezan en el corazón y luego bajan al estómago y los intestinos; los celos empiezan en el estómago y luego suben al corazón, mientras que el duelo empieza en la cabeza y se extiende por todo el cuerpo. El miedo “enfría” el corazón, esto es, lo debilita, mientras que la fortaleza, la firmeza, el esfuerzo y la animosidad lo “calientan” y, por lo tanto, lo fortalecen. Así como *Taltikpak* es el estamento Central, el cual integra las influencias de las otras dos esferas cósmicas, la de Arriba y la de Abajo, el “corazón” es el “centro” del cuerpo: “*Toyolotsin* [...] es nuestro punto que llevamos en el centro” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 446), el cual recibe la influencia de los otros aspectos de la entidad vital. Este “centro”, el *yolot*, no es inmutable, sino más bien se ve afectado por las decisiones del sujeto, influenciadas por los dos aspectos contradictorios (el social y el animal) encarnados en la díada *ekauil-tonal*. Si bien los datos no son concluyentes, al parecer el “centro” funge como una especie de “termómetro” entre esas dos tendencias. Si predominan en el sujeto las emociones y las

conductas asociadas con el Arriba, como el amor, el compartir, la reciprocidad, la consideración, la colaboración, etc., el “corazón” será bondadoso, generoso, dulce, considerado, etc. Por otro lado, si imperan en la persona las emociones y los comportamientos del Abajo, como la envidia, el odio, la falta de colaboración con los demás, el engaño, la inconstancia, etc., el *yolot* será envidioso (“torcido”), violento, bestial, desconsiderado, etc. De ser así, el corazón sería el centro de la personalidad, el ego, conformado a partir de la suma de los rasgos de la sombra-animal y la sombra-social.

En conclusión, el ser humano, según los nahuas, está conformado de sustancias y relaciones sustancializadas, si bien las últimas poseen mayor preeminencia puesto que son capaces de modificar las primeras, esto es, el aspecto relacional transforma al esencial. Por lo tanto, identificar “componentes anímicos”, esto es, “esencias”, no es suficiente para entender qué es una persona, la cual no está hecha fundamentalmente de “ladrillos”, sino de relaciones y, por lo tanto, no debería ser pensada como la suma de sus constituyentes, sino más bien en términos de la dinámica de sus interacciones con el entorno social, natural y cósmico. En cuanto a los términos *yolot*, *ekauil* y *tonal*, propongo, siguiendo a Martínez González (2007a: 10), que no corresponden a entidades anímicas distintas, sino de una sola entidad cuyas cualidades, facetas, aspectos o relaciones son nombradas en vez de sus supuestas “partes”. Para explicar lo anterior, tomo como ejemplo al Demonio, personaje de origen cristiano que fue integrado al panteón nahua según distintas advocaciones y roles. Así, encarna a San Juan cuando se acerca el solsticio de verano (más específicamente el 24 de junio), fecha en que es posible encontrar dinero y tesoros del Diablo (Milanezi, 2013: 85); o entonces puede ser *Aueuejcho* (“guajolote de agua”), quien fue encadenado por los Rayos en el fondo del mar y ahora se alimenta de los cadáveres de los animales y humanos ahogados, mientras regula el curso de las lluvias (Beaucage y Taller, 2012: 185).⁴⁵ Asimismo, también puede ser, según lo explicado en el apartado sobre cosmología, el Animal o *Amokuali*, el Señor del *Miktan* que hierve a los muertos en una paila gigante de cobre en las profundidades de la tierra mientras digiere a los cadáveres, entre otros roles.⁴⁶ En todas esas circunstancias, el mismo personaje es nombrado no de acuerdo con una

⁴⁵ En vez de *Aueuejcho*, a veces el mismo personaje es nombrado *Nanauatsin* (Pury-Toumi, 1997: 182).

⁴⁶ Para más advocaciones del Diablo véase Milanezi (2016) y los relatos registrados por Reynoso y Taller (2006: 114-116, I; 143-144, I).

supuesta esencia, sino según sus manifestaciones y papeles. De forma similar, los términos *yolot*, *ekauil* y *tonal* no se refieren a tres “almas” diferentes y tampoco a las partes de una sola “entidad anímica”, sino que designan a las distintas cualidades, facetas, relaciones, circunstancias, propiedades o manifestaciones de la misma sustancia vital que a su vez se confunde con el propio cuerpo y dificulta la separación entre “materia” y “espíritu”.

El término *tonal* es más probable de ser usado en los casos de ataques oníricos efectuados por los brujos, al referirse a la identidad secreta del sujeto, al explicar las conductas dominadas por las pasiones, etc. La palabra *ekauil* es más común de ser usada en circunstancias de pérdida o “caída” de la “sombra”, de la reintegración al cuerpo del componente anímico a través del procedimiento terapéutico denominado *tanotsalis* (“llamada”), del pacto con el Diablo en el cual se entrega el “nombre” en la cueva, etc. En cuanto al *yolot*, se habla del “corazón” en referencia a una especie de centro de irradiación y concentración de la energía vital: “El *yolot* es como la energía eléctrica. Proporciona servicios para que el cuerpo funcione”; “Nuestro *yolot* es nuestro corazón. Es la fuerza de nuestro cuerpo (*tonokayo*). Nuestra fuerza es nuestra vida (*tonemilis*)” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 447 y 448). Por otro lado, los tres términos también comparten funciones y son usados de forma equivalente cuando el propósito es hablar de la fortaleza o la debilidad de la persona. Así, se puede decir que el sujeto posee el *yolot*, el *ekauil* o el *tonal* fuerte o débil. Para comunicar el mismo sentido, también se dice que la persona posee el espíritu, la mente, el ojo, el alma, la sombra o la sangre fuerte o débil.

En conclusión, la persona, según los nahuas está formada del temperamento (lo innato, fisiológico), el cual es no es fácilmente identificable puesto que es un aspecto oculto perfilado *a posteriori* en la vida del sujeto; el carácter o personalidad (lo aprendido, cultural), el cual depende de la alteridad para ser construido; y de múltiples relaciones sociales que entabla a lo largo de la vida. Por lo tanto, el enfoque nahua de la persona es más relacional que esencialista. Asimismo, si la persona está constituida por sus relaciones, las cuales son varias, entonces la identidad no es una y depende de la relación que se establezca.

4.5 La condición *post mortem*

Según la concepción nahua, formar un ser humano es una tarea compleja y en permanente construcción (o “manutención”). Si nacer es empezar a integrar las relaciones cósmicas y sociales que conforman al cuerpo del sujeto, morir significa disgregarlas. Cuando indagados, la mayoría de los maseuales poseen opiniones simplificadas sobre el destino *post mortem*, muchas veces apegadas a la visión cristiana que prevé la Gloria para los “buenos” y el infierno para los “malos”. Los curanderos son los que más detalles aportan al tema, pero aún así existe una gran variabilidad de opiniones que dificulta encontrar una respuesta concluyente. Así como no podemos contar sólo con el discurso de los interlocutores a la hora de entender qué es una persona, tampoco es posible llegar a una conclusión sobre el destino ultraterreno si únicamente tomamos en cuenta los testimonios. A éstos hace falta agregar el análisis de la acción ritual que produce la salida del muerto del mundo de los vivos, además de algunas creencias que nos dan pistas sobre el tema.

Así como los rituales anuales para la conformación de la persona subsecuentes al bautizo ya no son realizados, las acciones rituales en los años posteriores a la defunción también son difíciles de observar en la actualidad, por lo que remito a Lok (1991: 33-50) para reconstituir de forma resumida las fases de la “despedida” del difunto, si bien las interpretaciones aportadas después de presentar las exequias fúnebres y las etapas rituales subsecuentes son más. Según esa autora, cuando alguien está cerca de morir, empieza a recoger todas sus “huellas”, por lo que visita todas las personas con quien estuvo y todos los lugares dónde trabajó y vivió. A veces viaja lejos y por ello se cansa y tiene sed, motivo por el cual el moribundo toma mucha agua. Cuando finalmente termina de reunir sus “huellas”, la persona muere. El cuerpo es puesto en el ataúd, posicionado en frente del altar doméstico con la cabeza mirando las imágenes del santoral católico, y se traza una cruz de flores en la cama donde estaba acostada la persona. Muchos amigos y conocidos acuden al velorio para despedirse del muerto y la familia da de comer a todos los visitantes. A los tres días de la defunción se realiza el entierro. El difunto va vestido con la misma ropa que había usado en su boda. En el cajón se depositan sus objetos personales, sus ropas y ornamentos, además de otros ítems que pueden ser útiles en el viaje que emprenderá en el más allá, como por ejemplo semillas, agua bendita, granos de sal, una cruz de palma,

tortillas, etc. El ataúd es trasladado en procesión a la iglesia, donde se celebra una misa, y luego al cementerio, donde es enterrado.

Después del entierro, los familiares del muerto deben ponerse ropas limpias y las que usaron en el velorio deben ser lavadas por alguien que no pertenezca al grupo doméstico, mientras que los objetos del finado que no fueran enterrados con él deben ser desechados, incluyendo su cama, sus cobijas, sus ropas, etc. Durante los primeros nueve o trece días después del entierro, el muerto es tratado como si aún estuviera vivo, en el sentido de que la familia le da de comer tres veces al día. En la mañana, tarde y noche recibe un plato de frijoles, café y siete tortillas puestas sobre el altar doméstico. Si el muerto era niño, sólo le dan cinco tortillas (los niños menores no reunieron todavía los siete *ekauilmej-tonalmej* o no “trabajaron” lo suficiente para haber conformado su cuerpo social, por lo tanto, no son seres humanos “completos”). Durante este periodo se supone que el ánima del fallecido aún está en la casa y diariamente se le reza el rosario. Al término de esta fase liminal, se realiza una ceremonia llamada la “Levantada de la Cruz” y con ella empieza el proceso de expulsión del muerto del mundo de los vivos. Para realizar este ritual la familia invita a una pareja, obligatoriamente externa al núcleo doméstico, para ser los “padrinos de cruz” del difunto, quienes se comprometen a repetir el rito durante siete años consecutivos.

Los padrinos del finado son los responsables de comprar dos cruces de madera, una pequeña y otra más grande, y ambas son llevadas por la pareja en procesión, acompañada de sus invitados, a la casa del difunto. La familia del muerto y las demás personas saludan a las cruces que llegan con los padrinos y las sahúman con incienso. Los anfitriones dan de comer mole de guajolote a todos los presentes, si bien los mejores pedazos del ave son servidos a los padrinos. La madrina barre la casa y recoge el polvo y la basura, para que nada del difunto se quede en el hogar. Todos rezan y cantan a las cruces y luego conviven mientras comparten tragos hasta el amanecer, momento en que el padrino levanta las dos cruces que estaban acostadas y la madrina recoge en una canasta las flores que estaban en la cama del difunto trazadas en cruz para ser llevadas al cementerio. Todos se despiden de las cruces saludándolas y besándolas. Este es un momento de mucha emoción llamado “la despedida de la cruz”. La pequeña se queda en el altar doméstico, junto con los “santitos”

del hogar, mientras que la cruz grande es llevada en procesión al cementerio y colocada en la cabeza de la tumba para ser enflorada. A partir de entonces el ánima ya no se encuentra en la casa, sino en los alrededores del pueblo, donde permanece por tres meses después del rito de la Levantada, momento en que empieza su viaje hacia el más allá.

Al cabo de un año, la Levantada de la Cruz es realizada nuevamente. Los padrinos vuelven a comprar otras dos cruces de madera, las llevan en procesión con sus invitados a la casa de los compadres, son recibidos con mole y guajolote, pero la madrina ya no vuelve a barrer la casa del muerto. El mismo ritual es repetido por un total de siete años consecutivos. Después de este periodo, se considera que el muerto dejó completamente el mundo de los vivos y emprendió su viaje a la Gloria. Si otra persona de la familia muere ya puede ocupar la misma tumba ya que, después de siete años, el muerto ya es parte de la categoría de los antepasados y no es recordado individualmente, sólo de manera colectiva en Todos Santos.

Las descripciones hechas por Lok (1991) de los rituales asociados al bautizo, en el comienzo de la vida, y los de la Levantada de la Cruz, a partir de la defunción, no dejan duda de que comparten estructuras y funciones similares. Así como el tiempo requerido para integrar al recién nacido en la red de intercambio de trabajo y fuerza que lo conforma como persona es de siete años, el periodo para deshacerse de la socialidad que el sujeto acumuló a lo largo de la vida es el mismo. El hecho de que el moribundo tenga que recoger sus “huellas” antes de morir habla justamente de la necesidad de deshacerse de sus relaciones sociales, las cuales, al estar sustancializadas, según lo que he explicado anteriormente, producen una sustancia o socialidad que debe ser recuperada para el que muerto no deje ninguna parte suya en este mundo. Estar en una relación social significa estar en deuda con alguien o tener a alguien como deudor, de modo que al regresar a todos los lugares donde entregó o recibió trabajo y fuerza, la persona recupera las “huellas” o “pedazos” de su cuerpo que dejó esparcidos y así salda sus compromisos.

Por otro lado, es sabido que los que dejan cuestiones pendientes como, por ejemplo, no haber cumplido sus promesas, no haber concluido las mayordomías, haber dejado herencias mal aclaradas, entre tantas otras situaciones inconclusas, no puede abandonar este mundo y se queda en una especie de “purgatorio terrenal”, penando en la tierra hasta que

salde sus “cuentas” (Signorini y Lupo, 1989: 51). En realidad, bajo esas circunstancias el muerto queda impedido de dejar el mundo porque aún hay varios “pedazos” de su propio cuerpo en esas relaciones irresueltas y, aunque su cuerpo biofísico haya muerto, el social sigue vivo. Por el mismo motivo, todas las cosas del difunto que no fueron enterradas con él son desechadas por su familia, ya que los objetos personales son considerados extensiones de la persona al contener la fuerza (*chikaualis*) que el dueño dedicó para comprarlos o producirlos. De igual manera, la madrina de cruz barre la casa del fallecido y lleva el polvo y la basura recogidos al cementerio para que ninguna triza del muerto se quede atrás e impida que él abandone este mundo.

Es interesante constatar que el difunto en el ataúd llevaba puesta la misma ropa que había usado en su boda. Si bien no tenemos otros datos que confirmen la hipótesis, es importante preguntar si la muerte puede ser entendida como una especie de “matrimonio” con el estamento de Abajo. Como hemos visto, sobre esta esfera cósmica se proyecta la noción de la alteridad y las relaciones que se establecen con ella están basadas en los modos de interacción con el “otro”, esto es, otras familias, otras localidades, los extranjeros, los “mestizos”, en fin, los que no pertenecen al mismo grupo comunitario. La existencia del “otro” es fundamental para la reproducción del “nosotros” en muchos sentidos. Cada familia depende de nuevos miembros para reproducirse socialmente, de modo que existe un intercambio fundamentalmente de esposas entre los grupos domésticos. La muerte es tratada como un acto de alimentación, lo que queda reflejado en el hecho de que se dice que la Tierra “come” a los seres humanos después de que éstos se alimentaron de sus “hijos” (los frutos y las presas de caza) durante la vida: “la tierra nos mantiene y después nos come” (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 138).

Al abandonar el mundo de los vivos, el muerto se transforma en “otro”, así como el miembro familiar que deja el grupo doméstico para casarse e ir a vivir con otro grupo. El individuo que se desplaza de una familia a otra es metafóricamente “comido” (absorbido) por el grupo que lo recibe y esta relación podría haber servido de modelo para las relaciones con el Abajo. Así como los maseuales deben parte de su existencia a los seres del *Talokan*, quienes producen los recursos, el núcleo doméstico debe su continuidad a que recibió en algún momento alguien procedente de otro grupo. Si lo anterior es correcto,

cobra sentido pensar la muerte en términos de un “matrimonio” con el “otro lado” (*okse seko*). Por un lado, los seres humanos dependen de los “hijos” de la Tierra para mantenerse, de modo que los cazadores toman como “esposas” las presas de caza y los campesinos reciben la Milpa como “cónyuge”; por otro lado, los seres del Abajo también dependen de los hijos e hijas de los humanos para dar continuidad a la vida, de modo que ambas comunidades, los vivos de *Taltikpak* y los muertos del *Talokan*, intercambian “maridos” y “esposas” o, en otras palabras, se “comen” unos a los otros.

Durante la vida sobre la tierra, el ser humano es un ser unitario compuesto de una pluralidad de sustancias, del Arriba, del Abajo, de las relaciones sociales. La muerte, más que una transformación, implica un desdoblamiento de esta complejidad, de modo que el muerto ya no es uno, sino varios a la vez.⁴⁷ Con la defunción del cuerpo, empieza un proceso de disgregación de los elementos vitales, el cual puede ser observado en el hecho de que una parte de la persona se queda en el cadáver, el cual es vestido y depositado en la tierra, mientras que otra, llamada ánima, queda fuera del cuerpo y es alimentada por la familia durante algunos días después del entierro. La muerte empieza como una pérdida parcial de la humanidad, ya que el sujeto primero pierde el aspecto esencial del ser humano, el cuerpo biofísico. Luego, debe perder el aspecto relacional, el cuerpo social que fue generado primeramente por sus padrinos y luego por todas las personas con quien el sujeto mantuvo relaciones de intercambio de trabajo y fuerza.

Así como el ahijado recibe de sus padrinos de bautizo una vestimenta que funge como un cuerpo social, esto es, un “pase de entrada” para “ingresar” a la comunidad nahua, el ánima necesita de un “cuerpo”, un “contenedor”, para ser retirada del mundo de los vivos y de ahí la necesidad de las cruces. Por lo tanto, no estoy de acuerdo con Lok (1991: 47) cuando afirma que las cruces de madera donadas por los padrinos representan el “alma” del fallecido, ya que considero que son un sustituto del cuerpo que él perdió. Sin las cruces, el ánima que todavía está en la casa durante algunos días después del sepelio no podría ser trasladada al cementerio, uno de los pasajes al “otro mundo”. La idea de que la cruz es el nuevo cuerpo del muerto se nota claramente en el rito de la despedida de la cruz, cuando todas las personas se despiden de la cruz saludándola y dándole besos, puesto que ahora la

⁴⁷ La idea del desdoblamiento puede ser encontrada en Martínez González y Mikulska (2016).

identidad del muerto reside en la cruz. Así, queda claro que, así como el bautizo es considerado el segundo “nacimiento”, el ritual de la Levantada de la Cruz funge como el segundo “entierro”, a partir del cual empieza el proceso de muerte social del difunto que durará siete años, el mismo periodo que el recién nacido necesita para socializarse y conformarse como persona. A cada repetición anual del rito se despide uno de los siete *ekauilmej-tonalmej* que integraban al sujeto, esto es, las “capas” o “ropas” que conformaban su cuerpo social.

Las cruces son primeramente llevadas en procesión por los padrinos de cruz a la casa de la familia del muerto, donde son recibidas por todos los invitados, así como el ahijado fue saludado por todos al llegar en procesión a la casa de sus padres cargado por sus padrinos de bautizo. La cruz pequeña se queda en el altar doméstico, donde están las imágenes del santoral católico. Lo anterior nos hace pensar que una parte del difunto estará en el “cielo” junto con los “santitos” que protegen el hogar, los cuales son parte del “nosotros”, del grupo doméstico y de la comunidad. Por otro lado, la cruz grande es llevada al cementerio para ser colocada en la tumba donde fue enterrado el difunto. Teniendo en cuenta que el camposanto es la entrada del *Miktan*, según los nahuas, y que a los tres meses de la realización de la Levantada de la Cruz el ánima ya no está en el pueblo, sino que ya emprendió el viaje hacia el más allá, podemos deducir que esta parte del difunto transportada al cementerio en la cruz es la que realiza el viaje.

Desafortunadamente no hay registro de narrativas que nos permitan saber cuáles son las etapas del viaje del muerto por el inframundo. Sólo podemos suponer que durante ese recorrido el ánima debe superar varias pruebas y por ello sus familiares depositan en el cajón objetos que serán útiles en este trayecto. Por ejemplo, los granos de maíz sirven “para que coman los pájaros que encontrará cuando llegue allá” (Beaucage y Taller, 2012: 213) y así no ataquen al muerto, se intuye. Después de siete años, se dice que el ánima ya alcanzó la Gloria, aunque en el caso de quien haya cometido muchos pecados, la Virgen del Carmen, la responsable de recibir a los espíritus de los difuntos en el “cielo”, lo mandará de vuelta a la tierra transformado en animal (Lok, 1991: 41). De todos modos, después de siete años de la defunción, el ánima ya puede regresar a la tierra a visitar sus familiares en Día de Muertos (Signorini y Lupo, 1989: 53).

Al parecer todos los muertos emprenden un viaje antes de alcanzar el “cielo” (*Iluikak*) o el “infierno” (*Miktan*). Sólo podemos suponer que esta jornada purifica el difunto de sus infracciones y deudas para con el Piso Inferior y que coincide con el hecho de que todos los cuerpos deben devolver a la Tierra los elementos que en vida fueron tomados prestados. A principio, todas las ánimas llegarían a la Gloria, pero hay excepciones. Durante la vida la persona traba una batalla interna para dominar su sombra-animal y hacer prevalecer en el ego la sombra-social. Sin embargo, algunos individuos no logran controlar sus impulsos, pasiones y deseos, de modo que terminan siendo controlados por el aspecto animal del componente anímico y en vida se transforman en “animales” gracias a sus conductas amorales, de modo que pierden el aspecto relacional que les hacía humano. Después de la muerte, esos individuos no ascienden a la Gloria, esto es, no se quedan con los santos, con el “nosotros”, sino que se transforman en “otros”, en *miktankayomej* o habitantes del *Miktan*.⁴⁸ De acuerdo con el curandero sanmigueleño: “*Miktan* no significa ‘lugar de los muertos’, sino ‘lugar de los desobedientes’” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 331), lo que resalta la idea de que a este lugar, ubicado en la parte más profunda del *Talokan*, son enviados los que no siguen la norma social, quienes se transforman en *amotokniuan*, “los que no son nuestros hermanos”, esto es, la Alteridad encarnada en los “animales” o *okuilimej*, categoría que abarca, además de los animales silvestres, a los seres del Piso Inferior, pensados como “bestias fantásticas”.

En un relato nahua, el Diablo dice: “me voy a la tierra porque en alguna parte hay un baile y me parece que me necesitan. Los que bailan se van a pelear ahorita”.⁴⁹ En otras palabras, cuando los seres humanos se comportan como “animales” (pelean, se matan, etc.) se animalizan y se acercan relacionalmente a los seres del Abajo, por lo que el Diablo va por ellos, por sus “almas”. Por consiguiente, el Demonio “tiene derecho” a las “almas” de los violentos, asesinos, criminales, incestuosos, brujos y todos aquellos que tuvieron en vida una conducta inmoral, quienes serán hervidos en una paila de cobre gigante en el

⁴⁸ *Miktan*: “lugar de la muerte”. *Kayot* (pl. *kayomej*): habitante, originario, procedente.

⁴⁹ Miguel Félix, en Reynoso y Taller (2006: 94; II).

“infierno”.⁵⁰ Sin embargo, no sabemos al cierto si la condena al *Miktan* es eterna o si algún día los “condenados” podrán ser liberados ya que las opiniones divergen, si bien hay una tendencia a pensar que los *miktankayomej* tendrán que trabajar como “peones” del Diablo hasta que terminen de pagar sus deudas. Según un curandero de Tzinacapan:

Realmente no hay castigo para los malvados. Su deuda es sólo más pesada. Tendrán que compensar trabajando duro después de la muerte. Y luego pueden descansar. Su dolor es el tiempo de limpieza debido a su maldad. Luego ellos también descansan. Han perdido su maldad, están como purificados. Primero el tiempo de la tristeza y luego el tiempo de la paz. [...] No hay infierno, pagas tu deuda con el *Talokan* o te asan por un tiempo en el *Miktan*. No necesitas del infierno si pagas tu deuda en el *Talokan*. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 340-341; traducción propia).

Por otro lado, es sabido que las infracciones son pagadas no sólo por el sujeto que las cometió, sino por todo su núcleo doméstico, ya que sus miembros, los que “trabajan como uno”, son considerados una sola persona social y como tal asumen colectivamente los compromisos y las deudas de cada uno de sus familiares. Por lo tanto, el brujo, quien en vida se dedicó a hacer daño a otras personas, “condena” a toda su familia a “trabajar” en el *Miktan*.

P.D.: No es conveniente ser brujo porque tal vez te estás condenando y tal vez tus familiares los estás entregando por cada día que trabajes [como brujo]. **Aunque ellos no deban nada, pero tienen que ir allá donde vas a completar de pagar.**

G.M.: ¿Dónde va a ir esa persona a pagar?

P.D.: Al infierno.

G.M.: ¿*Miktan*?

P.D.: Aja.

G.M.: ¿Y de ahí ya no sale nunca más o una vez que terminó de pagar su deuda ya puede salir?

⁵⁰ Véase el mito narrado por Juan Martín Jiménez Petra (en Milanezi, 2013: 113), para apreciar la imagen del Diablo cocinando su “alimento” (los difuntos) en una cacerola gigante. En otro relato (en Reynoso y Taller, 2006: 214, II), el Diablo hierve a los hombres en una paila gigante de cobre.

P.D.: Depende, ¿crees que la lumbre te va a estar reservando? La lumbre diario diario te está quemando, te está quemando y no vas a llegar al mismo tamaño, ya después ya vas a quedar el puro hueso. Entonces ya va a entregar cuentas de que ya se salvó, pero ya va a ser desfiguro, ya va a ser calavera.

Hasta acá he analizado el proceso de desocialización o “despersonalización” que dura siete años, por el cual pasan todos aquellos que fallecen de una muerte llamada “natural” o “normal”, según la nomenclatura de los nahuas. Después de este periodo, se supone que el muerto finalizó su viaje en el más allá y alcanzó su morada en el Arriba o el Abajo. Por otro lado, los que mueren de formas no “naturales”, debido a un fallecimiento inesperado o prematuro, como es el caso de las víctimas de accidentes, ahogamientos, homicidios, etc., no pasan por el mismo proceso *post mortem*, ya que en estas circunstancias se considera que el “alma” del difunto queda impedida de emprender su viaje al más allá y permanece en *Taltikpak* “penando” y espantando a los vivos, información confirmada por mí y otros autores (Taggart, 2012: 415; Beaucage y Taller, 2012: 240; Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 144; Lok, 1991:33; Reynoso y Taller, 2006: 91, II; Signorini y Lupo: 49-50, etc.). Así, los ahogados, los que cayeron en la barranca, los que no encontraron la salida de la cueva y los que sufrieron tragedias parecidas en los sitios “difíciles” o “peligrosos” (*ouijkan*) de la geografía de la Sierra Norte de Puebla se vuelven prisioneros del Dueño del Lugar, del *Tepeuj* (Dueño del Cerro) o del *Amokuali*, ya que esos lugares están bajo dominio de los seres de Abajo. Según un señor de Tzinacapan: “cuando nos pasa algo en el rancho, caemos en la barranca, es que “el Otro” [el Diablo] está queriendo a uno para comer, ¡quiere sangre!”.

El motivo por el cual la “sombra” de la persona queda detenida, sin la posibilidad de abandonar el sitio del siniestro, es explicado en un relato cosmogónico que narra cómo el “alimento” quedó distribuido en el cosmos en el comienzo de los tiempos. Después de la disputa primordial para decidir quien gobernaría el mundo, el universo quedó a mando de Dios ya que él fue el vencedor de la apuesta trabada con el Diablo. Con la victoria, Dios aseguró que los seres humanos serían “sus hijos” en vez de ser devorados por el *Amokuali*.⁵¹

⁵¹ Véase la versión completa del mito, narrado por Francisco Ortigoza Téllez, en Milanezi (2013: 96-101).

Aún así, todos los pobladores de *Semanauak* necesitan “comer”, puesto que como regla general la fuerza vital (*chikaualis*) debe llegar a todos los rincones del cosmos, aunque no en la misma cantidad, sino de acuerdo con la jerarquía cósmica. El vencedor de la apuesta, Dios, determinó quién comería qué y en qué cantidad, por lo que dijo al Diablo: “Si uno de mis hijos cae en el agua o el agua se lo traga o se lo lleva o se ahoga, está destinado a tragar agua, es tuyo, tú te lo comerás. Pero si uno de mis hijos está fuera del agua, yo mando sobre él, yo lo recibiré”.⁵²

Dada su condición subordinada, el Demonio recibe una parcela menor de la fuerza que circula en el cosmos,⁵³ de modo que sólo tiene derecho a alimentarse de las “almas” de los ahogados y de todos aquellos que fallezcan en los espacios que remiten al *Miktan* (cuevas, barrancas, lagos, ríos, pantanos, desfiladeros, quebradas, etc.). En estos casos, la única manera de que la persona logre abandonar el sitio dónde murió es conseguir a alguien más para ocupar su lugar. Por ello, los nahuas dicen que es peligroso andar o bañarse donde ocurrieron esos tipos de muertes, ya que la “sombra” cautiva intentará espantar a quien se acerque del lugar de la muerte para de esta forma lograr que el componente vital del asustado escape de su cuerpo y cambie de lugar con el ánima aprisionada. Un señor de Tzinacapan explicó esta situación de la siguiente manera: “el señor que murió ahí [en una poza] espanta para que uno se muera y él pueda salir; el que está ahogado quiere que otro se ahogue para que él salga”.

Los nahuas consideran que las muertes accidentales no son sólo casualidades, sino el resultado de la mala conducta moral de la persona que sufrió el trágico deceso (Reynoso y Taller, 2006: 91, II). Por ejemplo, el que hizo pacto con el Demonio tendrá la vida acotada y más probabilidad de morir de repente (Milanezi, 2013: 83).⁵⁴ De todos modos, considero que los que sufrieron muertes prematuras, así como aquellos que murieron “debiendo” por compromisos inconclusos, pertenecen a la misma categoría de muertos, en el sentido de que no logran abandonar este mundo porque no han recogido los “pedazos”

⁵² Francisco Ortigoza Téllez, en Reynoso y Taller (2006: 116, I).

⁵³ Por otro lado, también podemos pensar que, debido a su comportamiento extremadamente antisocial, el Diablo no logra entablar muchas relaciones sociales y por ello participa menos en la red de intercambio de trabajo y fuerza. En otras palabras, “come” menos.

⁵⁴ En un relato nahua, algunos hombres hacen pacto con el Diablo y después de cierto periodo sufren una muerte repentina (en Reynoso y Taller, 2006: 221, II).

desparramados de su propio cuerpo. Si morir significa primeramente perder el cuerpo biofísico y luego deshacerse gradualmente del cuerpo social con la ayuda de los padrinos que protagonizan los rituales de la Levantada de la Cruz, el que muere de forma súbita no pasa por el mismo proceso de desocialización que empieza desde antes de la defunción cuando el moribundo recoge todas sus “huellas”, esto es, soluciona todos sus pendientes y salda todas sus deudas para que ninguna relación social le impida abandonar este mundo. Si la conformación de la persona depende de las relaciones de intercambio de trabajo y fuerza con los demás, entonces la materia que construye el cuerpo social de cada uno está en “manos” de otros. Si el sujeto no logra recuperar la sustancia social corporal con quienes intercambiaba trabajo en vida o no alcanza a devolver las “fracciones” del “cuerpo” de otras personas que él detenía antes de morir, entonces su cuerpo social no se va a “descomponer” normalmente, lo que se traduce en el hecho de que se diga que la “sombra” vaga en el “purgatorio” terrenal hasta que termine de concluir sus asuntos pendientes.

En el caso de los que mueren a causa de accidentes automovilísticos, por ejemplo, recoger la sustancia corporal se vuelve una tarea difícil puesto que la sangre (donde se concentra la “sombra”) quedó desparramada en el lugar del siniestro. De igual manera, si el cuerpo no es recuperado porque el agua se lo tragó, las exequias fúnebres no serán realizadas de forma habitual, de modo que el viaje del muerto hacia el más allá queda comprometido. Así como la “llegada” al mundo depende de los padrinos, quienes donan al ahijado los elementos con los cuales podrá actuar socialmente, la partida también depende de ellos, quienes retiran del mundo la sustancia social corporal que une al difunto al grupo doméstico y comunitario y así permite que él pueda transitar hacia la otra comunidad, la de los muertos. Sin embargo, si el cuerpo no fue recuperado, la sangre quedó regada o el ánima se extravió en el lugar del accidente o del homicidio, los padrinos de cruz no pueden llevar a cabo normalmente los rituales que trasladan al muerto hacia el “otro lado”. Sabemos que los nahuas erigen una cruz y realizan oraciones y ofrendas para evitar que el muerto se vuelva un “alma” en pena en el sitio de la tragedia (Beaucage y Taller, 2012: 213). Sin embargo, hacen falta estudios sobre los rituales que se llevan a cabo en esas circunstancias fatídicas para entender cómo el ánima deja el mundo bajo esas condiciones anormales o si en definitiva no logra reunir todas las “partes” de sí mismo para poder partir.

El destino *post mortem* específico de cada uno de los elementos anímicos (*yolot*, *ekauil* y *tonal*) es difícil de precisar debido a los pocos datos etnográficos disponibles. Muchos ritos mortuorios que podrían ayudarnos a entender el tema ya no se realizan en su totalidad y los interlocutores poseen opiniones divergentes sobre el asunto. Aún así, haré el esfuerzo de generar algunas reflexiones e hipótesis al respecto, pero advierto que las interpretaciones presentadas, pese a que están justificadas, son tentativas en la medida que nuevos datos pueden traer más luz al problema. Parto del diálogo con el modelo de Signorini y Lupo (1989: 47-49), para quienes el *yolot* es el único componente anímico inmortal,⁵⁵ el cual, a partir de la defunción, regresa al “cielo” con su creador, puesto que Dios infundió este principio vital en el cuerpo de la criatura antes del nacimiento. Asimismo, para los citados autores, el *yolot* es el componente anímico que queda impedido de abandonar este mundo a causa de deudas inconclusas, muertes violentas y accidentales; por lo tanto, para ellos existe una correlación entre el *yolot* y el “alma en pena”.⁵⁶

Según mi experiencia etnográfica, no es posible concluir que de los tres componentes vitales el *yolot* es el que queda vagando por la tierra impedido de abandonar este mundo a causa de deudas. En primer lugar, los nahuas dicen que cuando alguien muere súbitamente, su “sombra” se queda en el lugar de la tragedia.⁵⁷ En estos casos, también es común hablar de “aire”, “espanto” o “ánima” (*animatsin*) para referirse al espectro del difunto que asusta a los transeúntes que caminan por el sitio del siniestro. En ningún caso el discurso nos da pista de que se trate del *yolot* y si fuéramos a guiarnos sólo por los términos usados en la oralidad, tendríamos que pensar que el aspecto vital que se queda vagando es

⁵⁵ Signorini y Lupo (1989: 51) afirman que “parece estar fuera de duda la identificación del *yolot* con el componente anímico inmortal”, aunque no justifican con evidencias etnográficas la afirmación, la cual tal vez esté basada en el hecho de que en época prehispánica, al parecer, el *yolia* sobrevivía a la defunción y, según el tipo de muerte del sujeto, iba al “cielo”, al *Tlalokan* o al *Mictlan* (Signorini y Lupo, 1989: 40-41).

⁵⁶ Según Signorini y Lupo (1989: 49): “al *yolot* no le está permitido afrontar antes de tiempo su destino ultraterrenal, sino que está obligado a vagar por esta tierra hasta la fecha preestablecida de la muerte de su poseedor. Durante este periodo de espera, el alma ‘anda penando’, ya que se encuentra en un anómalo y doloroso estadio intermedio: si por una parte ya ha dejado de estar atada a la envoltura corporal, por otra sigue obligada a permanecer en la tierra”. Pese a que los autores afirman claramente la correspondencia entre el *yolot* y el “alma en pena”, posteriormente demuestran dudas que contradicen sus aseveraciones anteriores: “la correspondencia entre *yolot* y almas errantes no es siempre nítida y cierta” y “la cuestión de que se trate o no del *yolot* del difunto [el que sobrevive y camina errante] es controvertida” (Signorini y Lupo, 1989: 50-51).

⁵⁷ En concordancia con mi observación, Signorini y Lupo (1989: 58) también registraron que la palabra “sombra” es usada para indicar “las almas errantes de los muertos”.

el *ekauil* o el *tonal*, normalmente designados con la palabra española “sombra”. En segundo lugar, sabemos que esas ánimas errantes, además de asustar a las personas para librarse de la prisión a que se ven sometidas en los sitios dónde murieron, según lo explicado antes, también “andan buscando adónde va a nacer un niño. Ahí están listos, están pendientes. Al nacer el niño, se mete el espíritu ahí” (testimonio en Signorini y Lupo, 1989: 50). Ahora bien, sabemos que cuando el bebé llega al mundo ya posee un *yolot*, pero aún carece de la “sombra”, la cual sólo termina de integrarse al cuerpo con el bautizo, el segundo “nacimiento”. El hecho de que el “alma en pena” quiera introducirse en el recién nacido con tal de conseguir una envoltura y así saldar sus compromisos en la tierra induce a pensar que el aspecto anímico que no pudo abandonar el mundo es más bien la sombra-social (*ekauil-tonal*) y no el *yolot*. Esta hipótesis se fortalece si pensamos que la sombra-social equivale al nombre propio, el cual se transmite del padrino al ahijado y así se recicla a cada generación, esto es, ocupa diferentes cuerpos con el paso del tiempo, de modo que cobra sentido la posibilidad de que pueda encarnar en un recién nacido que todavía no pasó por el rito del bautizo. Por otro lado, un supuesto *yolot* “errante” no tendría porqué encarnar en un cuerpo que ya posee un corazón. Un organismo con dos corazones no sobreviviría, de modo que el intento de apoderarse del cuerpo del recién nacido para concluir sus compromisos se vería frustrado. Por lo tanto, en carencia de más datos, por lógica es más razonable pensar que en este caso el “componente anímico” que quedó impedido de partir a su viaje al más allá y se quedó en la tierra como “alma en pena” es el *ekauil* (entendido en este ejemplo como la sombra-social).

Esta posibilidad no fue propuesta por los autores italianos debido a haber asumido que el *ekauil* es “automáticamente” devorado por la Tierra con la defunción del sujeto.

Una vez que el *yolot* parte hacia su destino ultraterrenal, el cuerpo y el *ekauil* constituyen el legítimo alimento de la Tierra [...]. El derecho que ejerce sobre las componentes caducas (cuerpo y “sombra”) del hombre es precisamente lo que empuja a veces a la Tierra a atrapar al *ekauil* antes de tiempo, cuando éste “cae” a causa de un susto. (Signorini y Lupo, 1989: 73).

En desacuerdo con lo anterior, pienso que el motivo por el cual la Tierra siempre está dispuesta a atrapar la “sombra” (*ekauil-tonal*) de la persona no se debe a que ella posea algún derecho innato a este componente anímico, sino porque todos los seres de Abajo carecen del “calor” que los seres humanos poseen, el cual se concentra en la “sombra”. Recordemos que, en el comienzo de los tiempos, cuando el Sol (la principal fuente de *chikaualis* y consecuentemente de calor del universo) estaba a punto de fundar el “Nuevo Orden Mundial”, algunos seres se opusieron al poder solar y dijeron: “Esa luz es caliente. No la vamos a esperar, vamos a meternos a una cueva”.⁵⁸ Por lo tanto, la Tierra y todas sus advocaciones y subdivisiones (los Dueños de los Lugares, el Dueño del Cerro, el Diablo, los Señores del *Talokan*, etc.) no reciben calor y fuerza suficientes en su morada en el Piso Inferior, por lo que son potencias “frías” en oposición a las deidades celestes “calientes”. Finalmente, todos los seres de Abajo reciben menos “alimento” (*chikaualis*) de lo que les gustaría, motivo por el cual siempre están “hambrientos” y dispuestos a capturar el componente vital “caliente” del ser humano, la sombra (*ekauil* o *tonal*).

Además de cobrar la deuda que les es debida y que no fue compensada apropiadamente, el motivo por el cual los seres del Piso de Abajo capturan el elemento vital de los vivos (la “sombra”) es debido a la necesidad de “calor” (*chikaualis*), ya que no pueden recibirlo del sol. Incluso los muertos están en búsqueda de “calor” y, si bien algunos de ellos colaboran con los terapeutas cuando estos viajan oníricamente al inframundo en búsqueda de los componentes vitales extraviados de los enfermos, también pueden “robar” el calor humano, aunque de forma no intencional. Según un curandero de Tzinacapan:

Cuando sueño con mi padre o mi esposa [fallecidos], vienen a hablar conmigo. Intentan poner su mano en la mía **para comer mi fuerza** [equivalente al calor vital]. A veces te toman de la mano y cuando miras, hace frío y sólo ves huesos. Entonces tienes que despertar o morir de frío. Quieren que te quedes con ellos porque **donde están no hay más sol**. (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 338; traducción propia, negritas agregadas).

⁵⁸ Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (s.f.: 61).

Cuando nace el bebé, los papás se quedan contentos que los Señores del *Talokan* liberaron al recién nacido para pisar la cara de la Madre-Tierra (Chávez, en Sánchez Días y Almeida Costa, 2005: 117). Asimismo, se dice que en el *Talokan* se encuentran los “gérmenes” de las criaturas que vendrán al mundo (Aramoni Burguete, 1990: 145). Estos datos nos hacen suponer que la Tierra tiene, de hecho, derecho a apropiarse de un aspecto vital del ser humano ya que contribuyó a formarlo, aunque no creo que sea la sombra-social (*ekauil*), el cual no fue donado por ella. Al nacer el ser humano posee un cuerpo, provisto de un *yolot*, y pronto comparte un aspecto anímico con el animal compañero, el cual vive tanto en la tierra como en el Abajo ya que “esos animales que nosotros vemos acá en el mundo vienen de *Talokan*” (testimonio, en Jacobo Herrera 2010:109). Por lo tanto, la Tierra aporta el aspecto animal del componente anímico para conformar la persona, además de la sustancia terrenal a partir de la cual se forma el cuerpo humano (o tal vez no hay diferencia entre uno y otra). Con la defunción, los seres del Abajo se encargarán de descomponer el cadáver y regresar a la Tierra todos los elementos que el ser humano tomó prestado de ella para subsistir a lo largo de la vida, incluyendo la sombra-animal, la cual regresa al *Talokan*, donde son guardados todos los animales.

Aunque algunos curanderos digan que el “el *tonal* [la sombra-animal] muere con la persona” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001:451), habría que averiguar si el ese aspecto anímico “animal” absorbido por la tierra no podría ser reciclado en otro ser humano y, a la vez, en otro animal que naciera al mismo tiempo que su contraparte humana. De ser así, la sombra-animal se reciclaría, así como la sombra-social se recicla, puesto que, cuando un recién nacido recibe el mismo nombre propio que perteneció originalmente a un antepasado suyo, una parte del muerto es “reencarnada” en otro sujeto. Como punto favorable a la hipótesis de que puede existir un reciclaje del aspecto anímico animal en otro ser humano, consta la información de que en Todos Santos las ánimas regresan a la tierra como animales (mariposas, palomitas, libélulas, gavilanes, halcones, etc.) para visitar a sus parientes (Signorini y Lupo, 1989:53). Por consiguiente, vemos que los muertos son “animales” y podrían volver a encarnarse. Asimismo, la Virgen del Carmen rechaza unos cuantos muertos que llegaron al “cielo”, pero que fueron mandados de vuelta a la tierra transformados en animales por la mala conducta moral en vida (Lok, 1991:41). Por lo tanto,

muchos animales en la tierra son en realidad “sombras” de los muertos y de ahí la prohibición de matarlos, lo que dificulta creer en la posibilidad que la sombra-animal simplemente desaparece con la defunción del sujeto. Finalmente, no es del todo aventurado preguntarnos si los animales del *Talokan* no son en realidad “aspectos anímicos” que pertenecieron a los difuntos y que podrían volver a pertenecer a los vivos en el futuro.

En cuanto a la sombra-social, sabemos que proviene del Arriba, puesto que es un aspecto del santo que encarna en el sujeto que posee el mismo nombre que esa divinidad. Este elemento vital es reciclado cada vez que el padrino dona su nombre de pila al ahijado y con él su carácter. Lo anterior aporta motivo para pensar que este aspecto de la persona debe regresar al Arriba después de la muerte, para ser nuevamente transmitido a otras personas que recibirán los mismos nombres, de modo que así se quedará dentro del circuito colaborativo del “nosotros”, esto es, de la comunidad nahua y la esfera celeste, dónde habitan los “padres” o “padrinos” de los pueblos maseuales, ya que los santos patronos donan el nombre y el carácter de las localidades que protegen. Sin embargo, hay circunstancias en que este aspecto vital no regresa al Arriba, sino que se queda en el Abajo. La persona que establece un pacto con el Diablo entrega su nombre en la cueva (“ahí hay que anotar cómo te llamas”) y en posesión de este bien el Diablo posee control sobre el pactante, de modo que cuando éste muere se dice que su “alma” debe servir de peón al Demonio en el *Miktan*.

Si la Tierra realmente tuviera derecho a quedarse con la sombra-social (asumiendo que es el *ekauil*) después de la muerte, según lo que afirmaron Signorini y Lupo (1989:73) párrafos atrás, entonces no habría problema de entregar el “nombre” al Diablo ya que de una forma o de otra este componente vital estaría desde un principio destinado al Piso Inferior. Sin embargo, los maseuales desaprueban vehementemente esta práctica y temen por su destino y el de sus familiares, puesto que la condena *post mortem* en el Abajo no es individual, sino familiar, ya que el grupo doméstico es pensado como una sola persona social. La gravedad de esta acción reside en que el componente vital social (el nombre propio) que debería quedarse sólo entre “nosotros”, puesto que fue compartido por el Arriba con sus “hijos”, ahora va a pertenecer al “Otro” (el *Amokuali*), lo que constituye otro

ejemplo de “colaboración negativa”.⁵⁹ Al quedarse con el nombre, el Diablo recibirá más “alimento”, esto es, más sustancia vital “caliente”. A medida que más personas pacten con el Demonio y comprometan sus sombras-sociales se genera un desequilibrio cósmico puesto que el Estamento Inferior recibe más “alimento” de lo que debería y esto los fortalece. Cuando los seres del Abajo reúnan suficiente fuerza (*chikaualis*) para volverse más fuertes que el Arriba, que el “nosotros”, invadirán el mundo y provocarán un cataclismo cósmico.

Para evitar esta tragedia, Dios garantizó en el comienzo de los tiempos que el Demonio sólo “comería” lo que cayera en el agua (animales, insectos y unos cuantos hombres ahogados),⁶⁰ para así controlar su poca ingesta “alimenticia”. Sin embargo, la cantidad final de fuerza vital que recibe el Demonio depende también de los seres humanos. Según un señor de Tzinacapan: “cuando le dan trabajo [al *Amokuali*], se escapa y viene a comer”, lo que equivale a decir que, si las personas no siguen las pautas morales de conducta, contribuyen a fortalecer el poder del Diablo, quien se alimentará de sus “almas”. Finalmente, el destino *post mortem* de la sombra-social en el Arriba garantiza la continuidad de la vida y no habría motivo por el cual la Tierra tendría derecho a ella. En suma, la Tierra no tiene derecho al *ekauil* y este aspecto vital no tendría porque ir directamente al Abajo.

Hasta aquí he generado dos hipótesis sobre el destino ultraterrenal del componente anímico de la persona llamado por los nahuas “sombra” (*ekauil-tonal*), el cual asumo que se desdobra en sombra-animal y sombra-social después de la muerte para tomar destinos diferentes: la primera regresa al Abajo, mientras la segunda se queda entre “nosotros” (la comunidad y el Arriba), de modo que ambas, al parecer, pueden ser recicladas al conformar

⁵⁹ La “colaboración negativa” es la forma de intercambio opuesta a la “colaboración” o “comensalidad” que debe prevalecer entre los que se consideran una unidad, sea ésta el grupo doméstico, el pueblo o la comunidad humana, según el caso. Hemos visto en el apartado sobre cosmología que cuando la esposa comparte la carne de caza con su amante actúa bajo la lógica de la “colaboración negativa”, ya que la sustancia vital que debería quedarse en el “nosotros”, en la familia, sale del circuito de intercambio interno y va hacia el “otro”. Algo similar sucede cuando el compactado entrega su “nombre” al Diablo ya que entrega este bien donado por un santo y por el padrino a alguien ajeno al grupo familiar y comunitario.

⁶⁰ En otro relato maseual, similar al que hemos citado antes, Dios dice al Demonio (en este caso llamado Juan Oso, otra de sus advocaciones): “Todo lo que caiga (muera) en el agua, ya sea un hombre (*tokniuuj*), un toro (*tapial*), una mosca (*moyot*), una hormiga (*askat*), un ratón, te pertenece; te alimentarás de sus cuerpos” (en Reynoso y Taller, 2006: 141, I).

a nuevos seres humanos. Queda ahora por analizar el destino del *yolot*, el centro vital que produce la energía del cuerpo y a la vez recibe la influencia de la faceta “animal” y “social” del sujeto. Los datos disponibles no permiten afirmar que el *yolot* es el único componente inmortal y tampoco garantizan que sea el que emprende el viaje al más allá para alcanzar la Gloria o el “infierno”. Definitivamente faltan más estudios al respecto. Aún así, presentaré algunos datos disponibles con el propósito de generar algunas hipótesis tentativas que deben ser revistas a la luz de nueva información etnográfica en el futuro.

Según Taggart (2011: 123), la memoria emocional es la parte de la persona que sobrevive al cuerpo y, por lo tanto, equivale al concepto de “alma” de la religión cristiana, esto es, un aspecto del difunto que sobrevive en la vida *post mortem* para siempre, esto es, sin ser reciclado. La palabra náhuatl para “memoria” en este caso es *talnamiquiliz*, la cual abarca muchas dimensiones, incluyendo los sentimientos y las emociones que la persona sentía en el cuerpo antes de que éste se deshiciera y sobreviviera un “aire” (*ejekat*) que continua activo en el destino *post mortem*. Así, si el sujeto fue envidioso en vida, lo será todavía después de la muerte, de forma que cuando su ánima regresa al mundo de los vivos, en Todos Santos, puede hacer enfermar a los niños con la “enfermedad provocada por la envidia” (*nexikolkokolis*). Aún según ese Taggart (2011: 124), el *tekit* (destino o naturaleza de una persona) y la memoria (*talnamiquiliz*) se encuentran vinculados porque uno nace con el *tekit* que formará parte de la memoria del sujeto después de su muerte. A esta información hay que sumar el hecho de que los nahuas dicen que algunas personas nacen con el *tekit* de envidioso y por ello tienen el “corazón torcido”. También se dice que algunos nacen con el “corazón fuerte” (*yolchikauak*) y por su valentía pueden ser curanderos o brujos. Lo anterior nos hace pensar que el “corazón” y el *tekit* son equivalentes. Por otro lado, si bien el *yolot* es un aspecto esencial con el cual se nace, el “corazón” no es inmutable a lo largo de la vida, sino que sufre las influencias de las “sombras” (de las acciones del sujeto durante su trayectoria de vida), de modo que un corazón fuerte de nacimiento puede debilitarse y un corazón “chueco” (envidioso) puede

ser enderezado.⁶¹ Asimismo, el *yolot* está asociado predominantemente con las emociones, según el análisis lingüístico realizado por Beaucage y Taller (2012: 229-230), presentado algunos párrafos atrás, aunque no todas las emociones nazcan en el corazón.

Tomando en cuenta las informaciones etnográficas anteriores, podemos inferir algunas consecuencias. En primer lugar, se nace con un *yolot*, el cual concentra, pero no monopoliza, las emociones en el cuerpo durante la vida. En segundo lugar, se sabe que la memoria emocional es la que sobrevive a la defunción porque regresa como ánima en Todos Santos. Por lo tanto, podría ser que el muerto que visita año tras año sus parientes y amigos en esa fecha festiva equivalga al *yolot* del difunto, puesto que, se supone que la sombra-animal y la sombra-social fueron recicladas, esto es, están en uso en otras personas. De todos modos, no tenemos más datos que puedan confirmar esta hipótesis en este momento. Algunos opinan que el *yolot* se queda en el lugar donde el cuerpo fue enterrado y en este caso los muertos regresarían a visitar a los vivos no desde el “cielo”, sino desde el cementerio. Según un curandero de Tzinacapan:

Bien, este es el “corazón” (*yolotsin*, en este caso la entidad anímica). El *yolot* nunca muere, porque espera a que el corazón (en este caso el órgano) regrese para unirse con el cuerpo, al final, para volver a vivir. La *yolot* descansa y se vuelve santo (“santo”, es decir, se purifica a sí misma). **Se queda donde murió el cuerpo.** Él no deja este lugar porque **cuida el cuerpo** (“Él cuida su cuerpo”). El cuerpo es el hogar de la *yolot*. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 446-447; traducción propia; negritas agregadas).

Según el testimonio, el *yolot* se queda donde murió el cuerpo puesto que lo cuida, entonces debe de estar en el cementerio donde el difunto fue enterrado. ¿Lo anterior nos autoriza a pensar que existe una identificación entre el *yolot* y los huesos?, ya que los huesos son la única parte del cadáver que sobreviven la putrefacción del cuerpo y son extensiones del muerto. Es sabido que el Abajo “come” la carne humana y guarda los huesos de todos los difuntos, así como los vivos comen la “carne” del maíz (el cuerpo de los seres de Abajo) y guardan algunos granos para que la planta pueda volver a renacer. Por otro lado, según lo

⁶¹ Según Taggart (2011: 131), un conjunto de ritos realizado durante las fiestas de boda tiene como propósito cambiar el corazón (*moyolpata*) o enderezar el corazón tuerto (*quiyoilmelahua*) de los hombres y las mujeres en el matrimonio.

que fue explicado en el apartado sobre cosmología, el piso de Abajo concentra todas las “semillas”, esto es, las esencias vitales de los antepasados de la Primera Edad. Lo anterior nos hace preguntar si los huesos pueden ser pensados como las “semillas” de los muertos (quienes también son antepasados), esto es, las esencias vitales que un día pueden volver a “brotar”.

El testimonio arriba también revela que el muerto está en dos lugares: se volvió santo (en el Arriba) y está junto al cuerpo en el cementerio (tal vez en los huesos). Por lo tanto, si bien no sabemos al cierto el destino exacto de los aspectos anímicos que conforman la persona, sabemos que el muerto existe de forma “desdoblada” (Martínez González, 2017b: 230). El ser humano vivo sobre la tierra es un ser plural, no obstante, unitario. En otras palabras, está conformado por muchas sustancias diferentes, del Arriba, del Abajo, de las relaciones sociales. Todas ellas se integran en el cuerpo y aunque un aspecto abandone su envoltura en el sueño o durante el “susto”, debe regresar a ella para que el individuo siga vivo. Con el deceso del sujeto, la complejidad de elementos interdependientes que conforman la singularidad humana se deshace y los diferentes elementos vitales se disgregan y tienen destinos diferentes. El muerto ya no existe como unidad, sino como desdoblamiento, de modo que una parte suya está Arriba, se volvió “santo”; otra está Abajo, se volvió “animal”, y otra está en el cementerio, en el esqueleto. Por lo tanto, el muerto coexiste en al menos tres lugares distintos simultáneamente: el “cielo”, la tierra y el “inframundo”, pero ¿qué pasa en este sentido con los vivos y los animales?, ¿tienen la capacidad de desdoblarse?

Sabemos que *Talokan* y *Taltikpak* funcionan de forma antitética y que el pasaje de un nivel a otro provoca permutaciones en la categoría de los seres: los animales se transforman en seres humanos y los seres humanos en animales (Reynoso y Taller, 2006: 232, II). En los relatos, estas modificaciones son más fáciles de observar, de modo que presento un extracto de una narrativa maseual resumida por mí para explicar esas “transformaciones”.

Un pescador avistó en el río un pez muy grande y lo quería agarrar. **Se quitó su ropa**, se metió en el agua y empezó a seguir al pez. Nadaron juntos por un instante hasta que llegaron

a un lugar del río y el pez saltó a la orilla seca. Era otro mundo, que tenía otras leyes: era el *Talokan*. **El pez no regresó al río, se transformó en un niño y se fue.** (Filiberto Contreras Diego, en Reynoso y Taller, 2006: 205, II; negritas agregadas).

El pez avistado por el pescador se transforma en niño en el *Talokan*, mientras que el pescador se quita su “ropa”, esto es, su sombra-social simbolizada en la vestimenta donada por sus padrinos y viaja al inframundo, donde se infiere que se transforma en pez debido a las permutaciones que sufren los seres al cruzar de un “mundo” al “otro”. Lo anterior se confirma si pensamos en todos los ejemplos en que los animales asumen la apariencia humana cuando cruzan a “este mundo”,⁶² lo que nos da cabida para afirmar que los animales que existen en la tierra son antropomorfos en el mundo de Abajo, mientras que el ser humano es “animal” en el Abajo.

De esta forma, tenemos que, por un lado, los muertos son antropomorfos o “calaveras” en el Abajo, “animales” en la tierra y “santos” en el cielo; por otro lado, los seres humanos son antropomorfos en la tierra, “animales” Abajo (por su sombra-animal) y “santos” en el cielo (por su sombra-social). Por lo tanto, cuando los nahuas dicen que “el brujo se transforma en animal” para atacar sus víctimas en la noche, en realidad, a partir de la concepción de persona revelada en este capítulo, nos damos cuenta de que “transformarse” no implica un cambio de forma y tampoco una proyección o transferencia de la propia sombra al cuerpo de uno de los animales compañeros, sino un traslado de la consciencia del polo antropomórfico del componente anímico al zoomórfico.⁶³ Esta idea será importante en el próximo capítulo cuando estudiemos las prácticas de los curanderos, los únicos que saben como desdoblar la consciencia en vida, puesto que el sujeto común no sabe moverse de su aspecto animal al social de acuerdo con su voluntad y si lo hace en el sueño es de forma involuntaria o inconsciente.

En resumen, nacer significa integrar progresivamente las sustancias que van conformando y actualizando el cuerpo del sujeto, mientras que morir equivale a empezar a

⁶² Ya he citado los relatos en que un joven se encuentra con una boa “transformada” en mujer. Véase las narrativas en Taggart (1983: 117-135).

⁶³ Véase el artículo de Martínez González (2017a), en el cual el autor justamente pone en duda el supuesto cambio de forma del especialista ritual mesoamericano.

deshacerse de ellas de forma gradual. Así como los padrinos de bautizo “aterrizan” la sustancia del Arriba en el niño en los rituales del ciclo de vida y así lo “moldean” con la fisionomía humana, los padrinos de cruz “despiden” el cuerpo social y devuelven al Arriba el nombre que un día será reciclado en otra persona. Por otro lado, proveen al muerto de un falso “cuerpo”, las cruces, que fungen como un recipiente que el ánima puede ocupar para ser transportada al cementerio, la puerta de entrada hacia el *okse seko* (el “otro lado”). Si bien el muerto pierde el aspecto esencial del ser humano, la cuerpo que se pudre, el aspecto relacional no es completamente deshecho porque las familias socializan anualmente con sus muertos en Día de Muertos.

Según la concepción de que las relaciones sociales producen el cuerpo, si las personas aún comen y conviven una vez al año con sus parientes que cruzaron al “otro lado”, garantizan de esta forma que ellos no perderán totalmente el aspecto relacional del ser humano y aún sabrán cómo socializar como gente, al menos momentáneamente. El muerto, en su nueva condición, se volvió una alteridad que ya no habita con el “nosotros” en la tierra y ahora sólo puede socializar con los vivos bajo ciertos cánones. Por lo tanto, el muerto no deja de ser un ente social, pero el contacto con él debe ser formalizado en momentos específicos, no todo el tiempo y tampoco de cualquier manera, ya que su sustancia predominantemente “fría” podría enfermar a los vivos.

Para finalizar, el vivo “habita” la misma “envoltura”, un cuerpo no del todo delimitado porque está en relación con otros cuerpos con quien intercambia sustancia corporal, pero aún así es una unidad plural convergente. Por otro lado, el muerto no existe en una sola dimensión, sino que puede ser “encontrado” en varias “ubicaciones”: es santo en el Arriba, animal en el Abajo, cruz en el cementerio y en el altar doméstico, y esqueleto en la tierra. Por ello, si estar vivo significa desdoblarse en el sueño y volver a reunirse en la unidad corporal en la vigilia, estar muerto es quedarse permanentemente desdoblado.

5. Consideraciones finales

Este capítulo ha arrojado luz a concepciones y prácticas nahuas, a la vez que confirmó, partiendo de otras rutas, algunos de los hallazgos encontrados en el capítulo anterior sobre la cosmología. Tanto la humanidad como la persona pasan por etapas similares de

conformación y el punto de inflexión en ambos casos es la adopción de ciertas prácticas que dan forma a la condición humana, definida por una forma de socializar y de vivir. Los recién nacidos y los gentiles de la Primera Edad poseen atributos y conductas similares, mientras que los infantes bautizados integran progresivamente la norma social en la misma medida que los prehumanos sobrevivientes del Diluvio adoptaron una serie de pautas de conducta que hizo posible la vida en sociedad y produjo la colectividad maseual. Por consiguiente, existe un paralelismo entre los procesos míticos y los individuales de la conformación de la persona.

El trabajo (*tekit*) es la fuerza motriz que impulsa el origen del mundo y mantiene su funcionamiento, además de que crea vínculos entre los seres y produce un universo interconectado. Tanto el grupo doméstico como las familias rituales están unidas a partir del trabajo que los une o acerca, según el caso, mientras que el pueblo trabaja “como uno” en ciertas ocasiones, especialmente las festivas. Sin el trabajo, la sociedad no sería forjada y tampoco el ser humano, dado que la fuerza (*chikaualis*) o socialidad que genera los cuerpos sociales sólo existe como corolario del trabajo. El que no trabaja, esto es, no está inserto en relaciones de intercambio de bienes y servicios, no es considerado persona. Por ello, si los niños mueren sin haber aportado fuerza al sistema, los padres lamentan profundamente el hecho de que el infante no llegó a ser una persona completa, ya que no trabajó y, por lo tanto, no realizó el potencial humano (Good Eshelman, 2005b: 290).

El recién nacido, así como los seres “fluidos” del Primer Periodo cosmogónico que sólo se secaron y solidificaron con el primer amanecer, son “acuosos” y “amorfos”. Este dato nos habla de que, para los nahuas, el aspecto esencial del ser humano es moldeable y, a la vez, difícil de definir. ¿Qué es realmente lo innato? Se nace con una corporeidad antropomórfica, con un corazón, con una fuerza vital que permite vivir, con un temperamento, pero nadie sabe realmente quién es este ser recién llegado, qué destino tendrá, qué gustos o opiniones manifestará o en quién se convertirá, pese a ciertos indicios que dan pistas iniciales. De ahí la necesidad de dar forma a esta “masa de arcilla” todavía húmeda para lograr la “fisionomía” humana a través de la integración social. Por lo tanto, el aspecto relacional de la persona es más importante en el sentido de que es capaz de modificar al esencial y una vez unidos en el cuerpo son prácticamente indistinguibles uno

del otro, de ahí la ausencia de sistematicidad en el uso de los términos para designar los “componentes anímicos” ya que la sombra-animal y la sombra-social (*tonal-ekauil*) son lo “mismo”, esto es, una vez unidos en el cuerpo lo innato y lo aprendido se vuelven un amalgama que compone a un solo “corazón”, la personalidad resultante de la combinación entre lo “biológico” y lo “cultural”, aunque la contradicción inicial entre deseos, impulsos, apetitos, etc., por un lado, y moral, norma, papel social, etc., por el otro, nunca se borrará y va perfilando el destino del sujeto. Finalmente, esta “tensión psíquica”, que también está presente en la imagen del cosmos, es propia de la naturaleza del ser humano.

La sustancia vital donada por los padrinos afecta directamente el carácter, la salud y el destino del ahijado, mientras construye su cuerpo social, el cual debe crecer y fortalecerse a partir de las relaciones sociales que el sujeto entabla a lo largo de su trayectoria de vida. Así, el cuerpo humano no se construye sólo, puesto que depende de la socialidad compartida e intercambiada con los demás. Por lo tanto, existe una dimensión de lo propio que siempre viene de la alteridad. La sustancia que la persona recibe de los demás definirá quien es, de modo que las cualidades de esta sustancia importan. Por ejemplo, tener a un padrino inestable, deshonesto, bruto y violento, significa recibir esos atributos, así como relacionarse con el Diablo (el que no pertenece al grupo comunitario) significa absorber en el propio cuerpo las características del sujeto con quienes uno socializa. Por otro lado, socializar con los santos, con el Nosotros, con la comunidad, significa absorber socialidad, pensada como una sustancia, y fortalecer la salud. Por consiguiente, el dicho “dígame con quien andas y te diré quién eres” se aplica muy bien entre los nahuas puesto que las personas con quien se socializa influyen en la constitución corporal del sujeto. Finalmente, la noción de persona de los maseuales es más de orden moral y social que metafísica, puesto que no está compuesta fundamentalmente de “entidades anímicas”, como se ha tratado el tema en la literatura sobre los nahuas de Cuetzalan inspirada en el modelo anímico de los nahuas del siglo XVI, sino de relaciones sociales entre el sujeto, la sociedad y el cosmos.

De lo anterior también se desprende la dificultad para distinguir el sujeto de la sociedad, lo anímico de la materia, el cuerpo de la mente, el esencial del relacional, etc., de modo que esas dimensiones no pueden ser pensadas separadamente y sus límites son

imprecisos, por lo que, en vez de marcaren categorías bien definidas, más bien señalan los muchos gradientes que pueden darse entre un polo y el otro. El ser humano sólo existe en la medida en que existe la sociedad; la sustancia vital afecta directamente la dimensión física/fisiológica corporal; el cuerpo no es una entidad con sus límites bien delimitados, sino que mejor se representa como un nodo en una red de relaciones; y los aspectos relacionales modifican los esenciales, aunque obviamente hay un límite para lo anterior, las divinidades celestes, por ejemplo, por más que ejerzan el aspecto relacional humano, no pueden transformarse totalmente en gente porque carecen de la sustancia esencial para ser humanos, aunque pueden “humanizarse”.

Por otro lado, si el recién nacido no es integrado a la red social de intercambio de trabajo, no es propiamente animal, pero se encuentra en un estado de “animalidad”. Así, la animalidad (y no el animal) es una parte constitutiva del ser humano, al punto de que un aspecto del componente vital asume la forma animal, sin ser verdaderamente un animal. En otras palabras, el ser humano puede animalizarse, pero no convertirse completamente en animal y la transformación total en la alteridad equivaldría a la muerte. Una vez más lo que llama la atención es el “tránsito” y no la rigidez de las categorías opuestas y complementarias. Finalmente, existen gradientes tanto de humanidad como de animalidad, en vez de un cosmos compuestos de “humanos” y “no humanos”.

Si un aspecto del componente “anímico” de los humanos es socialmente construido, la sombra-social, aunque otros seres del cosmos (la montaña, los animales, el maíz, etc.) tuvieran la misma “interioridad” que los bebés humanos albergan en el comienzo de la vida, no podrían tener exactamente la misma “interioridad” porque a medida que el infante crece va ganando la sustancia “anímica” (y corporal) que sólo la socialidad es capaz de aportar, de modo que no existe una visión animista en la concepción nahua, según lo que piensan algunos autores,⁶⁴ puesto que los seres humanos y demás pobladores del cosmos no comparten una “interioridad” o “alma” idéntica. Tanto el “cuerpo” como el “alma” del

⁶⁴ Beaucage y Taller (2012: 243) definieron el animismo según Descola (2005: 183, itálicas agregadas): “la imputación por seres humanos a seres no humanos, de una interioridad *idéntica a la suya*”, y luego afirmaron que los nahuas de Tzinacapan manifiestan una visión animista del cosmos. Sin embargo, la conformación de la persona en la sociedad maseual demuestra que la “interioridad” humana es singular, no compartida con los demás seres del cosmos (el agua, la montaña, los árboles, etc.), aunque estos seres pueden estar animados.

recién nacido deben ser contruidos socialmente, por lo que estoy en desacuerdo con los autores influenciados por la corriente ontológica –Millán, 2010a; Pérez Téllez, 2020–⁶⁵ que invirtieron la máxima de la “ontología naturalista” para afirmar que entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla el “alma” ya está dado y es el “cuerpo” el que debe ser construido. Como hemos visto, cuerpo y alma son difíciles de distinguir y además ambos son concomitantemente generados en las relaciones sociales.

Por último, así como el ser humano depende no sólo de sus padres, sino del grupo para ser “parido” socialmente, morir también implica una dependencia del trabajo de los demás. El difunto que murió con deudas hacia sus semejantes no logra morir de hecho y queda vagando en la tierra hasta saldar sus compromisos, esto es, recuperar sus propias “partes” dispersas en las relaciones. Por otro lado, de no ser por los padrinos de cruz, quienes donan el “cuerpo” (las cruces), el ánima tampoco podría dejar “este mundo”. Finalmente, morir es un proceso social, y no un evento aislado, tan complejo como nacer, y deshacerse de los vínculos creados en las relaciones sociales para conformarse como uno es tan trabajoso como “tejerlos”.

Si bien las secuencias rituales del ciclo de vida para conformar la persona ya no son realizadas con la gran riqueza de detalles presentadas en este capítulo, las concepciones que se desprenden de esas prácticas siguen vigentes en el trabajo del curandero. En el próximo capítulo veremos cómo el especialista trabaja, cura, combate e interactúa con los demás seres del cosmos según la lógica de las relaciones que los humanos establecen entre sí.

⁶⁵ Para Millán (2010a: 172), “Al contrario del alma, que es el elemento de identificación universal para todos los seres existentes en el cosmos, el cuerpo aparece como el gran diferenciador”. Según Pérez Téllez (2020: 213), el cuerpo es “el gran diferenciador de las especies”. Ambos autores mesoamericanistas se basan en Descola (2005) y Viveiros de Castro (2010) para componer sus suposiciones.

Capítulo 3. Curanderismo nahua

1. Introducción

La práctica del *tapajtikej* (curandero) pone en acción las concepciones sobre la persona, la sociedad y el cosmos reveladas en los capítulos anteriores. “Trabajar” para el curandero es entablar relaciones con todos los pobladores del cosmos con tal de curar al paciente y, al hacerlo, puede llegar a comprometer su vida puesto que al interactuar con esos seres sufre excesivas variaciones de calor o fuerza vital corporal. La intención principal del curandero es acumular calor vital al socializar con las divinidades del Arriba y luego usar esta fuerza extra en el Abajo –lugar frío que consume el calor de los vivos que se aventuran por esta esfera cósmica– para traer de vuelta la “sombra” del enfermo retenida en el Piso Inferior. La “termodinámica” de la curación es uno de los temas de este capítulo.

Empiezo describiendo algunos desafíos enfrentados por el curanderismo nahua en la actualidad, los cuales básicamente dicen respecto a la convivencia (y competencia) de la práctica curanderil con otros paradigmas que no están enraizados en la teoría nahua de la persona, la sociedad y el cosmos. En Cuetzalan, el curandero fue integrado al hospital para dar consultas al público. La institucionalización del “médico tradicional” modifica ciertos aspectos de la práctica curanderil tanto dentro como fuera de la clínica de salud y el resultado más visible es la tendencia a dar más peso al saber práctico-empírico del modelo terapéutico nahua a expensas de la contraparte simbólica-ritual. Por otro lado, el sistema educativo eurocéntrico que predomina en las escuelas tiende a entender la epistemología nahua como “creencias”, mientras que el “conocimiento” sería producido por la visión del mundo escolar-científica. Estos juicios, cada vez más presentes en la realidad cotidiana de las generaciones que conformarán los futuros curanderos, impulsan el cambio de la manera de practicar el curanderismo, de modo que los terapeutas más experimentados se quejan de que los más jóvenes no siguen los procedimientos tradicionales del proceso curativo y así comprometen su eficacia.

En el tercer apartado presento al curandero nahua a partir de los nombres en náhuatl con los cuales es nombrado, los cuales son congruentes con las especificidades de los roles que desempeña. El término más común, *tapajtikej* (“el que cura”), alude principalmente a

los conocimientos sobre las medicinas y terapias del especialista en curación; *tapaleuijkej* (“defensor”) recuerda el hecho de que el terapeuta se interpone entre el enfermo y las fuerzas de la enfermedad y la muerte para defenderlo o curarlo; *tajtokej* (“el que habla”) o *tetajtouijkej* (“el que aboga por la gente”) alude a la práctica de rezar, durante la cual el curandero convence a las autoridades cósmicas de que el paciente es inocente y debe ser liberado de las “garras” de la enfermedad, por lo que se nota que el enfermo se encuentra en una especie de juicio y su “abogado” habla (reza) por él ante los “jueces” que pueden interferir en el caso. Por último, el curandero también es llamado *tamatkej* (“el que sabe”) puesto que su conocimiento sobre el cuerpo, el cosmos y los principios que rigen esos sistemas es mayor que el de la mayoría de las personas.

Luego, nos detendremos a analizar las maneras a partir de las cuales los sujetos se vuelven curanderos. A pesar de que identifiqué cinco formas, cuatro de ellas convencionales y una no convencional puesto que se apoya en una institución estatal para obtener el “título” de curandero, noto que existe una lógica común en las cuatro maneras tradicionales. En el discurso, los nahuas afirman que para ser curandero el sujeto debe tener el don de la valentía, equivalente a haber nacido con el “corazón fuerte” (*yolchikauak*). Sin embargo, a partir del análisis de los procesos de hacerse curandero, se pone en evidencia que el aspecto relacional del terapeuta es más importante que el esencial. De esta forma, aunque muchas personas pueden haber nacido con una cantidad de fuerza excepcional en sus corazones y por ello están potencialmente predispuestas a la actividad curanderil, hasta que no contraigan una relación con las divinidades –normalmente a través del sueño iniciático– no lograrán manifestar completamente el don para curar, de modo que la relación es más importante que la vocación supuestamente congénita. Asimismo, el *tapajtikej* debe ser reconocido socialmente, ya que de lo contrario no tendrá pacientes, lo que refuerza la idea de que el aspecto relacional es más importante que el esencial a la hora de volverse curandero. Al contraer una relación con las divinidades, el *tapajtikej* debe asumir ciertas conductas y prácticas como pasar muchas horas rezando o socializando con las divinidades con tal de acumular fuerza (*chikaualis*) y luego distribuirla entre los pacientes para sanarlos. Así, una vez más nos damos cuenta de que la relación personal con los pobladores del

cosmos es lo que realmente diferencia al curandero de las demás personas, pese a que el discurso enfatice el componente esencial.

Antes de estudiar las enfermedades curadas por el terapeuta nahua, examinaremos cómo la fuerza contraria a la vital fue creada en el cosmos, la cual posee cualidades opuestas a *chikaualis* y por ello debilita a los seres en vez de fortalecerlos. A partir de la versión nahua del mito de Caín y Abel, entenderemos que la envidia es la principal causa de lo que he llamado “socialidad degenerativa”, la sustancia generada en las relaciones sociales que no siguen los principios que regulan la interacción entre los seres, sino que asumen la lógica contraria y por ello, en vez de construir los cuerpos de los sujetos implicados, los disgrega o enferma. Hemos visto en el capítulo anterior que el ser humano es una obra en permanente construcción cuya sustancia corporal es obtenida a través de la participación en la red de intercambio de trabajo y fuerza. Sin embargo, no nos habíamos detenido, tal como haremos en este capítulo, en el hecho de que la socialidad que circula entre los seres también transporta afectos, los cuales condicionan la cualidad de la sustancia intercambiada en las relaciones sociales. Si las personas se quieren y socializan los beneficios de su trabajo unas con las otras, la socialidad producida es del tipo constructiva o generativa, de modo que produce salud. Por otro lado, si la envidia (el sentimiento contrario al amor) y otros afectos negativos son el motor de la relación, los circuitos de colaboración y reciprocidad que deberían prevalecer entre las personas se rompen y se produce la “socialidad degenerativa”, una sustancia “fría” que enferma.

Lo anterior pone en evidencia el hecho de que las relaciones sociales están en la raíz de las enfermedades, lo que se verá en detalles cuando estudiemos los males que el *tapajtikej* se especializa en curar. En vez de presentar estas enfermedades (el susto, el aire, la envidia, el mal de ojo, la brujería, etc.) separadamente, según el estilo que normalmente se sigue en los estudios sobre el curanderismo, he preferido agruparlas en dos categorías según la lógica de la circulación de los males entre las personas, tanto las humanas como entre éstas y los demás pobladores del cosmos. Por un lado, la enfermedad es pensada como algo que se pierde, la “sombra” o la fuerza vital, mientras que, por otro lado, es entendida como algo que se recibe, una “carga” o un “aire” “frío” y degenerativo; en ambos casos el resultado es la disminución del calor vital. Finalmente, la enfermedad es algo que

circula en la red de intercambio según los principios contrarios a los modelos de relación que generan los cuerpos y fortalecen a los sujetos.

En concordancia con la concepción de la persona y de la enfermedad, entenderemos los métodos de diagnóstico del *tapajtikej*, los cuales toman en cuenta mucho más que los síntomas sentidos por el enfermo y abarcan su contexto socio-cósmico para encontrar la raíz del mal. Así, el curandero investiga el estado emocional del paciente, la presencia de conflictos en su entorno personal y familiar, los sucesos recientes en su vida, sus sueños, etc. Por otro lado, el sueño del curandero revela más detalles que componen el “cuadro clínico”, además de que indica las probabilidades de éxito de la curación. A veces el *tapajtikej* se da cuenta de que el origen de la enfermedad se encuentra en la conducta del sujeto que le pidió ayuda, quien puede haber intentado provocar daño en otra persona, pero el mal le rebotó. En esos casos el curandero decidirá si se arriesga a “defender” (curar) al culpable puesto que al hacerlo asume sus “deudas” y puede poner en riesgo su propia vida.

Los procedimientos terapéuticos, estudiados en la última parte de este capítulo, son fases de un proceso curativo que empieza con la “limpia” (*tachipaualis*), es seguida por el rezo (*tataujtilis*) y luego culmina en los viajes y luchas oníricos del *tapajtikej*. Según el principio de que la enfermedad es algo que circula, la “limpia” tiene el propósito de transferir los males del cuerpo del enfermo a otro “cuerpo”, el huevo, el cual funge como un “receptáculo”. Luego, son necesarios los rezos para reponer la fuerza vital o el calor perdido por el enfermo. El curandero pasa varias horas en soledad ante su altar “abogando” por el enfermo ante las autoridades cósmicas y, a la vez, socializando con las divinidades, de modo que a través de esta acción acumula fuerza vital en su cuerpo, la cual será usada en la etapa siguiente del proceso curativo. Durante el sueño, el *tapajtikej* viaja al *Talokan* para recuperar la “sombra” del enfermo y lucha anímicamente contra los “aires” o seres fríos que secuestraron el aspecto vital del paciente. En estas batallas, el curandero se animaliza, esto es, actúa al margen de la norma social para derrotar su opositor y “devorarlo”, por lo que nos damos cuenta de que, al contrario de las personas comunes, el terapeuta es capaz de transitar del polo antropomórfico al zoomórfico de la entidad psicofísica sin perder definitivamente la humanidad. Finalmente, entendemos que “transformarse” en animal no implica un cambio de forma, sino un cambio de conducta (Martínez González, 2017a), el

cual afecta la fisionomía del curandero, quien se manifiesta temporariamente bajo la apariencia de su sombra-animal.

Por último, analizo un tipo de ofrenda que ya no se realiza, el *tajpalol*, la cual consistía en entregar un guajolote a cambio de la “sombra” secuestrada del enfermo. En la actualidad, el intercambio alimenticio con la esfera de Abajo aún sucede, pero en términos simbólicos puesto que el curandero entrega a los seres del dominio subterráneo “oraciones”, las cuales fungen como “alimento para ellos”, según sus propias palabras. Entregar guajolotes al Cerro, a la Cueva, etc., es una práctica actualmente asociada con la brujería, de modo que supuestamente sólo sería realizada por aquellos que pretenden establecer un pacto con el Diablo. Este cambio de significado de la ofrenda ritual ciertamente implica transformaciones en el sistema terapéutico nahua y debe ser analizado a la luz de más datos, pero por ahora indica un cambio en la asignación de significados a la Esfera Inferior, la cual ganó un tinte de maldad.

Para concluir, enfatizo que las diferentes modalidades de intercambio y socialidad expresadas por el curandero en los procesos curativos reflejan las lógicas de las relaciones sociales entre los seres humanos, de modo que la práctica curanderil se apoya, por un lado, en los modelos de colaboración, reciprocidad y redistribución, aunque también opera, por otro lado, a partir de la colaboración y la reciprocidad negativas y la depredación. Por lo tanto, el curandero es capaz de actuar tanto como ser humano, así como animal cuando el propósito es curar a sus pacientes.

2. Desafíos para el curanderismo nahua

Hace algunas décadas, los curanderos todavía eran la primera opción de los maseuales cuando necesitaban solucionar los problema de salud (Lupo, 1995a: 75). En la actualidad, las personas dan prioridad a los médicos del sistema estatal de salud. Paralelamente, el curanderismo sufre el olvido de algunas de sus prácticas, mientras que la visión del mundo en que se apoya compite con otros marcos de pensamiento y acción. Teniendo en cuenta lo anterior, este apartado tiene como objetivo dar a conocer un poco del contexto social en que se da la actuación del curandero y así llamar la atención para los cambios y presiones que sufre actualmente. Para ello, identifiqué algunos factores que eclipsan el trabajo de los

curanderos en sus comunidades, como por ejemplo la predominancia del modelo educativo eurocéntrico en las escuelas, la creciente presencia de programas gubernamentales de salud en la región de Cuetzalan, la influencia, cada vez más fuerte, de ciertos parámetros de la biomedicina que subestiman algunos de los procedimientos terapéuticos enraizados en la cosmovisión maseual, etc. Por último, destaco algunas áreas en que los curanderos aún son la primera opción para los nahuas en detrimento de los médicos estatales, como por ejemplo en la curación de ciertas enfermedades que la medicina oficial no reconoce la existencia o en la solución de problemas que la biomedicina no considera como temas de salud, sino sociales, económicos, religiosos, románticos, etc., aunque desde la perspectiva nahua influyen en la vitalidad y el bienestar del sujeto.

En la décadas de los ochenta y noventa, muchos estudios fueron producidos sobre los nahuas de Cuetzalan.¹ Los terapeutas maseuales de aquel entonces llamaron la atención no sólo de los antropólogos, sino de otros investigadores, de modo que dos curanderos de San Miguel Tzinacapan (Don Inocencio Flores de la Cruz y Doña Rufina Manzano) fueron incluidos en la colección *Los chamanes de México* (Grinberg-Zylberbaum, 1990, 1991), además de que sus testimonios fueron registrados en varias publicaciones.² Décadas antes de estas publicaciones, una serie de trágicos eventos ya había contribuido a la fama de los curanderos de Tzinacapan. En la primera mitad del siglo pasado hubo una disputa entre dos familias de esta localidad que duró unos 20 años y detonó varios ataques de brujería que supuestamente causaron la muerte de más de 12 personas (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 57-58). La contienda fue conocida como “la guerra de los brujos” y fue tema de una novela epónima al estilo Carlos Castaneda –en tanto que el autor se coloca como protagonista de la trama descrita–,³ la cual reafirmó la notoriedad de los terapeutas nahuas al menos en el medio académico.

¹ Véase, por ejemplo, Troiani (1979), Segre (1987, 1990), Signorini y Lupo (1989), Aramoni Burguete (1990), Lok (1991), Lupo (1995a), Pury-Toumi (1997); etc.

² La historia de vida de Don Inocencio, fallecido en 1982, es relatada en Almeida Acosta (1990). Algunos de sus testimonios pueden ser leídos en Sánchez Díaz y Almeida Acosta (2005: 124-125, 138, etc.). La historia de Doña Rufina, fallecida en 1983, fue narrada en Almeida Acosta (1991). Los rezos y testimonios enunciados por la célebre curandera aparecen en Aramoni Burguete (1990), Segre (1990), Pury-Toumi (1997), Reynoso Rábago y Taller (2006, I), Troiani (1979); etc.

³ *La guerra de los brujos: viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos* es una obra de ficción, escrita por el antropólogo estadounidense Timothy Knab (1997), a partir de su experiencia en Tzinacapan. Véase

A juzgar por los ya citados estudios etnográficos llevados a cabo en la región de Cuetzalan en los ochenta y noventa, los curanderos parecían ocupar un rol central en sus comunidades. Hoy, la realidad dista bastante de la de antes ya que muchos de ellos conservan un “bajo perfil” y sólo atienden esporádicamente, mientras que otros se sienten desanimados de dar continuidad a la práctica curativa, la cual, según sus quejas, no es comprendida o valorada suficientemente por sus pacientes teniendo en cuenta los riesgos que conlleva. Aún así, es curioso notar que Tzinacapan todavía arrastra cierta fama curanderil, aunque bastante opacada, ya que algunas personas de las localidades vecinas aún piensan que ése “¡es un pueblo de brujos!”. Por otro lado, los sanmigueleños lamentan: “ya están falleciendo los [curanderos] que más pueden”; “ahorita no hay fuerza, no hay rigor; como la gente no sigue la costumbre, la buena educación, pues se pierde la fuerza”. Muchas personas se quejan de que los curanderos más jóvenes no siguen “las costumbres”, esto es, los protocolos adecuados a la hora de realizar los procedimientos terapéuticos. Estos cambios en la práctica curanderil producen consecuencias “palpables” detectadas en la reducción de la fuerza (*chikaualis*) del curandero, esto es, la disminución de su capacidad para curar.

El rezo (*tataujtilis*) es una de las prácticas terapéuticas más olvidadas puesto que muchos curanderos ya no saben recitar las plegarías en náhuat para dirigirse a las deidades, las cuales abundaban en los registros etnográficos del pasado (véase, Lupo, 1995a; Aramoni, 1990; Segre, 1990, etc.). En paralelo, muchos campesinos ya no enuncian las oraciones de petición y agradecimiento a la Tierra como hacían antes (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 125). “Rezar”, para los nahuas, significa saber cómo entablar relaciones de intercambio con los santos, la Tierra, los Guardianes de los Lugares, etc., con el fin de recibir de ellos dones como la lluvia, la salud, las cosechas abundantes, etc. El acto de rezar pone al descubierto una de las premisas a partir de las cuales se organiza la sociedad maseual, fundamentada en la circulación de dones entre los seres humanos y entre éstos y los demás pobladores del cosmos. Por lo tanto, al “rezar”, los maseuales refuerzan la idea de una sociedad y de un universo interconectados y así afirman su forma de estar en

también Lupo (2013a), quien revela varias incoherencias e imprecisiones en la novela de Knab que no conciben con la realidad etnográfica de los nahuas.

el mundo. Sin embargo, esta práctica viene cayendo en el olvido; en palabras de un carpintero de San Andrés Tzicuilan, junta auxiliar de Cuetzalan, “antes todos sabían el rezo. En la escuela enseñan otra cosa y se pierde la creencia”.

El comentario contiene de forma implícita y no intencional la aseveración de que las prácticas tradicionales nahuas encajan en la categoría de las “creencias”, mientras que el “conocimiento” supuestamente, se infiere, sólo se aprendería en la escuela. Esta división entre “creencias y “conocimiento”, inculcada en la población indígena por varios sectores, especialmente por el modelo escolar eurocéntrico que prevalece en las instituciones de enseñanzas latinoamericanas,⁴ incluyendo las escuelas a que acuden la juventud maseual, instaura una jerarquía de saberes y determina que las prácticas indígenas son “sólo creencias”, mientras que el contenido enseñado en las escuelas sería el “saber de hecho”.⁵ Esta injusta valoración no favorece la continuidad del aprendizaje de los “rezos”, además de que no toma en cuenta el hecho de que el modelo educativo eurocéntrico es producto de una cultura históricamente situada, la europea, y también se fundamenta en “creencias” (véase Estermann, 2006; Ortlieb, 2010; Castro-Gómez, 2007). Influenciados por el sistema de conocimiento escolar, entre otros factores de presión aculturativa, las nuevas generaciones no aprenden a “rezar”. En concordancia con lo anterior, Somellera (2016: 188) registró que los jóvenes nahuas, al integrarse a la escuela, pierden el interés en aprender los “trabajos tradicionales”, en este caso los procedimientos terapéuticos usados por los curanderos.

⁴ Al respecto del modelo escolar eurocéntrico dominante en las instituciones de enseñanza latinoamericanas véase Carvalho y Flórez (2014), Castro-Gómez (2007) y Lander (2000).

⁵ La idea equivocada de que las prácticas y concepciones indígenas son sólo “creencias” está presente incluso en el discurso antropológico, el cual repetidamente hace alusión a la cosmovisión nahua como un “sistema de creencias”, sin enfatizar que también se trata de un sistema de conocimiento, un sistema de organización social, un modo de saber, etc. Las enfermedades que sólo los curanderos curan, como el susto, la envidia, la brujería, etc., también son pensadas como “creencias”, lo que queda reflejado en el apelativo normalmente usado para designarlas: “síndromes culturales” (Fagetti, 2004). Los maseuales acaban introyectando la idea de que sus prácticas son “creencias” y usan el término. Sin embargo, también se percatan de que esta categoría no es totalmente apropiada. Por ejemplo, la promotora de salud Rufina, originaria de San Andrés Tzicuilan, empieza su artículo sobre la medicina nahua llamando la atención para el hecho de que el sistema terapéutico local no se ubica en el campo de las “creencias”: “Esto [las enfermedades como el “susto”, el “aire”, etc.], aunque se piensa *es sólo una creencia*, lo viven en nuestras comunidades varias personas y hay quienes, por no atenderse a tiempo, llegan a morir, por esta causa” (Villa Hernández, 2002: 103; *itálicas agregadas*).

Además de la influencia del modelo escolar eurocéntrico, otro de los factores que opacan el curanderismo es el crecimiento de la presencia del sistema de salud estatal en el municipio de Cuetzalan. Hace algunas décadas, la población indígena, carente de recursos financieros, prefería consultarse con los curanderos locales y así evitar el alto precio de las consultas y tratamientos médicos: “uno de los motivos que impulsan a estos últimos [los nahuas] a continuar prefiriendo la [medicina] tradicional es que es mucho más económica” (Lupo, 1995a: 75). Lo anterior dejó de ser verdad debido a la facilidad que hoy existe para acudir a un médico del sistema público de salud sin la necesidad de pagar la consulta y, a veces, tampoco los medicamentos.

La proliferación de programas gubernamentales de inclusión social que cambian de nombre según el gobierno en turno, como el que se denominaba Prospera (llamado anteriormente Progresá, Oportunidades, etc.)⁶ “empujan” a la población a la clínica de salud. A cambio de apoyo financiero, el Estado exige de los beneficiarios del programa que cumplan ciertas responsabilidades, como “registrar a toda la familia en la unidad de salud que le corresponde”, y pide que “cada miembro de familia acuda a las citas médicas y cumplan con la asistencia a los talleres comunitarios para el autocuidado de la salud”.⁷ Por lo tanto, las personas participan en el programa de inclusión social motivadas por la ayuda económica y, consecuentemente, quedan comprometidas a acudir regularmente a la clínica de salud en Cuetzalan. Estas consultas obligatorias sustituyeron muchas de las visitas a los curanderos en las comunidades.

De forma paralela, desde 1990 se proliferaron en la región las iniciativas gubernamentales para promover el acercamiento entre la medicina tradicional y la medicina institucional (Zolla Luque, 2011). Como resultado, se formaron gremios de curanderos, como por ejemplo la Sociedad de Solidaridad Social de Médicos Tradicionales Indígenas *Maseualpajti* (Tousignant, 2015), mientras que se conformaron grupos de curanderos asociados al Hospital Mixto de Cuetzalan, quienes dan consultas en un ala hospitalaria

⁶ Prospera era un programa federal mexicano de apoyo económico, educativo, de salud, etc. a la población de bajos recursos. Al respecto véase Hernández Licona *et al* (2019). En 2020 el gobierno federal sustituye el programa Prospera por el Programa Nacional de Becas para el Bienestar Benito Juárez.

⁷ Retirado de la página del “Programa de inclusión social Prospera”: <https://www.gob.mx/prospera/articulos/sabias-como-funciona-prospera?idiom=es>, consultado en noviembre de 2018.

reservada a la “medicina tradicional”. Estas iniciativas para institucionalizar el curanderismo ciertamente opacaron a los curanderos que sólo atienden en sus casas y no poseen vínculos con ninguna organización. En el consultorio del hospital, el curandero no puede poner en práctica algunas terapias que normalmente emplea cuando atiende en su casa, como la preparación de los baños terapéuticos o la repetición de los rezos que deben ser pronunciados varias veces en frente del altar doméstico (Tousignant, 2015: 116). Por otro lado, la relación entre el curandero y el paciente dentro del hospital es un poco distante debido a que ambos no se conocen, al contrario de lo que sucede en las comunidades donde el curandero normalmente trata a sus vecinos y conocidos (Jacobo Herrera, 2013: 181). Aún según esta última autora, otro inconveniente de las consultas institucionalizadas reside en el hecho de que algunos tratamientos necesitan ser repetidos, pero cuando el paciente regresa al hospital casi nunca encuentra al mismo terapeuta, ya que los “médicos tradicionales” trabajan por turnos.

Con el objetivo de generar un referente de saber estandarizado para los gremios de médicos tradicionales y los promotores de salud originarios de las comunidades maseuales, las instituciones de salud promueven cursos de capacitación que coinciden con los conocimientos de los médicos y enfermeros, esto es, de la biomedicina. Los que cumplen con esos programas de instrucción reciben diplomas de curanderos, hueseros y parteras tradicionales que sirven como instrumentos para construir una carrera profesional, la cual a veces elude algunas etapas fundamentales atravesadas por los curanderos de las comunidades durante sus procesos de formación (Lupo, 2013b: 236-237), como por ejemplo la revelación onírica del don para curar y el establecimiento de la alianza con los pobladores del cosmos que colaboran con el terapeuta. Así, la “profesionalización” del curandero provocó cambios en la manera como el curanderismo es practicado, tanto dentro de la institución hospitalaria (Somellera, 2016) así como, en algunos casos, fuera de ella.

El aprendizaje de nuevas teorías y técnicas basadas en la biomedicina produce cambios en la tradición (Tousignant, 2015: 112), especialmente por el hecho de que, en los programas de colaboración entre las dos medicinas (la nahua y la institucional), hay una tendencia a enfatizar el aspecto “práctico” de la primera (Lupo, 2013b: 236), como la herbolaria y las técnicas empíricas de curación, a expensas de la dimensión ritual-simbólica,

como los sueños y los rezos. De esta forma, el aparato teórico de la cosmovisión nahua que fundamenta las concepciones y prácticas del curanderismo queda relegado a un segundo plano, lo que simplifica la terapéutica y empobrece las formas. El hecho de que el ámbito “ritual-simbólico” de la medicina indígena no sea destacado por la institución de salud en la misma proporción que el “práctico-empírico” influye en la formación de las nuevas generaciones de curanderos, las cuales ya no se preocupan tanto por el rezo ni el sueño, dos procedimientos indispensables del proceso curativo según los terapeutas más experimentados.

Otro factor que opaca el trabajo de los curanderos en sus comunidades es la falta de confianza en el poder del especialista y en la eficacia de las técnicas tradicionales de curación cuando comparadas con la medicina moderna, lo que en última instancia refleja una cierta duda en los fundamentos de la visión del mundo nahua, observada en el caso descrito a continuación. Una pareja de ancianos de Tzinacapan estaba enferma y llevaba varios días en la cama sin mejorar, pese a seguir estrictamente las recomendaciones de los médicos. Un curandero fue a verla y se dio cuenta de que el motivo de la enfermedad estaba enraizado en una “disputa”, de modo que los seres del Abajo se habían apoderado de las “sombras” de la pareja. Al descubrir la causa de la enfermedad, el curandero se puso a “trabajar” inmediatamente, esto es, empezó a rezar, a negociar con los pobladores del cosmos la devolución de los componentes vitales de los enfermos y, según sus previsiones, “la cosa se iba a liberar”, los ancianos se iban a recuperar.

Después de unos días el señor se “alivianó”, pero su esposa siguió enferma. Los hijos estaban preocupados por su madre, pero el terapeuta insistía que le dieran un poco más de tiempo para que él venciera en la “disputa”. Desesperados por el estado grave de la mamá, la familia, sin consultar al curandero, trasladó a la señora a un hospital de la ciudad de Puebla y luego de poco tiempo ella falleció. En la opinión de los hijos, ellos tomaron la mejor decisión a su alcance: llevar a su madre a una institución hospitalaria con aparatos avanzados y médicos bien preparados. A su vez, el curandero consideró la decisión un error, puesto que, según él, la familia no entendió lo que realmente estaba en juego: la disputa con las entidades del piso cósmico de Abajo. Al mover a la señora al hospital de forma precipitada, la familia contribuyó a que el curandero perdiera la “batalla” y los seres de

Abajo se quedaron con la “sombra” de la enferma: “yo les dije que se iba a liberar, pero ellos, como tienen billete [dinero], prefirieron llevar la señora a Puebla, y allá murió, lejos de su casa”, lamentó el terapeuta.

Si para el curandero la enfermedad tenía una causa y un tratamiento relacionados directamente con los pobladores del cosmos con quienes los seres humanos entablan relaciones de intercambio, para los médicos del hospital de la capital poblana la explicación no pasaba de una falla del organismo, asociado a la edad avanzada de la paciente. Pese a que toda la familia de la señora que falleció habla náhuatl y sus miembros nacieron y crecieron en Tzinacapan, su marco interpretativo de los eventos no fue resonante con el paradigma cultural nahua, esto es, con la cosmovisión históricamente conformada por este pueblo, sino que asumió el punto de vista de la medicina occidental, conformada según premisas y experiencias históricas diferentes. Este caso elucidó claramente cómo la visión del mundo nahua, representada por el marco interpretativo que el curandero dio a los eventos, compite con la visión del mundo occidental de la biomedicina, asumida por la familia y los médicos del hospital de Puebla. La confrontación cotidiana entre al menos estas dos formas de actuar y dar sentido a los sucesos de la vida interfiere directamente en la confianza que las personas depositan en las prácticas terapéuticas de los curanderos.

En la actualidad, la presión para asumir posturas y valores culturales que no estaban tan diseminados en las comunidades nahuas hace algunas décadas se presenta con más fuerza a partir de fenómenos como la migración, la predominancia de la enseñanza escolar en detrimento del aprendizaje oral, el fortalecimiento del sistema de salud institucional, entre otros factores que facilitan el acceso de las nuevas generaciones a otros marcos de referencia cultural que no siempre validan las “costumbres” maseuales. Consecuentemente, los nahuas tienen a la mano al menos dos paradigmas culturales o cosmovisiones a la hora de tomar decisiones y dar sentido a las experiencias vividas, uno más apegado a las visiones del mundo nahuas y otro más cercano a las cosmovisiones occidentales. Las personas son conscientes de estas dos formas de vivir/actuar/ser, lo que queda reflejado en los juicios que emiten sobre ciertas maneras y comportamientos adoptados por sus conterráneos: “eso es cosa de *koyomej* [“mestizo”], en oposición a “ésta es la manera indígena”. Por lo tanto, si por un lado los maseuales aprendieron a actuar como “nosotros” y cuentan con la opción de

asumir el marco interpretativo “occidental”, cuyo mayor exponente en el campo de la salud es la biomedicina; por el otro, no dejaron de actuar en sus propios términos, según los presupuestos culturales que organizan la visión del mundo conformada según su experiencia histórica de adaptación al ambiente físico y social. De esta forma, las decisiones de las personas oscilan entre al menos dos marcos de referencia cultural o dos cosmovisiones.

Por ello, es erróneo suponer que todos los maseuales actúan de acuerdo con los mismos parámetros o solamente de forma congruente con los principios de esto que llamamos “cosmovisión nahua”. De hecho, algunas personas afirman abiertamente no creer en los curanderos y por ello recurren únicamente al médico de la clínica de salud. Sin embargo, si alguien decide no dejarse guiar por la etiología nahua, esto no significa que no entienda cuando el curandero le dice “tienes susto”, aunque no esté de acuerdo con el diagnóstico y prefiera dar oídos al médico de la clínica de salud. Por haberse socializado entre los nahuas, el sujeto conoce los principios explicativos de la cosmovisión nahua aún cuando decida seguir otros parámetros, anclados en otras influencias culturales. Finalmente, nadie está obligado a funcionar sólo según los preceptos, valores, filosofía o visión del mundo de su propia cultura y la mayor prueba de que esto no ocurre en la práctica puede ser vista en todas las contradicciones e incoherencias que mueven el mundo: cristianos no-altruistas, marxistas dados al lujo, capitalistas compasivos y también nahuas que no siguen la forma de vida anclada en la concepción del mundo indígena. Pertener a una cosmovisión no significa adherirse a una única forma de pensamiento, de comportamiento, de conocimiento o de creencia, puesto que no se trata de un dogma o de una ideología a que todos deben adscribirse para poder participar. La cosmovisión es una forma de vida que produce una concepción del mundo, la cual, a su vez, sirve para reproducir esa forma de vida. Sin embargo, algunos viven según esta forma de vida y otros no o, mejor dicho, algunos viven en algunos momentos según ese paradigma cultural y en otros no.

En la coyuntura actual, inmersa en la acentuada competencia entre la visión del mundo nahua y otros marcos de pensamiento y acción, los curanderos responden a la compleja realidad social que participan. Pese a que vienen perdiendo mucho espacio y poder para la biomedicina, no es correcto asumir que las prácticas terapéuticas descritas en

este trabajo ya no son parte de la vida de los maseuales, aunque no son las únicas. Si bien los nahuas prefieren al médico para solucionar la mayoría de las dolencias y padecimientos, no pueden prescindir completamente de sus terapeutas, quienes tratan ciertas enfermedades que la medicina de cuño académico no soluciona. Además de curar el susto, el aire y otras enfermedades no reconocidas por el sistema médico gubernamental, el curandero también es capaz de tratar problemas de otros órdenes, como encontrar a una persona perdida, aumentar la suerte del paciente, impulsar el éxito de un proyecto personal, ayudar a realizar un amor no correspondido, restaurar el equilibrio perdido en las relaciones sociales con el entorno natural y social, etc. En todos estos casos y muchos más los curanderos no compiten con los médicos por la atención de los pacientes puesto que la biomedicina no trata a esos casos. Por lo tanto, las personas saben en qué momento la “cosmovisión nahua” es más pertinente para tratar sus problemas y en qué momento la “cosmovisión occidental” es más útil. En otras palabras, los nahuas no viven en un mundo encapsulado donde sólo una forma vivir y de ver el mundo es posible. De todos modos, mientras existan problemas que agobien al ser humano y que no encuentran soluciones en los tratamientos de la biomedicina, la práctica del curanderismo mantendrá su lugar, pese a todas las presiones que hoy enfrenta.

3. El curandero (*tapajtikej/tapaleuijkej*)

En este apartado presento al curandero nahua a partir de los nombres en náhuat usados para designarlo, además de algunos testimonios y observaciones etnográficas útiles para aclarar la especificidad del uso de esos términos. El objetivo es revelar los papeles desempeñados por ese ritualista, los cuales básicamente son los siguientes: sanador (*tapajtikej*), defensor (*tapaleuijkej*), “abogado” (*tajtokej*) y sabio o consejero (*tamatkej*). Hay que aclarar que el mismo sujeto puede ser capaz de cumplir todos esos roles, aunque algunos son mejores, por ejemplo, como herbolarios, otros se especializan en las “luchas oníricas”, mientras que otros curanderos manejan el arte de los “rezos”, etc. En otras palabras, esos papeles no se excluyen mutuamente, aunque no es común conocer a una persona que haya desarrollado maestría en todas las dimensiones de actuación del curandero. Por otro lado, los terapeutas

no se autodefinen sólo con uno u otro término, sino que esos son nombres de uso corriente en el vocabulario nahua en referencia al que lleva a cabo la práctica curanderil.

La palabra más común para nombrar al terapeuta es *tapajtikej* (pl. *tapajtiani*), traducida por “el que cura” (“curandero”, “sanador”), y derivada de *pajti* (“medicina”, “remedio”) y *-pajtia* (“curar”). El apelativo es usado para referirse a la persona que conoce los remedios y las terapias que alivian el dolor y los malestares del cuerpo, además de las fórmulas que mantienen o restituyen el equilibrio del organismo. Para estos fines, los curanderos receten remedios de la farmacia y hierbas medicinales, además de que aplican terapias como masajes, sobadas, baños terapéuticos, etc. Otro de los nombres más usados para designar al especialista nahua en curaciones es *tapaleuijkej* (pl. *tapaleuiani*), proveniente del verbo *-paleuia* (“ayudar, librar”) y traducido por “el que ayuda” (“ayudante”), aunque la traducción más apropiada en este caso, según lo que constataremos más adelante, es “defensor”. Si bien el término *tapaleuijkej* ya había sido identificado por Lupo (1995a: 63), quien lo tradujo como “el que ayuda” o “ayudante”, el autor no explicó la especificidad de dicha nomenclatura. ¿En qué sentido cultural específico “el que cura” es también un “ayudante”?⁸

Durante el trabajo de campo, el antropólogo lleva a cabo muchos diálogos con sus interlocutores, motivado, primeramente, por responder las preguntas planteadas en su investigación. Sin embargo, las conversaciones nunca se limitan a este propósito y en realidad abarcan muchos otros temas. Al ser parte del cotidiano doméstico de las personas, inevitablemente nos enteramos de sus alegrías y dolores y, al estar constantemente interesados en sus vidas y dispuestos a escuchar sus historias, nos transformamos a veces en sus confidentes. En la convivencia con los sanmigueleños noté que hacían uso repetitivo de ciertas frases que aglutinan algunas de sus mayores preocupaciones. Varias personas, al compartir conmigo sus dificultades existenciales, hacían una pausa en la narrativa para exclamar: “¡sufre uno, doña!”, y luego enunciaban de forma enfática la pregunta: “¿y quién

⁸ Sin una explicación adecuada, la designación “ayudante” (*tapaleuijkej*) abre espacio para malentendidos, ya que el término no es usado solamente para designar al curandero sino cualquier tipo de “ayudante” o “auxiliar”.

nos defiende?”. Esta frase, bastante peculiar y elocuente, fue clave para entender la especificidad del papel de “defensor” (*tapaleuijkej*) asignada al curandero.

La forma de vida en la Sierra Norte de Puebla puede ser bastante dura. La batalla constante con el clima, las siembras que no siempre se desarrollan bien, la falta de estabilidad económica, el olvido político, la escasez de recursos, entre otras dificultades de un pueblo que siempre ha estado al margen de las prioridades del Estado nacional, generan una sensación de vulnerabilidad en la gente. Consecuentemente, las personas sienten una preocupación permanente por saber quién las protegerá ante los problemas de la existencia. El rol de “defensor” responde a esta necesidad colectiva, de modo que el *tapaleuijkej* es el encargado de proteger a los demás de todos los males que los aquejan: enfermedades, accidentes, desgracias, disputas, carencias, penas, etc. Por ello, cuando se le pregunta al curandero “¿y usted, a qué se dedica?”, en vez de que responda “yo curo a la gente”, es más común escuchar la frase: “yo *defiendo* a la gente”.

G.M.: *Usted me dijo que el trabajo que realizaba era de defensor del pueblo.*

P.D.: Sí, éste es mi trabajo.

G.M.: *¿Cómo se dice en mexicano?*

P.D.: *¿Defensor? Tapaleuijkej.*

G.M.: *¿Éste es el trabajo que usted considera que está haciendo?*

P.D.: Sí, lo que estoy haciendo es éste... **ando defendiendo a la gente, anulando el mal,** todo, enfermedades, maldades, **todo lo que sea en contra.** Haz de cuenta que estoy **atajando a los hechizos.** Así es como me gusta **contrarrestar la maldad [brujería].**

G.M.: *Pero ¿usted está defendiendo a la gente de quién?*

P.D.: De los malos espíritus, éstos siempre se oponen [a las curaciones], pero si hay quien lo defiende [al paciente], entonces ya no están tan seguros [de atacar]. ¿Por qué? Porque hay **defensores** [*tapaleuiani*].

Los curanderos nahuas afirman enfáticamente que ellos trabajan “derecho”, “recto”, para Dios, para el “provecho” del pueblo (en otras palabras para el “nosotros”, la comunidad) y así hacen frente a los brujos y sus aliados, los seres del tipo *amokualimej*, habitantes del *Miktan* que “trabajan al revés”, esto es, para perjudicar y enfermar a los humanos puesto que encarnan la “fuerza contraria” del cosmos que irrumpe en *Taltikpak* y debe ser

enderezada por el terapeuta. Estos seres que se alimentan de la sustancia vital humana (la “sombra”), liderados por el Diablo (*Amokuali*), son designados por los curanderos con los siguientes apelativos: “desfiguros”, “grandotes”, “malhechores”, “fantasmas”, “espantos”, *okuilimej* (“animales”), “hechizos”, “malos espíritus”, “seres maléficos”, “espíritus que trabajan chueco”, “angelos malosos”, etc.⁹ Cuando el *tapajtikej* afirma, en el testimonio arriba, que su trabajo consiste en anular “todo lo que sea en contra”, permite entender que, en primer lugar, el mal (las enfermedades, las contingencias, las desgracias, etc.) no puede ser eliminado, sólo desviado o neutralizado y, en segundo lugar, que el “defensor” es aquél que contrarresta la acción de los seres que “giran al contrario”, de modo que su labor es generar una especie de “antídoto” que minimiza los efectos dañinos causados por los “malhechores” que atacan a la gente para alimentarse de su fuerza vital. Por lo tanto, el *tapaleuijkej* restaura el equilibrio roto por las potencias disruptivas del Abajo, pero ¿de qué manera lo hace?

El curandero se interpone directamente en la disputa entre el enfermo y su agresor. Así, lucha “espiritualmente” contra el brujo o el ser de Abajo que causa la enfermedad para recuperar el componente vital robado del paciente y así sanarlo. La pelea se lleva a cabo en los sueños, circunstancias en que el *tapaleuijkej* es atacado por el enemigo de su paciente por haberse atrevido a defenderlo. De ahí que el trabajo de “defensor” de la gente es extremadamente peligroso y pone en riesgo la vida del sanador ya que el que gana el enfrentamiento se “come” al que perdió o al menos le causa daños graves o le hace huir (Chamoux, 2011: 171).

G.M.: *¿Es peligroso el trabajo que usted realiza?*

P.D.: Es peligroso porque **si usted está con el hechizo [brujería]**, entonces **se puede voltear la cosa, puedes quedar libre y me pueden agarrar a mí**. ¿Por qué? Porque te estoy **defendiendo [curando]**. Además, si has hecho algún daño más pesado a la gente, si traicionas [si haces brujería], pues me echan la culpa a mí. Entonces es cuando **sueña uno que vienen los desfiguros y grandotes**, te buscan a ti. ¿Por qué? Porque la persona que estás cuidando ya está un poco mejor y era para ella [los espíritus “maléficos” perseguían

⁹ Los términos “malos” o “maléficos” no tienen una connotación esencialmente moral, más bien evocan el peligro que esos personajes representan para los seres humanos.

primeramente al paciente, pero luego acosan al curandero o “defensor”]. Sí, entonces **ya te vienen buscando** y ahí sí ya **debes de luchar, correr, o dar frente**, o a ver qué es lo que debes de hacer, qué es lo que piensa tu espíritu. Y si sabes que **eres fuerte de espíritu**, eres “malo” [fuerte, potente], no pues, luego dices: “yo sí le entro [a la pelea], no voy a echar pa tras”. Y si ganaste esta tentación [al Demonio o uno de sus aliados], de que ya ganaste.

Por lo tanto, los curanderos son guerreros que luchan contra las fuerzas de la enfermedad y el desorden (Sandstrom, 2001: 318) para defender/curar a sus pacientes a costas a veces de sus propias vidas. De no ser por el trabajo de los “defensores” (*tapaleuiani*), las personas estarían más vulnerables a las “fuerzas contrarias” del caos y el infortunio, ya que no existirían adversarios humanos en *Taltikpak* que las inhibiera y que fungieran como contrapesos a sus agresiones. Por consiguiente, propongo que la acepción específica de *tapaleuijkej* no la de quien “ayuda” (ayudante), como se ha dicho, sino la de quien defiende, protege, ampara o escuda a los demás de los males que los acechan. En concordancia con esta definición, Velázquez Galindo (2014: 43) notó que el verbo *-paleuia* no equivale directamente a “ayudar”, más bien remite a conceptos asociados con las acciones de proteger, defender, socorrer, resguardar y sostener, sentidos que coinciden perfectamente con el rol del *tapaleuijkej*. Finalmente, la enfermedad es entendida como un “ataque” y el curandero es el “contraatacante” o “defensor”.¹⁰

La tercera palabra para designar al curandero es *tajtokej* (pl. *tajtoani*), “el que habla”, “orador”; o *tetajtouijkej* (pl. *tetajtouiani*): “el que habla o aboga por la gente”. Estas acepciones destacan otra de las labores que distinguen al terapeuta nahua: la habilidad de saber “rezar”, entendida como la capacidad para comunicarse (entablar relaciones) con las autoridades del cosmos y presionarlas para que interfieran a favor del paciente, en nombre de quien se habla o se “reza”. De esta forma, la curación asume la dinámica de un juicio en el cual la persona que demanda no puede dirigirse directamente a la autoridad que determina el veredicto, sino que necesita de la intermediación del abogado, quien hace el papel de representante y vocero de su cliente. De forma análoga, el enfermo necesita del

¹⁰ Estoy en desacuerdo con Signorini y Lupo (1989: 94) cuando afirman que los *tapaleuiani* afrontan exclusivamente las enfermedades “naturales”, cuya cura requiere sólo la suministración de fármacos. Los “defensores” (y no “ayudantes”) son llamados así porque saben interponerse anímicamente ante la enfermedad para luchar por el paciente.

curandero para que abogue por él ante las autoridades celestes de *Iluikak* con tal de convencerlas a intervenir en su favor. Por ello, cuando el curandero acepta un paciente, en vez de que diga “lo voy a curar” o “lo voy a tratar”, es común que afirme: “voy a hablar [...], yo voy a abogar por él, para que no le pase nada” (testimonio en Rodríguez González, 2012: 107), pero ¿de qué manera el “orador” logra convencer a las “autoridades” de ayudar al “enjuiciado”?

Arrodillado en frente del altar doméstico, donde están dispuestas las imágenes del santoral católico, el curandero “empieza a trabajar”, según la expresión usada por los nahuas. Habla de una forma respetuosa con las entidades celestes y solicita ayuda para el enfermo. Mientras enumera las peticiones, ofrenda flores, velas, oraciones, incienso, etc., dones cargados de la fuerza vital (*chikaualis*) de quien los da, los cuales no pueden ser rechazados por las divinidades debido a que, según las reglas del sistema de intercambio nahua, negarse a recibir lo que alguien se dispone a dar constituye una ofensa que puede provocar una ruptura profunda y permanente entre las personas (Good Eshelman, 1994: 146). Por consiguiente, los santos quedan “obligados” a aceptar los “regalos” del curandero y al hacerlo se vuelven deudores de él. En esta posición subordinada, atienden a las peticiones del terapeuta relativas al enfermo. Por ello, los nahuas dicen que el curandero “hace trabajar” (*-tekiltia*) a las deidades (Beaucage y Taller, 2012: 254), en concordancia con el hecho de que, en el papel de *tajtokej*, “el que habla”, o *tetajtouijkej*, “el que reza o pide por la gente”, es capaz de convencerlas a actuar a favor del paciente.

Por último, el terapeuta nahua también es llamado *tamatkej* “el que sabe”, “conocedor”, “sabio” (pl. *tamatinij*), puesto que su conocimiento es superior al de la mayoría de la gente en cuanto a los temas relacionados con el cuerpo, las medicinas, la interpretación de los sueños, la interacción con las potencias que animan el mundo, las causas de las enfermedades, el origen y el funcionamiento del cosmos, etc. Además de especialistas en la teoría y práctica del curanderismo, es común que los terapeutas nahuas se interesen por otros campos del saber, de modo que estoy de acuerdo con Lipp (en Sandstrom, 2001: 318) cuando afirma que los sanadores pueden encarnar múltiples papeles en sus comunidades como, por ejemplo, el de narradores de mitos, el de “adivinos”, de caporales o maestros de danzas rituales, músicos, jueces, mayordomos, etc.

Los maseuales afirman que los curanderos “son los que guardan la costumbre” (aunque no son los únicos), debido a que manejan un amplio espectro de conocimientos imprescindibles para la colectividad, a la vez que ponen en práctica la “manera indígena”, esto es, las prácticas y concepciones que articulan la visión del mundo creada y reelaborada a partir de la experiencia histórica de los nahuas. Así, los curanderos son conocedores de un conjunto de saberes propios de la cultura a que pertenecen y, así como las personas mayores de la comunidad, son considerados “gente de tradición”, por saber cosas que otros no saben (Somellera, 2016: 185). Por ello, están capacitados para aconsejar a los demás y muchas veces son buscados por sus pacientes para recibir orientaciones sobre cómo tomar una decisión, interpretar un sueño, proceder ante una situación difícil de la vida, etc.

Decir que los curanderos son “guardianes de la costumbre” no significa que simplemente reproducen las formas culturales de modo mecánico y estandarizado, sino que generan respuestas heterogéneas a partir de ciertos parámetros o principios que están dados o insertos en una estructura cultural más amplia (Portal Ariosa, 1996). Por ello, aunque los curanderos deben innovar para diferenciarse de sus “colegas” y así “jalar” más clientes, no pueden hacerlo al punto de alejarse demasadamente de las concepciones de sus pacientes, de modo que las innovaciones están limitadas por el conjunto de entendimientos compartidos sobre la naturaleza de las causas de las enfermedades y sus respectivas curaciones (Sandstrom, 2001: 318). Por ejemplo, las medicinas son prescritas de acuerdo con el principio de que todo en el cosmos posee una calidad “fría”, más ligada al Abajo, o “caliente, al Arriba, de modo que para una enfermedad “fría” se receta una medicina “caliente” y viceversa (Huber, 1990a: 161), y así se restaura el equilibrio entre las dos clases de sustancias en el cuerpo. Por otro lado, el curandero no tiene ningún problema en decir al paciente que vaya con el médico si considera que la enfermedad en cuestión es más apropiada de ser tratada en el sistema de salud.

En conclusión, el sanador (*tapajtikej*) receta medicamentos y aplica terapias que alivian el sufrimiento de las personas. “Defiende” a la gente de los ataques de las enfermedades (entendidas como entes autónomos encarnados en los seres de Abajo) en la medida en que lucha contra el brujo o sus aliados, los “espíritus malhechores”, para proteger a sus pacientes. En este caso el curandero funge como el “sistema inmunológico”

del enfermo y de ahí el apelativo “defensor” (*tapaleuijkej*). Asimismo, en el rol de *tajtokej* (“rezador”), habla y aboga por los intereses humanos ante las autoridades del cosmos, a la vez que entrega dones a las divinidades para obligarlas a interferir a favor de los pacientes. En estos papeles, el terapeuta nahua es médico, protector, abogado y representante de su pueblo ante las demás colectividades del cosmos, de modo que trabaja por los intereses de la comunidad humana y por ello dice que sigue la dirección “derecha”, “recta”, de la vida, de la salud, de “este mundo”. Fundamentalmente, endereza lo que “anda chueco” o “al revés”, en otras palabras, se ocupa de poner de vuelta en el camino “derecho” o “correcto” todo aquello que no anda “recto”, está “chueco” o tomó la dirección contraria del sentido deseado de los eventos —el lado izquierdo— y por ello es dañino o perjudicial a la salud individual y colectiva. En este sentido, el curandero ayuda a restablecer el equilibrio roto, sea del cuerpo, de la sociedad o del cosmos. Por último, en el papel de sabio (*tamatkej*), conoce las causas ocultas que generan las “contingencias” de la vida, como las enfermedades, los accidentes, la muerte, etc. y, a partir de su saber especializado e integral sobre el cuerpo y el cosmos, produce respuestas que dan sentido a los sucesos de la vida al hacer uso de símbolos, prácticas y significados propios de la sociedad a que pertenece (Sandstrom, 2001: 317).

4. La conformación del curandero

Basado en sus datos etnográficos sobre San Miguel Tzinacapan, Duquesnoy (2003: 152) afirma que existen tres maneras de hacerse curandero: la elección divina, la herencia familiar y la búsqueda voluntaria. Propongo, además, otras dos formas: entablar una relación de forma voluntaria con las divinidades del Arriba y la vocación espontánea. En realidad, existen varios procesos a través de los cuales una persona puede llegar a ser *tapajtikej*, pero estas cinco posibilidades son las más comunes y todas, con excepción de la búsqueda voluntaria, comparten un modelo de circulación de bienes simbólicos semejante. Mi objetivo ahora se centra en introducir cada una de esas vías, analizar sus implicaciones y presentar algunos casos que las atestigüen. Debo advertir que esas formas constituyen tipos ideales, ya que en la práctica tienden a combinarse. Por ejemplo, una persona puede haber heredado el don para curar de un familiar y, a la vez, haber recibido un signo de elección

divina en un sueño que ratifique la herencia; o entonces puede haber descubierto que es capaz de curar a partir de una situación de necesidad (vocación espontánea), empezar a dedicarse al curanderismo y, algún tiempo después, soñar con las divinidades que avalan su don. De todos modos, hacerse curandero es un proceso paulatino, aunque los sujetos marcan un punto de inflexión en sus vidas a partir del cual se hicieron conscientes de que poseían dicha vocación, de modo que son esos momentos los que describo en este apartado.

Antes de proseguir, es necesario ponderar algunos aspectos. Los nahuas dicen que para ser curandero (o brujo) el sujeto debe tener el “corazón fuerte”, *yolchikauak*, término que posee la connotación de “valiente”. Lo anterior significa que el ritualista posee una constitución psicofísica fuerte que le permite soportar altas sobrecargas de tensión que normalmente son fatales para los individuos “comunes”. Gracias a esta cantidad de fuerza sobresaliente, el curandero es capaz de soportar las imágenes aterradoras de los “desfiguros” que aparecen en sus sueños para atacarlo sin “espantarse”, esto es, sin que su “sombra” se debilite y sea “comida” por sus oponentes. Según un *tapajtikej*: “si eres valiente es que no te asustas con los espantos”,¹¹ mientras que otro dijo: “si tienes el corazón fuerte es que nadie te vence cuando vas a luchar”. Por lo tanto, sin poseer una gran cantidad de fuerza (*chikaualis*), el sujeto no puede dedicarse al curanderismo.

Si bien en el discurso se afirma que el curandero nace con un *yolot* (“corazón”) más potente que el los demás y, por lo tanto, tendría un componente esencial o innato que le hace “diferente”, las prácticas sociales y la concepción nahua de la persona, estudiada antes, nos obligan a relativizar esta aseveración. En primer lugar, el don congénito del “corazón fuerte” no puede ser identificado en el cuerpo como si se tratara de un signo particular de nacimiento que distingue al futuro curandero de otros recién nacidos. El sujeto asume que es “valiente” (*yolchikauak*) porque es curandero, pero antes de serlo no hay forma de que pueda estar seguro de que posee el “corazón fuerte”, de modo que esta constatación se realiza siempre *a posteriori*. Por lo tanto, no es el hecho de poseer un don innato lo que

¹¹ Es importante para un curandero no inmutarse al encontrarse con un “desfiguro”, “espanto”, “fantasma” o “aparición” –otros de los nombres usados en alusión a los seres del Abajo– ya que, si se asusta, su componente vital o “sombra” (*ekauil-tonal*) sale del cuerpo y puede ser capturado, lo que provocaría la enfermedad conocida como “susto”, la cual pondría en peligro la vida del terapeuta.

predetermina que la persona será terapeuta, sino justamente el opuesto, ser curandero significa, entre otras cosas, tener el don de la valentía.

En segundo lugar, según el proceso de conformación de la persona, el niño nace con un *yolot* fuerte o débil y luego adquiere una “sombra-animal” fuerte o débil que potencializa la fuerza vital del corazón. Supongamos que los curanderos nacieron con todas las condiciones favorables para tener una carga de *chikaualis* alta al comienzo de la vida. Así, asumimos que nació en luna llena, en un martes o viernes, durante la noche, además de que, por estos factores astrológicos y calendarios o por otros que no son completamente identificables según las explicaciones de los maseuales, haya recibido una sombra-animal potente. Aunque todas estas situaciones se cumplieran de forma óptima, sabemos que la cuota de *chikaualis* a lo largo de la vida es variable y los que nacieron fuertes pueden volverse débiles y viceversa de acuerdo con la cantidad y la cualidad de las relaciones sociales que tejan a lo largo de la vida.

En otras palabras, el aspecto relacional es mucho más importante a la hora de definir una persona fuerte (*chikauak*) o débil (*yolemanik*) que los aspectos esenciales determinados antes del nacimiento o en el momento del parto. Lo anterior nos hace cuestionar el discurso y preguntar ¿es realmente el hecho de haber nacido con el don del “corazón fuerte” lo que conforma al curandero o son más bien las relaciones que él establece con las divinidades a partir del momento que se volvió curandero lo que determina la alta cantidad de fuerza en su *yolot*? Propongo que la segunda opción es la correcta, aunque también podemos pensar en la concomitancia de las dos. Aún así, el factor relacional asume preponderancia sobre el esencial. Por consiguiente, independientemente de las cualidades innatas del sujeto, para volverse *tapajtikej* es necesario contraer una relación con las divinidades y de ahí vendrá su excepcional fuerza vital ya que, al socializar con los personajes del Arriba, el curandero recibe de ellos la sustancia que conformará su propio cuerpo. Teniendo en cuenta que las divinidades de *Iluikak* ocupan el espacio cósmico de mayor concentración de *chikaualis* del universo, el que logre entablar con ellas una relación personal y no colectiva recibirá una gran cantidad de fuerza. Finalmente, muchos pueden haber nacido con el “corazón fuerte”, aunque sólo algunos pasan por uno de los procesos de “iniciación” descritos en este apartado, los cuales *inician* la relación con las divinidades y, por consiguiente, “activan” la

fuerza vital hasta entonces velada o inconsciente en el sujeto, la cual equivale al “don para curar” o “vocación curanderil”. Por lo tanto, el “don” del curandero es más relacional que esencial.¹²

La forma más conocida de hacerse *tapajtikej* es la “elección” o el “llamado divino”, el cual consiste en recibir una convocatoria de las divinidades que obliga al sujeto a dedicarse al oficio de sanador. Es común, por ejemplo, que a partir de la adolescencia el futuro *tapaleuijkej* empiece a tener sueños que anuncian su destino, aunque sólo asuma definitivamente el oficio después de pasar por un momento crítico en la vida, el cual generalmente se traduce en una enfermedad casi fatal durante la cual el sujeto se encuentra oníricamente con entidades espirituales que le advierten que si no acepta ser curandero no recobrará la salud (Huber, 1990a: 55). De forma similar, el individuo puede sufrir un accidente y, durante el periodo de inconsciencia o convalecencia, tiene visiones en que le comunican su destino. Solamente si acepta asumir el rol de sanador podrá regresar del mundo de la muerte donde su “sombra” quedó aprisionada.

Otra manera que las divinidades poseen para convocar al futuro *tapajtikej*, aunque hay que precisar que esta forma ya no es común, es a través del golpe de un rayo. El afectado por la corriente eléctrica queda inconsciente o gravemente enfermo hasta que se recupera del trauma con la condición de aceptar el oficio de curandero (Huber, 1990b: 159).¹³ Independiente de las circunstancias (enfermedad, accidente o descarga eléctrica), la “elección divina” se revela como una “vocación involuntaria”, ya que el sujeto es forzado a dedicarse a la práctica curanderil incluso en contra de su voluntad. En estos casos, las divinidades aprisionan la “sombra” de la persona hasta que ella acepta entablar con ellas una relación colaborativa. Luego de aceptado el compromiso, le devuelven el componente vital y, además, le entregan el don para curar, esto es, una cantidad excepcional de

¹² Por lo tanto, siguiendo a Stépanoff (2009: 297), las personas comunes poseen una concepción esencialista del curandero puesto que suponen que el hecho de haber nacido con el “corazón fuerte” es el aspecto que lo distingue de los demás. Por otro lado, la concepción del curandero sobre sí mismo y su don es relacional, ya que es consciente que la relación con las divinidades es el factor que define su capacidad para curar.

¹³ En San Miguel Tzinacapan y cercanías, si bien el Rayo no ha convocado a los curanderos en los últimos años, sigue vigente el peligro de que se lleve la “sombra” de las personas. Durante las fuertes tempestades de verano, muchas familias apagan las luces, desconectan los aparatos eléctricos del hogar y se sitúan en el recinto de la casa cuyo piso es de tierra (Jacobo Herrera, 2013: 112). Con estas medidas de precaución se evita que el Rayo, atraído por las fuentes de electricidad, golpee la casa, arrase el inmueble y se lleve las “sombras” de los presentes.

chikaualis que será compartida con los enfermos para sanarlos. Por lo tanto, cuando las divinidades “toman”, causan enfermedad, pero cuando “dan” generan el poder para curar.

Hay veces en que el sujeto accede al “llamado” antes de sufrir una crisis profunda o enfermedad casi fatal. En Tzinacapan y alrededores muchos curanderos relatan haber tenido sueños repetitivos que sólo se interrumpieron cuando empezaron a dedicarse a la labor curanderil.

Violeta descubrió que tenía el don para curar a través de un **sueño**. En él estaban el **gobernador** y su esposa. Ellos **llamaban** a varios a un hospital y fue la única que aceptó. Al despertar supo que tenía que comenzar a curar, antes había ignorado el **llamado**. No quería involucrarse en eso, tanto que prefirió estudiar enfermería, pero una vez que regresó a su pueblo no pudo evitar o dejar de lado su capacidad como curandera. (Jacobo Herrera, 2013: 151; negritas agregadas).

En la mayoría de los sueños iniciáticos se repiten algunas imágenes y acciones significativas. Es común la presencia de figuras de poder (como el gobernador, en el caso de Violeta), las cuales representan a las autoridades cósmicas, los personajes de *Iluikak*, quienes “mandan” en *Semanauak*, así como los gobernadores mandan en el estado. Normalmente esas figuras entregan algo al novicio que simboliza el don y así se instaura la relación con las divinidades. Varios *tapalewiani* dijeron haber recibido una farmacia repleta de medicamentos, un símbolo bien conocido en el campo del curanderismo, ya que, según explicó uno de ellos, “el que tiene la farmacia tiene un remedio para cada mal”. Asimismo, muchos curanderos dicen haber escuchado a la “autoridad” pronunciar sus nombres en el sueño y por esto, en los testimonios, siempre enfatizan este detalle: “a mí me llamaron”, “yo soy el que llamaron”, “aquellos que me llamaron...”, “a otros no llamaron”, etc. Hemos visto en el capítulo anterior la importancia que el nombre propio asume en la conformación de la persona ya que coincide con uno de los aspectos vitales del sujeto, la “sombra-social”, donada por los padrinos y los santos. El hecho de que el curandero sea “llamado” significa que su “sombra” viajó al “otro mundo” (el de los sueños, de la noche, de los muertos, etc.) y regresó con algo nuevo, el don recibido de las divinidades. Según el sistema de intercambio nahua, recibir un don es entablar una relación social, de modo que a partir del

sueño iniciático el *tapajtikej* sella la relación con las divinidades. Teniendo en cuenta que la “sombra” encarna la fuerza y el destino personales, no es sorprendente que su suerte se vea cambiada después de este encuentro que modificó su componente vital, de modo que el sujeto, provisto de más *chikaualis*, tiene la posibilidad de “ascender” y asumir un nuevo rol social, el de curandero.¹⁴

Si por un lado la comunidad maseual posee una relación colectiva con las entidades de *Iluikak*, el curandero se distingue por poseer una relación personal, un “canal” directo de interacción. Teniendo en cuenta que la persona es un nodo en una red de relaciones que la definen y que las relaciones sociales producen una sustancia que construye el cuerpo de los sujetos y a la vez los fortalece, entonces, al establecer una relación con el Arriba, donde se concentra la fuerza y el calor del cosmos, el *tapajtikej* integra a su propio cuerpo una carga de fuerza mayor de la que normalmente se recibe en las relaciones sociales convencionales y de ahí su constitución psicofísica excepcional. Si el hecho de tener el *yolot* más potente que las demás personas fue el factor determinante para que las divinidades eligieran al sujeto para recibir el don de curar –aunque no podemos asegurar que lo anterior sea correcto– son las “cualidades relacionales”, conquistadas a partir del “llamado”, lo que realmente distingue al curandero de las demás personas.

La segunda forma de hacerse terapeuta es por herencia. La mayoría de los *tapaleuiani* entrevistados afirmaron que su interés por el curanderismo se originó a partir de la convivencia con un curandero de la familia, de modo que, desde niño o niña, el futuro *tapajtikej* acompañaba a uno de sus padres o abuelos a las consultas y así aprendió las técnicas de curación, los rezos, las propiedades de las plantas, etc. En estos casos, se considera que el don para curar fue heredado. Sin embargo, el don no es visto solamente como un conjunto de saberes que puede ser enseñado a alguien más y, de esta forma, transmitido, sino que es tratado como una sustancia, un bien originalmente recibido de la divinidad que luego puede ser compartido dentro de la familia. Para entender cómo se da la transmisión del don de generación en generación es necesario retomar el modelo de circulación colaborativa de trabajo y fuerza que predomina en la unidad doméstica.

¹⁴ Recordemos que el aumento de la cantidad corporal de *chikaualis* implica no solamente una mejora en la salud, sino en todas las áreas de la vida. De esta forma, al recibir del Arriba una cuota significativa de fuerza, las condiciones de vida del sujeto ascienden.

Los que viven y trabajan juntos como uno (*sepan tatekipanolis*) comparten comida, fluidos corporales (sexo, leche materna, etc.), trabajo (*tekit*, entendido aquí como intercambio de tareas complementarias), afectos, etc., de modo que entre ellos se conforma un circuito cerrado del flujo de la fuerza vital (*chikaualis*) entre sus participantes. Compartir esos elementos significa generar socialidad, pensada como una especie de sustancia viscosa que une a los miembros de la unidad familiar y los hace, en cierto sentido, indiferenciados como individuos. Debido a que son una sola “persona colectiva” a los ojos de la comunidad, los comensales que conviven en un mismo núcleo también comparten un destino común, compuesto de “deudas” (compromisos) y “créditos” (beneficios), los cuales son transferibles y hereditarios. Por ejemplo, si uno de los miembros asume un compromiso social (una mayordomía, un compadrazgo, una promesa, etc.), pero por algún motivo no puede cumplirlo, los demás quedan obligados a concluir la responsabilidad contraída. De forma similar, cuando muere un curandero, queda implícito que el poder para curar es transmitido a uno o más miembros de la próxima generación. Según un *tapajtikej*: “Es necesario que un curandero deje su conocimiento en su familia. Es una herencia. Llega un momento que sabemos a quién vamos a renunciar ese legado” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 555).

Los *tapajtiani* por herencia no tienen que volver a entablar la relación con las entidades celestes ya que los herederos del curandero fallecido, además de recibir sus bienes materiales, también heredan sus relaciones, tanto a nivel comunal (por ejemplo, un cargo incumplido) como cósmico (la relación entablada con las divinidades). Aún así, no es raro que el heredero del don vuelva a soñar con las “autoridades” en algún momento de su trayectoria como sanador, lo que ratifica la relación. De todos modos, los terapeutas por herencia son parte de una red de relaciones que los antecedió y que probablemente transmitirán a sus descendientes. Por esta razón, es posible identificar en Tzinacapan algunos linajes de curanderos, familias que “producen” al menos un terapeuta por generación. Somellera (2016: 202-203) sugirió que existe una relación entre la transmisión del poder para curar y la herencia de la tierra en Cuetzalan, aunque faltan más ejemplos para confirmar la tendencia. Al parecer, en las familias en que la propiedad se transmitió por vía paterna, los conocimientos del curanderismo se heredaron del lado masculino; de

igual forma, cuando la vía de transmisión de los terrenos fue matrilineal, sólo hubo curanderas en la familia. Si esta tendencia es correcta, queda pendiente responder por qué razón el don se transmite a través del mismo género al interior de la unidad doméstica.

La tercera forma de hacerse curandero es entablar de forma voluntaria una relación con la esfera de Arriba. Esta modalidad es similar al “llamado divino”, pero posee la diferencia de que el sujeto voluntariamente toma la iniciativa de contraer la relación en vez de verse forzado, por una enfermedad o accidente, a aceptarla. Así como existe la posibilidad de irse a una cueva a “rezar” (invocar) al Diablo para establecer un pacto con él y obtener el poder para dañar, también existe la posibilidad de entablar un acuerdo con Dios con el fin de recibir el poder para curar, tal como sucedió con el *tapajitkej* P.D. de Tzinacapan.

G.M.: *¿Cómo le vino la idea de empezar a curar?*

P.D.: Es que no es tanto la idea, sino la pobreza lo que le acaba con uno. Porque yo siempre, cuando había trabajo con los ricos, ahí estaba trabajando, aunque esté lloviendo, tenía que ir yo a trabajar. Hasta que un día me puse a pensar si todo el tiempo voy a estar trabajando. **Trabajo y trabajo y no gano nada.** Pero cambié de opinión. Dije, **a ver si algo puedo hacer.** Haz de cuenta que esto fue como cuando están regalando algo en alguna parte, si te regalaron éste... Minsa, Minsa vas a agarrar;¹⁵ si frijolitos te lo regalan, vas a agarrar frijolitos; si te dan unos chicharroncitos o una sardina, sardina vas a agarrar. Pero van a ser diferentes por cada persona. Y es lo mismo de que **yo pedí para que me apoyaran con algo**, que hubiera suerte. Haz de cuenta que uno está trabajando, ya tiene [trabajo], pero vas y pide [otro] y luego te dicen: “todavía no hay, espérate”.

G.M.: *Entonces usted pidió para trabajar como... [me interrumpe el curandero de forma vehemente].*

P.D.: Yo **pedí ayuda con Dios Nuestro Señor**, pero **la suerte vino a salir de que voy a ser curandero. A lo mejor estaba yo destinado de por sí, de nacimiento**, porque cuando yo estuve en Oaxaca [se refiere a un viaje que realizó hacia esa localidad cuando era joven] me estaban enseñando a sacar del cuerpo [adivinar] qué es lo que piensa la persona, qué es lo que está pensando, por ejemplo, ahorita qué va a hacer. Y a veces se me grababa, a veces no se me grababa, pero eso sí siempre andaba en mí [el interés o la vocación], siempre. Haz de cuenta que siempre andaba yo acordando que sería bueno para

¹⁵ Minsa: harina de maíz para hacer tortillas.

sacar unas cosas, para pensar y decir de que sean buenas las cosas, eso siempre, pero **nunca me llegaba la razón de que podía yo pedir con Dios** [para ser curandero]. Hasta después de que me desesperé de mi trabajo de trabajar en el rancho [campo], pero en lo ajeno [en tierras de terceros], entonces ya fue cuando empecé a **pedir**, empecé a **pedir** que me ayudaran a ver de qué manera, pero sin decirle a Dios que yo quiero ser curandero. ¡No! Yo solamente estoy **pidiendo** el milagro, estoy **pidiendo**, estoy **pidiendo** para que me ayuden. Cuando cumplí tres meses [de pedir] ya me llegó la noticia [en el sueño] de que **me entregaron la farmacia**, entonces eso quiere decir que voy a ser curandero.

El curandero describe su experiencia de vida como alguien que “trabajó” toda su vida y no recibió nada a cambio. Según la lógica de la reciprocidad, presente en el sistema de intercambio nahua, este hecho pone al sujeto en una posición de acreedor, esto es, existe una deuda que le es debida. Por otro lado, P.D., decidió seguir “trabajando”, esto es, entregar trabajo (*tekit*) y fuerza (*chikaualis*) a Dios en forma de penitencias. Así, sin importar dónde estaba, se ponía a rezar tres veces al día, en horarios preestablecidos en la mañana, tarde y noche. Además, ofrendaba flores, veladoras e incienso a Dios y a los santos diariamente, mientras suplicaba por algún tipo de “milagro” que permitiera mejorar sus condiciones de vida. Luego de tres meses consecutivos de sacrificios, llega el “sueño revelador” en el cual le entregan “la farmacia”, un símbolo bien conocido y que no deja espacio a dudas sobre cuál sería su destino. A partir de este evento, se produce un cambio de “suerte” y el hombre recibe un “poder” que le brinda la oportunidad de subsistir de otra manera. Ser curandero significa no tener que ir todos los días al campo a ganar el sustento ya que son los pacientes quienes van a la casa del terapeuta y le recompensan monetariamente o con regalos por su labor. De esta forma, el sujeto finalmente recibe el “crédito” debido.

Como en los ejemplos de la “revelación divina”, el sueño, en este caso, también funciona como un parteaguas, ya que a partir de este evento se notan cambios significativos en la vida del nuevo curandero. El don recibido de las divinidades funciona como una “inyección” de vitalidad en el sujeto, quien empieza a tener clientes que le aportan una fuente de sustento económico, mientras sus curaciones tienen éxito y le dan fama. Así, el número de personas con quien entabla relaciones sociales crece, sus emprendimientos

prosperan, en fin, hay un “florecimiento” en varias áreas de su vida, lo que demuestra que el aumento de la fuerza vital (*chikaualis*) influye no solamente en la salud del cuerpo, sino en la “salud” pensada de una forma integral, como el bienestar físico, social, mental, financiero, afectivo, etc.

G.M.: *¿Fue en un sueño que usted supo que iba a ser curandero?*

P.D.: En un sueño. Vinieron tres muchachas, dos de un sólo tamaño y una más altita. Ésos son los que **me llamaron**. Y como yo siempre vendía artesanías, soñé con mi morralito así todo remendado. Éramos dos, **el que estaba presumido no lo llamaron**, se equivocó, pero **yo soy el que llamaron**. Y ya fui a ver y estaba **la medicina** desde acá hasta allá. Haz de cuenta, cuando vas a la **farmacia** y ves los **medicamentos**, así se hizo para dentro, hasta allá. Cada tablerito pura medicina, cada rincón había. Y me dice la que trae la razón, la del medio: “Ya, **lo que pediste ya llegó**. Ahora nomás te voy a decir una cosa, vas a atender personas, aunque sean gringos, totonacos, nuestra raza,¹⁶ lo que sea. Cualquiera **tiene el derecho de atenderla, tienes el permiso**, que no se te olvide, que no quede nadie”. Sí, así me dijeron.

G.M.: *¿Que no quede nadie?*

P.D.: Sí, que no quede nadie sin atenderlo. “Y aquí está **todo el medicamento**, todo es tuyo, queda por tu propia cuenta”. Ya me quedé pensando y entonces cuando revisé así pa fuera, donde estaba el otro muchacho, ya cuando volví, ya no había nadie. Y así como estaba agarrando yo la puerta, así, estoy cerquita, más cerquita agarrando la puerta y ahí desperté. Ahí estaba yo agarrando la puerta cuando desperté. Me puse a pensar. Me llegó [el llamado] como a las doce de la noche, como a la una desperté y después ya no pude dormir, estoy pensando: “pero ¿por qué?, ¿qué sería eso?” Hasta el otro día ya me vine a dar cuenta porque **a los tres días vino una señora bien hecha de que cure yo su niña** porque sabe que yo también puedo curar niños. Y **yo sin saber nada**. Entonces, para que salga de duda, agarré el niño y lo limpié. Y así como el borracho, hablando cosas sea cierto o no sea cierto. Entonces el niño se alivió. Entonces **de esa persona pasó a la boca de otra persona**. Así rápido se fue haciendo la cadena, así rápido, rápido, rápido, se apilaban las gentes, todos días, los días domingo, no me daba yo tiempo. Entonces empecé a atender, atender, atender... y quedaban bien [se sanaban los pacientes].

¹⁶ Los nahuas utilizan la expresión “nuestra raza” para referirse a sí mismos y, a la vez, diferenciarse de los demás grupos: los totonacos, los “mestizos”, los “gringos”, etc. Somellera (2016: 284) registró un contexto en que la palabra “raza” aparece en un sentido similar al usado en el testimonio arriba: “nos llamaban indios, pero en verdad somos maseuales, que es nuestra raza”.

Según el sueño del *tapaleuijkej*, había dos personas que pretendían recibir el don de Dios, pero sólo él logra el objetivo, ya que el otro “concurrente”, por ser presumido, no es “premiado” por la divinidad, según narra el *tapajtikej*. El suceso revela uno de los valores de la sociedad maseual enraizado incluso en los mitos y presente en el sueño iniciático. En el capítulo sobre la cosmología nahua vimos que, durante la Primera Edad de la Creación, los “judíos” o “gentiles” no respetaban a Dios, quien decretó que el mundo sería destruido por un diluvio y que todos deberían morir. Algunas personas “presumidas” no acataron la decisión de Dios, como el hombre-mono, quien se creía tan importante e inteligente que llegó a construir una barca para salvarse con todo su dinero y riquezas. Por otro lado, Noé y su familia, personas consideradas y respetuosas, cumplieron las órdenes, se salvaron y fueron elegidos para repoblar la tierra, mientras que los que fueron presumidos, el mono y los demás seres desobedientes, fueron condenados a habitar los márgenes del universo, el espacio Inferior del cosmos, donde se quedaron con sus riquezas materiales, su presunción y mezquindad, de modo que no pudieron “ascender”. Por esta razón, en la actualidad los seres del piso cósmico Inferior, a pesar de “ricos”, son propensos a la envidia (egoísmo) y a no compartir los beneficios de su trabajo, al contrario de los habitantes de la Esfera Superior, quienes transmiten su fuerza de forma altruista a todos los seres humanos. Así, observamos que existe una cercanía entre el sujeto presumido en el sueño del curandero, quien no fue elegido para “ascender” a un “cargo” de mayor prestigio (el rol de *tapajtikej*) y los seres mezquinos de la Primera Edad, condenados a “descender”.

De lo anterior se desprende que la ética nahua asume que la modestia (en oposición a la presunción), el esfuerzo y el sacrificio (al contrario de la holganza), el amor o la generosidad (en contraposición a la envidia o la mezquindad), son conductas que alinean al sujeto con el Arriba y lo hacen merecedor de recibir el don de Dios. Estos rasgos normalmente van asociados con la pobreza material (y riqueza “espiritual”). En muchos relatos se reafirman esos valores colectivos y se cuenta que los ricos, presumidos y egoístas son transformados en perros, mientras que Dios visita la tierra personificado en un anciano

con ropa remendada y con aspecto de enfermo para tantear la generosidad de los humanos.¹⁷ Jesús, a su vez, premia a los pobres que creen en él, mientras que castiga a los desconfiados y egoístas (Lupo, 1995a: 204-205). Por otro lado, el Diablo es normalmente personificado como un hombre rico, vestido con ropa elegante, mientras que las personas de la comunidad que se enriquecen rápidamente son acusadas de tener un pacto con el Demonio (Milanezi, 2013: 83). Acumular riqueza, según los nahuas, es interpretado como una forma de privar a los demás de tener acceso a los bienes que deberían circular entre todos y por ello el “envidioso”, el que no comparte los beneficios de su trabajo, es mal visto socialmente. El que sobresale demasiado pone en riesgo el equilibrio y la supervivencia de la comunidad (Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 146), mientras que el pobre practica una forma de penitencia, puesto que se sacrifica para dejar más a los demás.

En el caso del curandero en el testimonio anterior, el sujeto se describió como una persona que trabajó mucho, pero aún así no obtuvo lo suficiente y permaneció pobre, esto es, los frutos de su trabajo quedaron en manos de otros. Pese a todas las condiciones adversas en su vida y la carencia de recursos, él hizo penitencias y entregó su fuerza a Dios a través de oraciones y la ofrenda de otros dones. Gracias a todo lo que dio, las deidades le devolvieron, de modo que él fue elegido para “ascender” en detrimento del individuo presumido que le acompañaba. Así, viajó al “otro mundo”, entabló una relación con el Arriba y regresó con una condición diferente de los demás, con una “sombra” cargada de una fuerza excepcional. De esta forma, la iniciación del curandero reproduce un patrón mitológico en el cual la penitencia, el sacrificio, la modestia, la pobreza, el ascetismo, la renuncia, el acatamiento de la voluntad de Dios, etc., conducen a la posibilidad de transformación y “ascensión”. Finalmente, el don para curar es consecuencia del merecimiento del sujeto, esto es, de la conducta y no de una cualidad intrínseca que posea. Esto podría explicar por qué algunas personas son elegidas por las divinidades para ser curanderos mientras que otras no lo son, aunque muchas pueden poseer la cualidad supuestamente innata de tener el “corazón fuerte”.

¹⁷ Véase el relato “El hombre rico que fue transformado en perro”, en Reynoso y Taller (2006: 112, II).

En las modalidades en que el sujeto convoca voluntariamente a las divinidades para entablar con ellas una relación, el “candidato” a curandero primero da (oraciones y ofrendas) a las divinidades y luego recibe el contradon (el poder de curar). Lo anterior pone en evidencia una diferencia jerárquica entre humanos y divinidades ya que éstas primero reciben la fuerza vital (*chikaualis*) y luego la conceden de vuelta.¹⁸ Al entregar su trabajo, plasmado en todas las penitencias que realiza, el sujeto instiga a las deidades a responder, a entregarle el poder, y así contrae con ellas una deuda, la cual será pagada durante toda su vida al trabajar diariamente para la esfera de Arriba, lo que implica, entre otras cosas, producir bienes (oraciones, veladoras, flores, etc.) que servirán de contradones al don de valor superior que recibió. A diferencia de la comunidad maseual que entrega trabajo y fuerza a las divinidades de forma colectiva (especialmente durante las fiestas patronales), el curandero ofrenda su trabajo de forma individual y así mantiene el flujo de fuerza con las autoridades cósmicas. Esta relación privilegiada es la que le permite acumular *chikaualis* en su “corazón” y en su “sombra” que será redistribuida a sus pacientes para curarlos. Por consiguiente, podríamos pensar que la penitencia del curandero genera el “corazón fuerte”, el don de los merecedores.

Tanto en los casos de “llamado divino” como aquellos en que se entabla una “relación voluntaria con las divinidades”, el comienzo del oficio siempre está marcado por la falta de experiencia del sujeto y el primer cliente aparece de forma inesperada, cuando el novicio aún no sabe cómo proceder. Aunque todavía no sepa las técnicas terapéuticas, ya posee fuerza suficiente, recibida de las divinidades, para curar sus pacientes. La primera curación conforma el inicio de la propagación de la fama del *tapajtikej* y después de varios procedimientos terapéuticos exitosos su don es socialmente legitimado. Si bien el sujeto recibe el poder de las divinidades, la comunidad termina de formar el cuerpo social del curandero, quien depende de las relaciones con sus pacientes para obtener el reconocimiento social y el estatus distinguido, además de la sustancia vital producida en la

¹⁸ En los contextos rituales prevalece el mismo principio, las divinidades “comen” primero las ofrendas alimenticias antes que la comunidad humana. En consonancia con lo anterior, por ocasión de las ofrendas agrícolas, un señor comentó: “antes de comer nosotros, damos de comer a los dioses. Pero ellos siempre comen primero –chile, elote, calabaza– todo lo que sembramos” (Good Eshelman, 1994: 149).

socialidad con los demás para fortalecer su cuerpo. Por lo tanto, una vez más, el aspecto relacional conforma al *tapajtikej*.

El aprendizaje de la labor también depende de otras personas puesto que las técnicas terapéuticas y los conocimientos necesarios al oficio deben ser aprendidos en la práctica y perfeccionados con la experiencia, ya que las divinidades no vuelven a aparecer en los sueños para enseñar al *tapajtikej*.

P.D.: Ellos [las entidades que lo llamaron] vinieron a abrirme la **farmacia**, ellos no vinieron a saber si estoy atendiendo o no. Lo trajeron para mí. Nada más que vi que era abundancia porque tengo pa todo el tiempo.

G.M.: *¿Y qué le dijeron?, ¿le informaron cómo usted va a trabajar?, ¿quién le va a enseñar?*

P.D.: No, nada. Ellos directamente me vinieron a abrir la puerta para recibir el medicamento y ya. Digo que cuando me volteé al otro lado ya desaparecieron, pero ya me habían indicado qué es lo que les dijeron, qué es lo que les avisaron y ya. Pero no me dijeron “vas a hacer eso, vas a poner por un lado la medicina”. ¡No! Ellos me entregaron [la farmacia] y es todo.

G.M.: *¿Y luego usted cómo fue aprendiendo?*

P.D.: En la práctica. **Me mandaron el trabajo, pero yo me consigo las herramientas.** Ya tienes que aprender cómo se hace, buscar cómo rezar.

La cuarta manera de hacerse curandero es a través de la “vocación espontánea”. En este caso, el don para curar se revela a partir de una situación inesperada, normalmente cuando una necesidad obliga al individuo a actuar para salvar la vida de alguien más y, de forma espontánea, se revela su talento en el campo del curanderismo. Un terapeuta sanmiguelño relató que, cuando era adolescente, su papá se encontraba enfermo durante varios días. Una noche, la familia lo dejó solo con el señor, cuya fiebre subió hasta el punto de provocarle delirios. Sin que nadie le hubiera dicho qué hacer, el hijo puso trapos húmedos en la frente del enfermo y le sirvió infusiones durante toda la noche. En la mañana siguiente, el padre empezó a sentirse mejor y, a partir de entonces, la familia supo que el joven poseía la vocación curanderil. Si bien el muchacho no empezó la labor inmediatamente, dio inicio al estudio de las prácticas terapéuticas, las cuales le fueron enseñadas por su padre, quien

también era curandero. Años más tarde, el *tapajtikej* tuvo el sueño confirmatorio con las divinidades. Por consiguiente, la “vocación espontánea”, si bien particular en cuanto a la forma en que el sujeto descubre el don, repite el mismo proceso en las etapas subsecuentes a la revelación del don de las otras modalidades descritas anteriormente.

Por último, la “búsqueda voluntaria” es una forma relativamente nueva, pero cada vez más común de hacerse curandero, la cual consiste en consolidarse en el oficio a través de cursos de capacitación y talleres impulsados por políticas estatales, como el de “auxiliar de salud”, “promotor de salud”, “partera tradicional” o “médico tradicional”. Personalmente, no he convivido con ningún *tapajtikej* que se haya formado solamente según esta modalidad, pero las investigaciones sobre el Hospital Mixto de Cuetzalan – fundado por el Instituto Nacional Indigenista con la intención de acercar a los curanderos a las instituciones oficiales de salud y difundir la biomedicina en las comunidades– parecen no dejar duda sobre esa opción.¹⁹ En los casos en que el sujeto se consolida en la labor curanderil solamente según los requisitos institucionales, elude tanto el proceso iniciático del “sueño revelador”, el cual marca el inicio de la relación con las divinidades, así como las pautas de conducta que el terapeuta nahua debería seguir en cuanto a poseer una actitud desinteresada a la hora de ayudar a los demás (Lupo, 2013b: 237). Por lo tanto, esta modalidad de hacerse curandero no sigue la misma lógica que las demás, ya que en ella no impera la circulación de dones entre los *tapalewiani*, las divinidades y los pacientes según los modelos sociales de intercambios entre los nahuas, sino que responde a otro patrón de organización, más apegado al estilo de cómo es tratada la salud en las sociedades contemporáneas urbanas occidentales, esto es, como mercancía, en el sentido de que el médico entrega un servicio al paciente y una vez finalizado, se termina la relación. Por ello, no la incluiré en el análisis de las demás modalidades, pensadas a continuación en conjunto.

Ahora bien, en las posibilidades tradicionales de conformación del curandero, las que son legitimadas socialmente y no dependen de ninguna institución gubernamental, el don de curar es un bien que circula de las divinidades a algunos seres humanos que aparentemente poseen capacidades especiales congénitas. Al recibir el don, el individuo

¹⁹ Al respecto véase, por ejemplo, Somellera (2016), Tousignant (2015), Zolla Luque (2011), Milano (2007) y Duarte-Gómez (2004).

formaliza una relación con las autoridades del cosmos, los pobladores de la esfera de Arriba, y empieza a “trabajar” para ellos o con ellos, esto es, entabla un flujo de fuerza con las divinidades. Por esta razón, los nahuas dicen que “los curanderos trabajan con los santitos” o “trabajan para Dios”, al contrario del brujo, quien trabaja para el “Otro”, el *Amokuali*. Según los maseuales, los que trabajan como uno colaboran en la misma unidad doméstica y dedican su esfuerzo a una causa común, el bienestar del grupo. El hecho de que el *tapaleuijkej* afirme “yo trabajo con los santos” revela que el modelo de socialidad que usa para entender su relación con las divinidades es similar al que los nahuas aplican al núcleo familiar. Al trabajar con la esfera de Arriba, el curandero se une al grupo que garantiza la preservación de la vida en *Taltikpak*. En efecto, el don que recibe el *tapaleuijkej* de las entidades celestes es un poder que le permite combatir a los seres del piso Inferior.²⁰

Esta constatación se confirma en el hecho de que sólo el curandero –y no todas las personas– es capaz de luchar anímicamente con esas entidades en las batallas oníricas que traba periódicamente para curar a sus pacientes, quienes tuvieron sus “sombras” capturadas por esos personajes. El testimonio de un *tapajtikej* de Tzinacapan demuestra que existe una relación colaborativa entre curanderos y los pobladores del Arriba, así como existe una relación colaborativa entre los pueblos maseuales y sus “padres” o “padrinos”, los santos y las Vírgenes.

Las Vírgenes y los santos **trabajan con** los curanderos. Los reunimos a todos y ellos [...] se unen para escuchar (las súplicas) [...] y luego **ven cómo ayudar** [...]. **Les gusta y les hace feliz** [ayudar]. Pero se ponen tristes cuando ven que hay algunos que están haciendo daño [brujería] y luego alguien está sufriendo. [...] **El curandero recibe el poder de los santos** para que pueda ayudar a las personas. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 306, traducción propia, negritas agregadas).

²⁰ Si bien el curandero y las divinidades del Arriba trabajan para el mismo propósito, dar continuidad a la vida sobre la tierra, no trabajan de la misma manera. Por un lado, los pobladores de *Iluikak* garantizan la preservación del orden cósmico, mientras que el curandero no regula el equilibrio cósmico, sino que ayuda a restaurar el equilibrio roto de las relaciones en el cosmos y de ahí la necesidad de los procedimientos terapéuticos.

Los santos controlan a los seres de Abajo, cuyo proyecto final es invadir la superficie de tierra y cobrar la vida de todos los “cristianos” con tal de retomar los “viejos tiempos” (la Primera Edad). Los curanderos, a su vez, reciben el poder del Arriba para combatir a los habitantes del Piso Inferior y, de esta forma, contrarrestan la “fuerza contraria” de los seres que “giran al revés” y provocan enfermedades y accidentes cuando irrumpen en el dominio humano. Así como San Miguel no destruyó al Demonio, sólo lo subyugó, los curanderos saben que tampoco pueden vencer definitivamente las fuerzas de las enfermedades, del caos y el desorden. En palabras de uno de ellos: “No podemos vencer el mal, sólo dominarlo” (Duquesnoy, 2001: 412). Finalmente, si no fuera por el trabajo colaborativo de los “defensores” (*tepixcatsitsin*)²¹ en el “cielo” (*Iluikak*) y los “defensores” (*tapaleuiani*) en la tierra (*Taltikpak*), las potencias del *Miktan* se apoderarían del mundo.

En su rol de aliado de las potencias de Arriba, el curandero contribuye a perpetuar la existencia de dos maneras, tanto al combatir las fuerzas de la enfermedad y de la muerte, así como al restaurar la norma socio-cósmica cuando ésta ha sido rota. Las personas constantemente cometen infracciones y así debilitan a sí mismas y al cosmos, esto es, la sociedad, por lo que los daños que cometen deben ser reparados y de ahí la necesidad del *tapajtikej*, quien va a interceder ante los demás pobladores del cosmos para resarcir las faltas. Si el equilibrio no es restablecido, esto es, si los “cristianos” no vuelven a tomar el camino de la “derecha”, pueden causar un desequilibrio irreparable que pondría en riesgo la continuidad de la vida social, esto es, del universo. Según los nahuas, las personas que no respetan las pautas de conducta “imitan al Diablo”, esto es, se comportan como él, como “animal”. Según un señor de Tzinacapan:

En las fiestas [patronales] se está celebrando a los dos [a Dios y al Diablo]. Si se agarra borrachera, se mata la gente, la tentación [el Demonio] está al tanto. En medio de todo anda “el Otro”,²² cuando **le dan trabajo se escapa** y la gente **lo está imitando**. C.S.

²¹ *Tepixkej*: “el que cuida a la gente, defensor” (Lupo, 1995a: 212). El término es aplicable a las divinidades cuya protección invoca el hombre, como los santos, Jesucristo, etc. (Signorini y Lupo, 1989: 192 y 243).

²² Los nahuas evitan pronunciar el nombre del Diablo para no invocarlo y por esta razón se refieren a él como *in Okse* (“el Otro”).

La fiesta patronal es una celebración tanto para el santo (el Nosotros/la comunidad) como para el Otro (el Diablo) ya que algunas personas aprovechan la circunstancia para infringir la norma (matarse, pelearse, etc.). De esta forma, dan “trabajo” al Demonio, esto es, dejan de compartir su fuerza con el santo a través de las danzas, procesiones, etc., y la “transfieren” al *Amokuali* al “imitarlo”. Por lo tanto, portarse como el Diablo, esto es, de manera inmoral según la pauta de conducta del Abajo, significa contribuir al fortalecimiento de la Esfera Inferior y a la debilidad de la sociedad. A medida que más personas huyan a la norma, ponen en peligro la continuidad del mundo ya que, si el Diablo se fortalece más de lo debido, puede escapar de la prisión donde lo mantiene San Miguel y destruir el mundo. Por lo tanto, no respetar las pautas de conducta sociales significa trabajar en contra de la perpetuación de la vida.

Por ser aliado del Arriba y haber recibido el don de las divinidades celestes para curar, el curandero es alguien que idealmente debería apegarse más a la norma que la mayoría de las personas, lo que se traduce en el hecho de cumplir las obligaciones rituales, hacer penitencia, ser honesto, altruista, justo, trabajador, ayudar a los demás, en fin, reflejar la pauta de conducta de los pobladores de Arriba. Por otro lado, el brujo, aliado del Diablo, es descrito como una persona floja (*tatsiuuj*), quien en vez de trabajar para ganarse el sustento prefiere dedicarse a robar el ganado y las aves de corral de sus vecinos (Reynoso y Taller, 2006: 89, II), además de que no comparte los frutos de su trabajo (es “envidioso”) y causa daño a sus conterráneos. Por consiguiente, el brujo se comporta de manera inmoral, de forma similar a los pobladores de Abajo, puesto que no se deja guiar por las reglas de socialidad establecidas.²³ Obviamente estas dos figuras son tipos ideales ya que en la práctica curandero y brujo tienden a convergir en la misma persona.

Ahora que sabemos que el don que recibe el *tapajtikej* en su investidura proviene de la Esfera de Arriba, podemos responder por qué no es permitido al ritualista lucrar con su trabajo, esto es, no puede poner precio a sus consultas, sino sólo recibir regalos o gratificaciones de sus pacientes a cambio de sus servicios. Los santos, como ancestros territoriales de los pueblos nahuas, son los legítimos dueños de los bienes de la comunidad.

²³ Si bien el brujo (*naual*) encarna conductas inaceptables para la ética nahua, no es correcto pensarlo como totalmente “perjudicial”. Según Reynoso y Taller (2006: 89-90, II), los brujos ayudan a defender a la comunidad del ataque de fuerzas externas; por ello, se les tolera el robo de los animales domésticos.

Su relación con la colectividad humana es colaborativa, ya que comparten su fuerza (*chikaualis*) al trabajar para el bien de la gente. De esta forma, los dones otorgados por la esfera de Arriba son de “uso común”, esto es, todos deben disfrutar de sus beneficios. Por lo tanto, el “don para curar” es propiedad del “nosotros”, de toda la colectividad maseual, mientras que el *tapaleuijkej* es su mero usufructuario. Por ello, el curandero siempre repite: “yo no curo, quien cura es Dios”, y así se deshace del mérito personal por sus logros. Recordemos que la esfera de Arriba castiga el incumplimiento de los compromisos debidos a la colectividad, además de la ruptura de la colaboración al interior de las unidades que trabajan como uno. Por esta razón, si el terapeuta usa el don para beneficio o enriquecimiento personal, puede ser sancionado y perder la relación privilegiada con las divinidades, el poder para curar. Por otro lado, los curanderos sufren una constante vigilancia social y no es raro que sean acusados de brujos, esto es, de usar el poder para intereses propios o a favor de los “otros”, los del Abajo, los que no pertenecen al grupo comunitario y, por consiguiente, no tienen derecho a hacer uso del patrimonio colectivo. Una regla similar es aplicada a las autoridades comunitarias, quienes son sancionadas al hacer mal uso del poder comunal que se les delega.

En palabras de un *tapajtikej*: “El curandero tiene *chikaualis* en grandes cantidades y la manipula para ayudar a su gente” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 554-555). Lo anterior significa que el Arriba entrega un bien colectivo al *tapajtikej* que le hace depositario de un arsenal de fuerza, la cual será redistribuida a sus pacientes para sanarlos. Así como el mayordomo, ayudado por su familia y sus aliados, reúne muchos recursos que son redistribuidos a la comunidad durante la fiesta patronal, el terapeuta nahua, ayudado por los santos, las Vírgenes y su propia familia, acumula una gran cantidad de *chikaualis* que es distribuida a sus pacientes para sanarlos. Por consiguiente, si por un lado el modelo de socialidad entre el curandero y el Arriba es colaborativo, por otro lado, la relación entre el *tapajtikej* y sus comunidad se da bajo la lógica redistributiva.

El rol del ritualista deriva tanto de un aspecto esencial, un *yolot* de una naturaleza particular, así como de un aspecto relacional, la relación con las divinidades que fortalecen su “sombra” y, consecuentemente, su “corazón”, de modo que no es posible afirmar con toda seguridad que el curandero nació de hecho con una constitución psicofísica particular

o si la relación que entabló con el Arriba, a partir de la “iniciación”, fue el factor que le confirió una “sombra” y un “corazón” fuertes, puesto que ambos aspectos del componente vital se influyen recíprocamente y, una vez integrados al cuerpo, conforman una sola entidad. Por otro lado, los nahuas afirman que el brujo (*naual*) también posee el don de la “valentía” (*yolchikauak*), el cuál en su caso se traduce en la capacidad de no espantarse ante las imágenes terroríficas con las cuales se encuentra en la cueva a la hora de entablar un pacto con el Diablo y recibir de él el don para dañar. Si asumimos que ambos, *naual* y *tapajtikej*, poseen los mismos aspectos innatos, nos damos cuenta de que el tipo de relación que entablan, con el Arriba o con el Abajo, es lo que los distingue. Teniendo en cuenta que “trabajar” (*tekiti*) significa estar inserto en relaciones de intercambio de trabajo y fuerza, si el sujeto “trabaja” para el Arriba, será curandero, puesto que trabaja para el “nosotros” y favorece los intereses de la colectividad a que pertenece. Por otro lado, si “trabaja” para el Abajo, para el Otro (el Diablo), será brujo, ya que beneficia a quien no pertenece al grupo comunitario. La diferencia en ambos casos reside en el modelo de socialidad e intercambio. El *tapajtikej* repite el modelo de circulación de la fuerza que impera en la familia, la colaboración o comensalidad, en tanto que comparte con su pueblo el don recibido, mientras que el *naual* invierte ese modelo y actúa según la lógica de la “colaboración negativa” debido a que da a “otros” lo que es de “nosotros”, esto es, pone en circulación la fuerza (*chikaualis*) que sólo debería permanecer en el circuito cerrado del grupo comunitario y, al hacerlo, perjudica a sus conciudadanos.²⁴

Pese a las diferencias citadas, sabemos que los roles de *naual* y *tapajtikej* generalmente coinciden en la misma persona, a pesar de que todos los ritualistas se asumen únicamente como curanderos y toda la información que sabemos sobre las prácticas de los brujos nunca proviene de la observación directa, sino del discurso de los nahuas, de modo que no podemos comprobarla, simplemente nos damos cuenta de que el brujo es un “curandero al revés” puesto que invierte la lógica de la circulación del trabajo y la fuerza y la desvía hacia afuera del circuito, en detrimento de la comunidad. Según la opinión de

²⁴ Recordemos que la colaboración negativa también acontece cuando la mujer “da de comer” a su amante o el hombre “trabaja para otra mujer”, dos circunstancias en que la fuerza que debería permanecer en el circuito del *motekipanouaj* (el matrimonio) es desviada a un tercero, quien no contribuye a la subsistencia familiar.

Signorini y Lupo (1989: 99), la coincidencia de papeles en la misma persona introduce un motivo de confusión y de contradicción lógica, ya que, en palabras de los autores, “quien invoca al demonio [...] tendría que verse luego negado todo acceso a Dios. Es decir, no se tendría que poder ser *tapahitque* cuando se es *nahual*, y viceversa”. Sin embargo, de acuerdo con la lógica que he venido desentrañando, es perfectamente posible ser las dos cosas. El *tapaleuijkej* recibe el poder del Arriba para controlar el Abajo, de modo que puede perfectamente manipular a los seres del *Miktan* para intereses propios o para perjudicar a otras personas con tal de salvar a su paciente. Según la interconexión y el equilibrio del cosmos nahua, al favorecer a alguien, se perjudica a alguien más, de modo que el “bien” de unos siempre será el “mal” de otros. Finalmente, el “bien” y el “mal” no son propiedades fijas sino relacionales, de modo que el curandero posee un margen de ambigüedad para jugar con el poder especial que detiene.

En resumen, conformarse curandero, independientemente de las cuatro modalidades tradicionales que asuma, empieza a partir de la relación entablada con los pobladores de la esfera Superior, si bien, como veremos en otro momento, el *tapaleuijkej* se relaciona con todos los pobladores del cosmos, aunque bajo distintas lógicas y modelos de socialidad, pero su fuerza proviene del Arriba. El don del *tapajtikej* es tratado como una sustancia o “cosa” y, como tal, puede ser heredado o perdido. El aspecto relacional del terapeuta nahua es más importante que el esencial, lo que se ve reflejado en la conducta “recta” que se espera que manifieste, además de que depende del reconocimiento de los demás miembros de la comunidad para dar continuidad a su labor. Ser curandero es propiciar el Arriba y controlar el Abajo y así contribuir a la preservación de la vida en la tierra. Sin embargo, a veces, para preservar la vida es necesario favorecer la muerte.

5. La fuerza contraria que disgrega

Hemos visto que, de acuerdo con la concepción nahua, el ser humano está hecho de sustancias y relaciones que están “sustancializadas”, de modo que el cuerpo es una “obra” en permanente construcción cuya “manutención” depende de la participación en la red de intercambio de trabajo y fuerza que genera el aspecto relacional de la persona, que a su vez transforma el esencial. Esta red, en la cual el individuo es uno de los muchos “nodos”, es

permanentemente “tejida” según tres modalidades básicas de circulación de la fuerza (*chikaualis*) que estructuran la sociedad y mantienen la cohesión social: la colaboración, en la cual se comparten los bienes al interior del núcleo doméstico; la reciprocidad, en la cual se intercambian de forma equitativa los dones y contradones entre familias emparentadas ritualmente; y la redistribución, en la cual el trabajo y la fuerza acumulados por una persona o un grupo son vertidos en beneficio de la colectividad, como es el caso de la mayordomía.

Participar en esos circuitos de intercambio produce lo que denomino “socialidad constructiva”, la sustancia que se transmite al socializar los frutos del propio esfuerzo con los demás y, a la vez, se recibe al ser beneficiario del trabajo ajeno. Este tipo de socialidad es equivalente a fuerza, calor, vitalidad, salud, fortaleza, “dureza”, resiliencia, etc., esto es, cualidades y capacidades que los nahuas reúnen en el concepto de *chikaualis*, el “pegamento” que mantiene los componente vitales en el cuerpo humano e impide la disgregación de la persona. La socialidad constructiva no sólo fortalece la persona, sino que aporta cohesión social a la sociedad, puesto que favorece la reproducción social y, de esta forma, también mantiene el cosmos en funcionamiento, esto es, evita el fin del mundo.

Sin embargo, así como las relaciones sociales no se dan solamente bajo los modelos de socialidad valorados por la sociedad (colaboración, reciprocidad y redistribución), en los flujos de intercambios no circula solamente “socialidad constructiva” que genera a los seres, sino que también transita lo que he llamado “socialidad degenerativa”, producto de la relación social que no genera *chikaualis* sino una fuerza dañina y, por lo tanto, no contribuye a fortalecer, sino que resta fuerza vital a uno de los implicados y así lo degenera, disgrega, “enfría”, adolece. Los nahuas son conscientes de que existen dos fuerzas contrarias en permanente tensión tanto en la persona, así como en la sociedad y en el cosmos, de modo que, según esta visión del mundo, todo posee su contraparte, “reflejo”, “sombra” o versión opuesta. Por lo tanto, donde hay amor hay envidia; donde hay colaboración hay rivalidades; donde hay reciprocidad, también hay depredación; donde hay redistribución, hay acumulación; en resumen, donde hay socialidad constructiva también existe su correspondiente inverso.

Antes de pasar al tema de las enfermedades tratadas por los curanderos en el próximo apartado, es importante entender cómo se genera la socialidad degenerativa en la

sociedad, puesto que esta sustancia nociva que se pega al cuerpo y lo enferma es la causa de muchos males. Para ello vuelvo al mito cosmogónico narrado por el curandero sanmiguelense C.F.F. y registrado por el antropólogo Michel Duquesnoy para explorar otro extracto de la narrativa que permite entender cómo la fuerza contraria nació en el cosmos. Después de que *Sentiopil* y Eva trabajaron para que sus descendientes pudieran tener fuerza, esto es, generaron la socialidad inicial para conformar el aspecto relacional de los seres humanos, como se ha explicado en el capítulo anterior, la pareja tuvo dos hijos, Abel y Luzbel, protagonistas del próximo episodio.

[*Sentiopil* y Eva] Tuvieron dos hijos: Abel y Luzbel, el que llamamos Lucifer. Luzbel es **el Diablo**, era **un rebelde, un desobediente**.

Abel fue **obediente**. Luzbel era un **envidioso**, no quería obedecer. Un día, por **envidia**, cuando los padres estaban fuera, se enojó sin que nadie supiera por qué y pensó en matar a su hermano. ¡Y lo mató! Dios le preguntó por qué hizo esto. Y “el Otro” [el Diablo] no dijo nada y miró a Dios en los ojos.

Dios le dejó la mala suerte porque **amaba hacer daño a la gente. Salió, fue y caminó, caminó, caminó mucho**. Al llegar a una montaña, cansado de haber caminado tanto, se encontró con un hombre, era la Maldición, la que se quedó con él. **La “maldición” fue su *naual* (su alter ego)**, era él, él era el mismo, por sí mismo se volvió malvado. Dios le envió su *naual* para **convertirse en un animal**.

— ¿Y a dónde vas?, le dijo ella. ¿Por qué vas tan lejos? Te daré **trabajo** aquí cerca. Y se llevó a Luzbel y no sabíamos adónde. Sólo sabemos que está en un pueblo como éste, pero allí **todos tenían una cola**. Fue una aparición para él. Pero ¡oh sí!, lo engañaron para que Luzbel permaneciera allí. Esperó el amanecer y disfrutó quedarse allí. Cuando sale o se pone el sol, hay un color rojo allí, como llamas.

En realidad, **no era el sol**, sino las llamas de un fuego. Así que ya no le gustaba y no quería más quedarse allí, pero ya no podía salir y sus padres (Adán y Eva) **ya no lo reconocieron**, ni siquiera sus propios hijos lo reconocieron. **De ahí proviene la envidia** porque amaba el mal. Y **quería que el mal llegara a todos, no sólo a él**. No quería que fuera sólo para él. **Aquí es donde comenzó la envidia entre todas las personas que hay hoy**. Nuestros antepasados de esta época son Adán, Eva, Luzbel y Abel. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 273-274, traducción propia y negritas agregadas).

El mito nos hace saber que *Sentiopil* y Eva tuvieron dos hijos con personalidades antagónicas. Mientras que Abel era obediente y cumplidor de la norma, Luzbel (el Diablo), era rebelde y desobediente. Con la instauración del trabajo por la pareja primordial, la norma es creada, la cual regula las relaciones entre los individuos al interior de la sociedad. Sin embargo, la forma particular de socializar que forja la humanidad, centrada básicamente en la colaboración del núcleo doméstico y en la reciprocidad entre familias rituales, es rota por un sujeto que no obedeció los preceptos fundamentales de la organización social, Luzbel, quien asesinó a su hermano menor motivado por la envidia. Para entender las implicaciones de la acción de Luzbel desde la perspectiva del sistema de valores y conducta de los nahuas, me detendré a explicar cómo el trabajo, la comida y los afectos positivos están relacionados y, cuando circulan entre las personas, producen una sustancia que las genera, la “socialidad constructiva” o *chikaualis*. Por otro lado, cuando el flujo del trabajo es interrumpido y los afectos se vuelven negativos, se produce una sustancia de cualidad opuesta, la “socialidad degenerativa”, la cual enferma y disgrega a las personas.

El motivo por el cual Luzbel mató a su hermano fue la envidia (*nexikolis/nexikolot*), la cual, además de ser un sentimiento universal, posee un significado particular para los nahuas. Según Taggart (2011: 122), sabemos que los maseuales experimentan la envidia por primera vez en la infancia temprana, cuando los niños pequeños son destetados de sus madres. La mujer nahua unta una hierba amarga en sus pezones para que su hijo deje de mamar cuando ella se encuentra en el sexto mes de embarazo del próximo hijo, ya que se considera que la leche debe ser reservada para el bebé que está cerca de nacer. Así, el niño es obligado a destetarse y deja de ser el blanco del amor y atención maternos, motivo por el cual siente envidia de su hermano menor, con quien no quiere compartir la leche y el afecto. A partir de esta experiencia temprana, empiezan a formarse las primeras asociaciones entre los sentimientos, los alimentos y los sabores. Si por un lado la envidia es amarga como la hierba usada para el destete, el amor es dulce como la leche materna.

Al amamantar a su hijo, la madre realiza un trabajo (*tekit*) y transmite al niño su propia fuerza (*chikaualis*), además de que le expresa su amor (*tasojtalis*). Esta asociación entre trabajo, comida, fuerza y amor, ampliamente presente en la psique colectiva nahua, es

reforzada a lo largo de la vida de los sujetos con otras experiencias. Desde pequeños los niños nahuas interiorizan la idea de que trabajar para los demás es una expresión de cariño, al contrario de lo que suele pasar en el contexto cultural citadino, donde los infantes ven las tareas domésticas como obligación o castigo (Velázquez Galindo, 2011: 240). Al mismo tiempo, los niños aprenden que el trabajo que reciben de los demás es el medio a través del cual el amor es expresado. Según la división del trabajo por género, es tarea femenina preparar los alimentos y la mujer demuestra su amor al cumplir su rol. Los hijos están seguros de que su madre los quiere porque ella siempre los espera con café y tortillas, mientras que el marido sabe que es querido por su esposa porque ella le prepara de comer (Taggart, 2011: 133). Consecuentemente, si una mujer no tiene la comida lista cuando llegan su marido e hijos a la casa, la falla no es interpretada como falta de cuidado, sino como falta de amor; por otro lado, si los niños tienen fuerza (*chikaualis*), esto es, salud, entonces la madre es considerada dedicada y amorosa (Velázquez Galindo, 2011: 236).

De forma complementaria al trabajo de la mujer, el rol masculino es llenar el granero o traer dinero a la casa para el maíz, de modo que la esposa se siente querida cuando su marido sale al campo a trabajar y regresa con los víveres para el hogar.²⁵ A su vez, los hijos varones sienten el amor del padre porque él les enseña a trabajar (Taggart, 2011: 133). En definitiva, el trabajo porta una carga afectiva y la comida, fruto del trabajo femenino, también. De esta forma, el amor para los nahuas no es un sentimiento abstracto, sino el afecto que surge entre dos o más personas que comparten o intercambian trabajo y dones (Taggart, 2011, 2015; Good Eshelman, 1994, 2005a, 2005b; Velázquez Galindo, 2011). Como los dones son vistos como expresiones del amor de quienes los entregan, es casi imposible rehusarse a recibir alguna cosa sin ofender a los demás o provocar la disolución de la relación, aun cuando el que recibe preferiría no hacerlo con tal de no endeudarse (Good Eshelman, 1994: 146).

Los integrantes del núcleo doméstico, los que trabajan como uno y comparten el dinero, se quieren porque entre ellos circula libremente trabajo y fuerza, pero cuando uno

²⁵ Recordemos que cuando la mujer se queja que su marido “trabaja para otra”, lo acusa de adulterio, y cuando el esposo dice que su mujer “da de comer a otro hombre”, hace alusión metafórica a la misma idea. El no cumplimiento de las tareas complementarias en el matrimonio es indicativo de falta de amor entre los cónyuges.

de los hermanos, con su esposa e hijos, decide apartarse, esto es, constituir su propio hogar y trabajar por cuenta propia, la decisión es interpretada como si el amor entre el hermano que se separa y su núcleo doméstico de origen dejara de existir (Good Eshelman, 2005a: 94; Taggart, 2011: 125). Entre los compadres, quienes intercambian favores y dones, también circula el afecto, además de confianzas, consejos, pláticas, compañerismo, etc. Asimismo, los banquetes rituales que reafirman la relación de reciprocidad entre ellos generalmente incluyen el intercambio ritual de la comida (Taggart, 2011: 132), otra muestra de cariño ya que el alimento porta contenido afectivo. Finalmente, amar y respetar implica transmitir fuerza (*chikaualis*) a otras personas a través del trabajo (Good Eshelman, 2004b: 155); consecuentemente, los que se quieren se fortalecen y se generan entre sí, ya que entre ellos circula lo que he llamado “socialidad constructiva” o *chikaualis*, esto es, la sustancia vital que se transmite al socializar los frutos del propio esfuerzo con los demás y, a la vez, se recibe, al ser beneficiario del trabajo ajeno.

Según los nahuas, dónde hay amor hay envidia, sentimiento que surge con más frecuencia entre los que son beneficiarios del trabajo de la misma persona, por ejemplo, la nuera y la suegra –ambas se benefician del trabajo del mismo hombre– o los hermanos, quienes reciben el trabajo de los mismos padres (Taggart, 2011: 127). Según el relato, Luzbel, por envidia, no aceptó compartir el amor de sus padres con su hermano menor y, en vez de trabajar como uno con su familia, rompió la red de colaboración al asesinar Abel. De esta forma, ser envidioso, en la concepción maseual, no significa simplemente desear lo que es del otro, sino que se refiere a la persona egoísta, mezquina, que quiere todo para sí y por eso no socializa los beneficios de su trabajo con los demás. El que actúa motivado por la envidia comete una infracción a la norma social puesto que destruye la cooperación que debe primar en el interior del grupo doméstico y la reciprocidad entre familias que fundamentan la sociedad, por lo que encarna una grave amenaza a la reproducción social.

Por ello, la ética nahua condena vehementemente al envidioso (*nexikol*) y al mezquino (*tsotsokat*), a la vez que estima al individuo generoso (*yolkuali*), que invita (*yoleua*) a parientes y amigos (Beaucage y Taller, 2012: 230), y también al *iknot* (respetuoso), esto es, la persona considerada que coopera y comparte con los demás (Taggart, 2003b: 164). Acusar a alguien de ser envidioso (*nexikol*), una de las mayores

ofensas que alguien puede recibir, significa decir que esta persona no sabe amar y tampoco recibir amor, de modo que posee grandes probabilidades de volverse brujo, de hacer daño a los demás (Taggart, 2012: 414). La envidia y otras emociones similares (el odio, la ira, los celos, etc.) interrumpen el flujo de trabajo (*tekit*), fuerza (*chikaualis*) y amor (*tasojtalis*) que construye a las personas. Al no socializar los frutos de su trabajo, el envidioso se vuelve nocivo y es capaz de enfermar a los demás con la “enfermedad por la envidia” (*nexikolkokolis*) puesto que ya no transmite amor y fuerza vital (“caliente”), sino envidia y una “fuerza contraria”, la “socialidad degenerativa”, la que no construye los cuerpos de los demás, sino que los debilita por su “frialdad”. Veamos cómo, según el relato, las relaciones sociales dejan de producir *chikaualis* para producir fuerza degenerativa.

Según el relato de C.F.F., Luzbel dejó dominarse por la envidia y, como castigo, fue exiliado a “un pueblo como éste”, donde no brilla el sol, sino “las llamas de un fuego”. La norma social nahua prescribe que los que no actúan como seres socializados y se dejan llevar por sus impulsos pasionales o “animales” son condenados a vivir lejos del pueblo, en el espacio “salvaje” del monte, según lo que se ha explicado en otro momento. Por lo tanto, el asesino fue mandado al *okse mundo* (“otro mundo”), esto es, la Esfera de Abajo, la cual encarna el “reflejo” o “sombra” contraria a “este mundo” (*Taltikpak*), en el sentido de que allá todo está invertido, las leyes del cosmos operan al revés y los seres viven en estado de “animalidad”, sin moral. Pese a desear volver a su antiguo hogar, Luzbel ya no pudo retornar y sus padres e hijos “ya no lo reconocieron”. Teniendo en cuenta que el aspecto relacional que conforma al ser humano está condicionado por la participación en las redes de intercambio de trabajo y fuerza, el que deja de participar en ellas pierde la condición humana. Al perder el aspecto relacional que lo definía como humano debido a su (mal) comportamiento, Luzbel tuvo su aspecto esencial (la apariencia antropomorfa) modificado, de modo que se convirtió en “animal”, esto es, una “otredad”, irreconocible para su familia y amigos. Por consiguiente, portarse como animal “animaliza” a la persona, esto es, la “desocializa” y la vuelve un riesgo para la sociedad. En efecto, los individuos más “peligrosos” son los que viven socialmente aislados, de tal forma que cuanto menos participación en las actividades comunales, más riesgo de ser acusado de brujo (Milanezi, 2013: 77).

En el “pueblo” donde “todos tenían una cola”, esto es, donde todos son “animales” o amorales, le dieron “trabajo” a Luzbel. Trabajar, en la concepción nahua, implica compartir o intercambiar *chikaualis* con quien se trabaja y así contribuir a generarlo. Al romper el flujo de trabajo, amor y fuerza que le unía con su familia y comunidad, Luzbel deja de “trabajar” para los “suyos” y empieza a trabajar para “el Otro” (*in Okse*), el Diablo (el Animal o *Okuilij*), el que no pertenece al grupo comunitario porque no comparte los mismos principios éticos y sociales. Al trabajar para “los otros”, en vez de “nosotros”, Luzbel transmite fuerza al Piso Inferior y, a la vez, produce una fuerza degenerativa que “gira al revés” en “este mundo”, ya que ambos pisos cósmicos (*Taltikpak* y *Talokan*) están interconectados y funcionan según leyes contrarias, de modo que lo que es “benéfico” acá, es “perjudicial” allá, esto es, la salud de los seres de Abajo es la enfermedad de los “cristianos” en la superficie de la tierra y viceversa. Por lo tanto, cuando Luzbel (y por extensión cualquier persona) destruye algo en *Taltikpak*, crea la versión contraria en el *Talokan*.

Lo anterior pone al descubierto el hecho de que la fuerza que circula entre las personas en la red de intercambio social opera en su polo “positivo” cuando predominan los modelos de colaboración, reciprocidad, y redistribución, de modo que construye a los sujetos. Sin embargo, cuando la norma social es rota y esos modelos fallan a favor de la colaboración y reciprocidad negativas o de la depredación, la misma fuerza procede a operar desde el polo “negativo” y tiene el efecto contrario, en vez de generar a los seres humanos, los enferma, mientras fortalece a los pobladores del Abajo. Por lo tanto, existen dos tipos de socialidad, una que construye a los humanos porque socializa los frutos del trabajo en el grupo de pertenencia, y otra que degenera, ya que los beneficios del trabajo no son compartidos dentro del grupo, sino afuera.²⁶ Finalmente, hay dos tipos de “sustancias” producidas según el modelo de socialidad predominante en las relaciones sociales: la “constructiva” y la “degenerativa”.

En ese lugar distante que llegó después de tanto caminar, esto es, dislocarse a la periferia del cosmos, Luzbel encontró a su doble o alter ego, la “Maldición”, y “por sí

²⁶ Recordemos el ejemplo de la esposa del cazador, quien, al compartir la carne de caza fuera del circuito de colaboración, esto es, con alguien que no pertenecía a su grupo doméstico (el amante), generó una fuerza degenerativa al interior de su familia, de modo que su marido ya no pudo agarrar ninguna presa de caza.

mismo se volvió malvado”, de lo que se infiere que antes era “bueno”, pero, en ese otro lugar, se volvió “malvado”. Según la hipótesis de Pury-Toumi (1997: 118), la palabra *kuali*, en náhuat, posee el significado fundamental de “humano”, aunque los hablantes de la lengua no reconocen este sentido del término y simplemente lo traducen por “bueno”. Un dato a favor de esta idea, según la autora, reside en el hecho de que en Tzinacapan la palabra *kualtakayot* quiere decir “humanidad”, y no “bondad” como se podría suponer. Basándose en el análisis lingüístico, Pury-Toumi conjetura que el ser humano es concebido por los nahuas como esencialmente *kuali* (bueno), mientras que el que no es *kuali*, esto es, no es bueno (es malvado), no sería hombre, sino *amo kuali* (“no bueno”), la designación dada al Diablo (*Amokuali*), un ser que no pertenece al género humano. Por lo tanto, un hombre que deja de ser “bueno” pierde la humanidad.

Según mi perspectiva, basada en el mito de Luzbel y Abel, además de los argumentos que vengo desarrollando hasta ahora, el ser humano no es *esencialmente* bueno, sino *relacionalmente* bueno, ya que cuando Luzbel dejó de actuar de la manera como se espera que actúen los seres humanos, en concordancia con las normas de convivencia, perdió sus relaciones sociales y consecuentemente su humanidad y así se transformó en “animal” y se volvió “malvado”. De esta forma, dejó de compartir la fuerza vital y el amor en su red de relaciones y empezó a compartir con todos la envidia que causa la enfermedad, motivo por el cual el narrador del mito afirma que Luzbel “quería que el mal llegara a todos, no sólo a él. No quería que fuera sólo para él”. Por consiguiente, el que ama comparte su “fuerza constructiva” con los demás y el que no ama, esto es, envidia, comparte su “fuerza degenerativa” y así hace con que el “mal” (la enfermedad) llegue a todos. Como refuerzo a esta idea, Taggart (2012: 421) registró un testimonio de una mujer nahua que dijo: “el envidioso siempre quiere llevar a alguien con él”, en referencia a un brujo que fue envidioso en vida y después de muerto regresaba a la tierra en Todos Santos para llevarse con él al mundo de los muertos a los niños que se amamantaban de la “dulce” leche materna, la que él envidiaba. Por lo tanto, el envidioso no quiere que los demás tengan lo que él no pudo tener, sino que desea compartir su propia miseria encarnada en la “socialidad degenerativa”.

De esta forma, nos damos cuenta de que los sentimientos modifican la cualidad de la sustancia transmitida en las relaciones sociales, las cuales siempre producen socialidad puesto que nadie trabaja para sí mismo. Por ejemplo, la madre amorosa que prepara la comida con gusto transfiere su fuerza vital a los hijos y al marido y así les aporta salud y vitalidad; por otro lado, si el mismo alimento es preparado con desagrado o molestia, puede enfermar a quienes los consumen (Velázquez Galindo, 2011: 230 y 238), ya que se transmite una “socialidad degenerativa” que circula a través de la acción o del objeto. Los que se quieren se fortalecen, se nutren, se mantienen y se construyen entre sí, mientras que los que no se quieren, se odian y se envidian se debilitan, se degeneran, se enferman. Finalmente, el contrario del amor no es el odio, sino la envidia (*nexikolis*), sentimiento que abarca la connotación de algo “torcido” (Zamora Islas, s.f.: 82), idea que se confirma en el hecho de que el envidioso posee el corazón “tuerto” (Taggart, 2011: 124).

Teniendo en cuenta que el desarrollo del ser humano es comparado por los nahuas con el crecimiento vegetal (Chamoux, 2011: 169-170), el envidioso es como un “palito que creció chueco”, según las palabras de un señor de San Miguel, esto es, en sentido inverso al “natural”, de modo que en vez de “levantar” o “hacer crecer” a los demás, como se espera que hagan los seres humanos entre sí, los derrumba, los hace “caer”, los disgrega o los descompone, esto es, actúa en resonancia con la “fuerza contraria” propia de los seres de Abajo.²⁷ Por lo tanto, lo “natural”, según los nahuas, es amar y compartir, mientras que envidiar y retener la fuerza vital, esto es, acumularla y no ponerla en circulación o circularla cargada de afectividad negativa, es “antinatural”, un contrasentido que toma la dirección opuesta al curso “natural” y “correcto” de la vida y se desvía hacia el lado izquierdo y empieza a girar en sentido dextrógiro, el cual va en dirección contraria a las procesiones circulares de los nahuas, las cuales giran en sentido levógiro para “levantar” a los participantes, esto es, hacerlos crecer, desarrollarse, florecer, etc.

En conclusión, cuando el flujo de trabajo y fuerza circula entre las personas, también se transmiten afectos positivos que afectan la cualidad de la socialidad, la cual fortalece, anima, “calienta” el cuerpo de quien recibe esa sustancia. Por otro lado, cuando las relaciones sociales se basan en falta de colaboración o reciprocidad, en la depredación y

²⁷ Por ello, el “corazón torcido” del envidioso debe ser “enderezado” por el curandero (Taggart, 2011: 124).

afectos negativos (envidia, odio, celos, el deseo excesivo de poseer lo que es del otro, etc.), la sustancia transmitida posee cualidad contraria y se transforma en socialidad degenerativa, la cual “enfría” el cuerpo de quien la recibe y lo enferma.

6. Enfermedades (*kokolismej*)

Así como el trabajo es pensado por los nahuas en términos de circulación, puesto que es el motor de las relaciones sociales, la enfermedades también son entendidas de esta manera, como algo que circula. Bajo esta lógica, los males pueden ser ordenados en dos grupos: la enfermedad como algo que se pierde y la enfermedad como algo que se recibe. En el primer caso, se entiende el padecimiento en términos de pérdida de la “sombra”, la cual abandona el cuerpo a partir del encuentro violento con una persona, animal, fuerza, ser o potencia fuerte que provoca miedo en la más débil. A partir del trauma, la persona pierde *chikaualis* y su cuerpo se “enfría”. Por otro lado, la enfermedad como algo que se recibe es pensada como una sustancia “fría” (un “aire”) que penetra o se asienta en el cuerpo como si fuera una “carga” extra y así lo enferma. De igual manera, este tipo de mal provoca una disminución del calor vital del sujeto.

Las enfermedades que serán tratadas en este apartado se dan a partir de la relación con el otro bajo los modelos de socialidad degenerativa: la depredación (se mata, roba, ataca, agrede, se toma sin devolver, etc.), la reciprocidad negativa (el mal que se recibe se paga con otro mal), la colaboración negativa (se deja de compartir la fuerza dentro del grupo y se comparte afuera), etc. Asimismo, estas formas de relación están movidas por afectos degenerativos (la envidia, el odio, el deseo excesivo, los celos, etc.). Por lo tanto, en vez de pensar las enfermedades del sistema terapéutico nahua como “males del alma” (Signorini y Lupo, 1989: 81), propongo pensarlas como “males de las relaciones sociales”, tomando en cuenta que la socialidad, constructiva o degenerativa, es producida no sólo entre seres humanos sino también entre éstos y los demás pobladores del cosmos.

Según la nomenclatura local, las enfermedades son clasificadas en “naturales” y provocadas. Mientras que las primeras suceden por causas variadas y no intencionales, las segundas son inducidas por otro ser humano, el brujo o el que lo haya contratado para provocar el daño en el prójimo. Así, tanto los “sustos” (enfermedades por pérdida) como

los “aires” (enfermedades por carga) pueden ser “naturales”, resultado de un encuentro con una potencia telúrica, un conflicto social, etc., y también “provocados” y, en este caso, no hubieran sucedido de no haber sido por la intención consciente de otro ser humano de provocarlos.

Antes de proseguir debo advertir que las enfermedades (*kokolismej*; sing. *kokolis* o *kokol*) tratadas en este apartado no son, obviamente, las únicas que los *tapajtiani* curan,²⁸ pero son únicamente curadas por ellos, ya que los médicos del sistema oficial de salud no entienden los males cuyas causas están íntimamente ligadas a la concepción nahua de la persona relacionada a las formas de organización social maseual.

6.1 La enfermedad como algo que se pierde: susto o *nemoujtil*

En el sistema de intercambio nahua, los participantes dan o reciben. El flujo continuo de bienes y servicios beneficia a ambas partes y así los sujetos sociales se “levantan”, esto es, se fortalecen, se vitalizan, etc., en otras palabras, se produce salud en el amplio espectro del término. Sin embargo, cuando las relaciones no se dan bajo esos parámetros, sino que una de las partes se apropia de algo que pertenece a la otra sin recompensarla, entonces la fuerza que circula se vuelve degenerativa y provoca la enfermedad, pensada como una pérdida del componente vital del participante más débil en la interacción. Este mal es conocido como “susto” (*nemoujtil*).²⁹

El “susto”, “espanto” o “espantada” es una enfermedad que se caracteriza por la pérdida de la “sombra” (*ekauil-tonal*), la cual sale del cuerpo cuando la persona sufre algún tipo de trauma, físico y/o emocional. Sufrir un accidente, escuchar un sonido estruendoso inesperado (de un cuete, un rayo, un disparo, un ladrido, etc.), presenciar o sufrir una situación de violencia, encontrarse con un animal silvestre peligroso, recibir una noticia trágica, etc., son acontecimientos que provocan una fuerte impresión y dejan la persona aterrorizada: el corazón se dispara, los miembros tiemblan, las manos sudan, en suma, los signos vitales se alteran excesivamente y la “sombra” se “despega” del cuerpo y se queda en el lugar donde el trauma sucedió. En el caso de un niño o una persona de constitución

²⁸ Para una lista de las enfermedades identificadas por los nahuas véase Beaucage y Taller (2012: 257-258).

²⁹ *-moujtia*: asustar.

psicofísica “débil”, el simple hecho de resbalarse y caerse puede ser motivo suficiente para enfermarse de *nemoujtil*, puesto que, al tocar el suelo, “la sombra se queda”, esto es, permanece aprisionada por la Tierra, motivo por el cual esta enfermedad también es llamada “quedada” o “caída” (*uetsilis*).

El susto posee causas diversas, si bien todas ellas son el resultado de una interacción, la cual puede darse tanto a nivel comunitario como cósmico. En una confrontación entre dos personas, la más fuerte, a través del uso de violencia física o psicológica, puede hacer que la otra se espante. Por ejemplo, las mujeres o los niños que sufren abusos en el hogar se enferman de *nemoujtil*, ya que los golpes, los malos tratos y el temor constante que sienten propician la pérdida del componente vital (Jacobo Herrera, 2013: 143).³⁰ Por otro lado, es muy común que el encuentro fuera de los circuitos de intercambio (no ritualizado) entre los seres humanos y los seres del Piso Inferior también provoque esa enfermedad. Como hemos visto, esta esfera cósmica alberga las potencias “frías” que ansían por apoderarse de la “sombra” humana, cargada de “calor” y “fuerza” que ellas carecen porque viven en la oscuridad, de modo que cuando tienen la oportunidad raptan el componente vital humano.

El nieto de un curandero se “espantó” (enfermó) con el estruendo de un Rayo que golpeó el suelo al lado de su casa y robó la “sombra” del muchacho. El joven no contó a nadie sobre lo ocurrido por no ser consciente de las implicaciones del suceso. Su abuelo sospechó que el muchacho pudiera tener *nemoujtil* por el inusual comportamiento de miedo que presentaba cada vez que el cielo anunciaba una tempestad. En el sueño, el *tapajtikej* confirmó su sospecha y pudo recuperar el componente vital de su nieto que andaba “volando” por el cielo con el Rayo, según lo descrito a continuación.

Uno de mis nietos, ves que cuando centella... cayó un rayo al pie de su casa, entonces mi nieto siempre que oía el ruido del rayo, decía: “ay, me voy a meter [a la casa]”. “¿Qué te pasa, estás loco?”, le digo, “por qué te pasa eso?”. Entonces, como es mi nieto, no me dijo nada que lo “llame” yo. Yo lo “llamé”³¹ con mi propia voluntad para ver si era cierto que

³⁰ Según Beaucage y Taller (2012: 281), los malos tratos producen en la mujer los mismos síntomas del susto de agua o de tierra, sustos “fríos” (en oposición al susto de lumbre que es “caliente”).

³¹ Al decir “yo lo llamé”, el curandero hace referencia al procedimiento terapéutico para curar el susto denominado “llamada” (*tanotsalis*), tratado en profundidad en otro momento, pero que tiene el objetivo de “llamar” la persona por su nombre para reintegrar en el cuerpo el componente vital extraviado.

estaba asustado. ¿Y sabes qué es lo que pasó? **Anduve volando así siguiendo una reina y ahí llevaba el chiquitillo** así, agarrado de la mano, ahí va también el chiquitillo, volando, y entonces yo voy atrás. Ah pues ahí va mi nieto y le pesco de la pata, lo soltó la reina ésa y así nos venimos, y caímos hasta el suelo y ya está. Ahora ya no siente nada. B.A.

En los lugares lejanos al pueblo, las familias o las comunidades no han entablado relaciones de reciprocidad con los “guardianes” (*tajpiani*) de esos sitios. Debido a la ausencia de un circuito de intercambio, la probabilidad de ser agredido al cruzar esos espacios es alta. Así, cuando una persona ingresa a los correspondientes espaciales de la Esfera de Abajo sobre la superficie terrestre, como el bosque, los depósitos de agua, el cerro, las barrancas, etc., puede hacer enojar a los Señores de los Lugares, quienes asustan al sujeto para provocar que su “sombra” salga del cuerpo y sea capturada por ellos. Una manera de evitar que los Dueños se ofendan es pedir permiso antes de ingresar a su territorio, si bien no es seguro que este protocolo siempre funcionará puesto que una particularidad de esos personajes que viven “aislados” en el bosque es su carácter antisocial y agresivo, ya que nadie socializa con ellos y, por lo tanto, no “practican” la conducta humana de interacción. En efecto, cuanto más alejado del pueblo y más adentrado en el “monte” sea el sitio, mayor el peligro de ser atacado por las fuerzas hostiles que lo resguardan, las cuales capturan el componente vital de la persona al aprovecharse que ella se encuentra en una situación de vulnerabilidad.³²

Hemos visto que los núcleos domésticos mantienen una relación de intercambio recíproco con los seres de quienes reciben los productos derivados de la caza y la recolección, como los animales silvestres, la miel de abeja, los peces, las plantas no cultivadas, la madera, etc. Tal como sucede entre las familias políticas maseuales, en una relación de reciprocidad, si una de las partes abusa de los dones recibidos, puede sufrir represalias. Así, el cazador que caza más de lo que necesita, desperdicia o regala las presas

³² En un relato nahua un hombre condena el hecho de que el otro haya ido a sembrar en un lugar deshabitado, dónde sufrió un “susto”, provocado por los guardianes del lugar y murió. Si por un lado la “tierra virgen” puede ser muy fértil, por otro lado, sus vigilantes son más agresivos y la probabilidad de enfermarse de “susto” es ese espacio es más alta: “Si se sembraba en este lugar se producía mucho. Era una tierra virgen desde aquí hasta San Miguel. ¿Por qué ese hombre pensó ir a sembrar chile hasta *Tekoltepek*? Mereció lo que le sucedió [murió de susto provocado por el Dueño del Lugar] porque llegó a un lugar completamente deshabitado” (Francisco de los Santos Castañeda, en Reynoso y Taller, 2006: 63, II).

capturadas, será cobrado por el Dueños de los Animales (*Kuoujtaxiuan* o Juan del Monte). En esos casos, puede ser que la próxima vez que salga a cazar se encuentre con una serpiente, la mensajera del *Talokan*. El simple encuentro con ese reptil puede ser suficiente para provocar el *nemoujtil* y consecuentemente tener el componente vital aprisionado por los Señores del piso de Abajo. De forma similar, si el pescador abusa de los peces y otros animales acuáticos a cargo de los *atajpiani* (los que vigilan los ríos), puede tener su “sombra” capturada por ellos o por la Sirena, otra cuidadora de los depósitos de agua dulce y sus bienes. En estos casos, el origen de la enfermedad no es una agresión depredatoria como en los ejemplos anteriores, sino una reacción al desequilibrio provocado por quienes no restituyeron a la Esfera Inferior los dones tomados, de modo que la captura del componente vital funge como sanción por la infracción cometida y, a la vez, compensación por la “deuda” no pagada. Por lo tanto, la enfermedad en esos casos circula bajo la lógica de la reciprocidad negativa puesto que un mal –la ofensa a los Dueños de los Lugares– es devuelto con otro mal, el susto.

Los “sustos” provocados por los guardianes del territorio (*tajpianij*) son clasificados en tres categorías: de lumbre (fuego), de agua y de tierra. El primero, llamado *tikonemoujtil* (*tiko*, “en la lumbre”), es causado por todo aquello que está simbólicamente relacionado con ese elemento y con sus propiedades. Es común que ese tipo de *nemoujtil* sea contraído cuando el niño cae cerca del fogón de la casa, la cocinera sufre una quemadura o alguien se espanta con la explosión de un motor o el disparo de un arma. En estas circunstancias, la “sombra” del asustado es aprisionada por el fuego, el cual, así como los demás elementos (tierra, agua y aire), tiene poder de agencia. Según un *tapajtikej*:

Haz de cuenta, tú estás pasando y echaron unos cuetes, ya se tronó y ya te asustaste, **te quedas en la lumbre**. Si es un susto de lumbre, te espantó un **cuete** o un **carro, eso todo trae lumbre**. No sientes nada de que te asustaste, pero después ya sientes como que te duele la cabeza, al rato te sientes como si **no tuvieras fuerza** aquí de los huesos, o te duele las rodillas y ya pues ahí andas. En tres o cuatro días te agarra la fiebre y se te hacen rojos los ojos y así es más fácil saber qué te pasó. P.D.

El “susto de agua” (*anemoujtil*) suele ocurrir en las cercanías de los depósitos de agua (pozas, ríos, manantiales, cascadas, etc.). Este tipo de *nemoujtil* es el más grave de todos porque el componente vital de la persona es arrastrado por la corriente y termina perdido en algún lugar muy lejos de donde se asustó, lo que dificulta ser encontrado. Según un curandero:

Si se enfermó de susto de agua la persona, y como el agua, ves que está corriendo, te caes en el agua ahorita aquí y cuando te vengán a buscar al ratito ya no estás ahí, ya estás más abajo, no sabes a que distancia va bajando el agua. B.A.

Por otro lado, todas las situaciones simbólicamente relacionadas con el elemento tierra entran en la categoría de *talnemoujtil* (*tali*: “tierra”), como por ejemplo experimentar un terremoto, tener la “sombra” capturada por los *tajpianij* que vigilan los bosques o por a la misma Tierra (*Taltikpak Nana*), encontrarse con animales silvestres, escuchar inesperadamente al perro ladrar, etc. Por lo tanto, estoy en desacuerdo con Signorini y Lupo (1989: 113) cuando afirman que hay cinco tipos de susto: fuego, agua, tierra, perro y serpiente. Considero que hay solamente tres subcategorías de *nemoujtil*: fuego, agua y tierra (*tit, at, tali*),³³ de modo que las “espantadas” que involucran a los animales (“hijos” de la Tierra) se incluyen en el susto de tierra. El testimonio de un curandero de la localidad de Jonotla confirma mi postura: “También hay susto de toro, de perro o de cualquier animal, pero es de la misma tierrita. El animal te asusta, pero el animal no te agarra el espíritu sino el lugar donde uno está parado o como quiera que sea” (Don Gabriel Hernández, en Olguín Pérez, 2003: 98).

Otra manera de enfermarse de *nemoujtil* es espantarse con la aparición de un ánima o “alma en pena”. He dicho anteriormente que el que muere de forma no “natural”, debido a un fallecimiento inesperado o prematuro, queda impedido de emprender su viaje al más allá y permanece en la tierra “penando” y asustando a los transeúntes. Esta ánima generalmente se vuelve prisionera del lugar donde sufrió el siniestro y sólo será liberada si logra espantar a alguien más para que el componente anímico del asustado ocupe su lugar.

³³ El cuarto elemento (aire) no causa un susto, sino otro tipo de enfermedad (*ejekat* o mal aire), tratada más adelante.

Si una persona desavisada pasa por el sitio donde sucedió la fatalidad corre el riesgo de enfermarse de *nemoujtil*, de modo que los nahuas evitan cruzar los lugares donde ocurrieron muertes trágicas.

Si bien los “sustos” descritos hasta ahora son considerados “naturales” por los nahuas, hay veces en que el *nemoujtil* es “provocado” y en este caso será llamado brujería, maldad, hechizo, maleficio, traición, trampa, etc. Un brujo (*naual*) es capaz de proyectar su componente vital bajo la apariencia de un animal para espantar a su víctima y así apoderarse de su “sombra”, la cual probablemente será entregada al Diablo puesto que el *naual* le debe favores y, como “compadre del *Amokuali*”, está obligado a intercambiar con él “comida” o fuerza vital (*chikaualis*). Ni siempre es fácil distinguir un mal “natural” de uno “puesto” y existe un gran margen de duda y ambigüedad entre uno u otro.³⁴ A veces, una situación aparentemente ordinaria puede en realidad esconder una “trampa” (brujería) y sólo un *tapajtikej* podrá afirmar si el *nemoujtil* es el resultado de una acción premeditada por alguien más o el resultado del encuentro desafortunado e impredecible con una potencia hostil. Veamos cómo un curandero de Tzinacapan se dio cuenta de que una situación aparentemente corriente, el encontrarse con una serpiente, se reveló como un “mal puesto”, un intento de brujería por parte de sus enemigos.

Una vez le pedí a un señor que me regalara unas flores de ésas que adornan el altar y otros [señores] se molestaron y **me pusieron un animal** bien grande, así grandote de grueso.³⁵ Y como era para Dios las flores, lo fui a alcanzar. Y esa **víbora** estaba lista, pero estaba amarrada [enrollada], tenía que salir para atrás para brincar, pero yo me adelanté. Llevaba un machetito así que tenía casi media hoja de filo, entonces lo pasé por su cabeza y así le corté. Se abrió todo, se fue para atrás su cabeza [de la víbora]. Haz de cuenta que como si encontrara un tallo de plátano, saqué mi machete y le pegué, sin saber si me iba a brincar o iba a hacer algo contra mí, nada más llegué y le pegué. ¿Sabes qué tanto de la cacha del machete? Como este tanto vino a saltar la sangre que me tocó, como era grande su cabeza y era chiquitito el machete. Me estuve divirtiendo, la levantaba, estaba grandota, no estaba chiquito [el animal]. **Era una trampa [brujería]**. Lo maté y después resistía todavía,

³⁴Los males para los nahuas pueden ser tanto las enfermedades, así como los accidentes, las desgracia, los infortunios, etc.

³⁵ Cuando el *tapajtikej* dice “me pusieran un animal” señala que se trata de un “mal puesto”, esto es, de una brujería.

entonces corté un palo y comencé a darle con el palo. Y me vine, traje las flores. Y ya en la noche, ya voy cerrando los ojos, todavía no duermo, y apareció una muchacha con el vestido moradito y me dice: “¿estás?”. Le digo: “sí”. “¿Sabes qué?, la víbora que mataste, no la mataste, ahí está al pie de un plátano colorado, en la mata, ahí está amarrada [enrollada]. Ahí está”. “No es cierto, sí la maté”, le dije. “No”, dice, “si ahí está todavía”. “Entonces vamos a ver”, dije. Y sé que como tengo arma, ya bajo mi arma y ya voy. La voy a alcanzar y de veras estaba rodeando así el plátano. **Pero ya en sueño.** Le pego un tiro y otra vez empieza a torcerse [enrollarse], así como cuando hizo [antes para atacar]. “Ahora sí ya murió, vámonos”. Nos venimos y ella agarra para Ecatlán y yo agarro para acá. **Eran tres sueños y por eso me di cuenta [de] que era trampa.** Tres veces soñé. Lo que pasa es que se molestaron de que **no pudieron hacer lo que iban a hacer**, como soy muy listo... Aunque hubieron puesto [la víbora], pero como fui para traer las florecitas de Dios, tampoco él dejó que me **espantara**. P.D.

Durante el día, al caminar por una vereda, el *tapajtikej* se encontró con una víbora. El simple encuentro con este animal, considerado un *tekuani* o “devorador de gente” (de “sombras”), sería motivo suficiente para que cualquier persona común se espantara y se enfermara de susto. Sin embargo, debido a que su “sombra” es fuerte, el curandero no se asusta y, además, mata la serpiente con su machete. Un incidente de este tipo es motivo para preguntarse si se trata de una causalidad, un “aviso” del *Talokan* debido a alguna deuda o infracción hacia este dominio o, si más bien, constituye una “trampa”, esto es, un plan maquiavélicamente orquestado por un brujo para lograr asustar la víctima y así aprisionar su componente vital.³⁶

En la noche, el sueño del curandero le dio la respuesta puesto que soñar con serpientes, toros y otros animales ctónicos agresivos es un buen indicador de brujería. Pese a la amenaza, el *tapajtikej* logró matar la víbora tanto en el día como el en sueño, lo que confirma su victoria en la confrontación con el brujo, quien tuvo su “sombra” o animal compañero gravemente herido. El hecho de que el curandero traía flores para ofrendarlas a Dios cuando se encontró con la víbora lo protegió de sufrir una picadura, un susto o las dos

³⁶ Según Signorini y Lupo (1989: 169), el *nemoujtíl* está ligado fundamentalmente a la casualidad, esto es, no es una enfermedad provocada. Sin embargo, los ejemplos presentados en este apartado demuestran que el *nemoujtíl* puede ser provocado por el brujo que planea premeditadamente asustar a su víctima para apoderarse de su “sombra”. Jacobo Herrera (2013: 138) también registró testimonios de curanderos que hacen la distinción entre sustos “naturales” y “provocados”.

cosas, ya que, como he explicado en otro apartado, actuar según la norma social o entablar relaciones cercanas con la Esfera de Arriba protege al sujeto de los eventuales incidentes nefastos que podría sufrir a causa de los agentes del estamento de Abajo. Por lo tanto, la intención de causar un mal puesto en el curandero falló gracias a su capacidad de defenderse.

Ahora que conocemos algunas de las situaciones que pueden generar la pérdida del componente vital, pasemos a los síntomas de la enfermedad. Los enfermos de *nemoujtil* pierden el apetito, se sienten cansados, débiles, soñolientos, sin ánimo y sin fuerza para trabajar, de modo que, en casos más graves, pasan todo el día acostados. Según una curandera de Cuetzalan:

Aunque ellos (los que están asustados) estén viviendo en este mundo su espíritu ya está en *Talokan*; por eso ellas o ellos se sienten mal. No sienten ganas de hacer nada, se sienten desesperados porque su espíritu ya no está en este mundo [*Taltikpak*], está en *Talokan*. (María, en Jacobo Herrera, 2013: 138).

Según lo explicado en el capítulo sobre la concepción del ser humano, el *ekauil-tonal* es el aspecto de la entidad psicofísica que encarna el principio vital asociado con el verbo *nemi* (vivir, desplazarse, pensar), en vez del verbo *yoli* (vivir, existir), el cual está más asociado con la “vida estática”. El hecho de que los síntomas del susto se describan en términos de falta de movilidad, ya que el enfermo pasa el día acostado, son coherentes con la privación del elemento vital que encarna la concepción de la vida como desplazamiento sobre la superficie de la tierra. La dupla falta de movimiento, tanto del cuerpo como de la “sombra”, la cual queda aprisionada en el lugar del susto, indica que el enfermo está perdiendo la capacidad de caminar, esto es, vivir, y corre el riesgo de quedarse definitivamente en el *Talokan*, donde su “sombra” fue aprisionada.

La “sombra” es la sustancia corporal que fue construida socialmente primeramente por los padrinos y luego por toda la comunidad a través de los intercambios de trabajo y fuerza que el sujeto participa y que definen sus papeles como miembro de la colectividad. Al ser capturada, la capacidad del asustado de llevar a cabo su rol social se ve afectada. Al no ser capaz de trabajar, el sujeto deja de hacer parte de la red de intercambio, por lo que

pierde fuerza, mientras que el aspecto relacional que lo hace humano se va deshaciendo. Así, sin la “sombra” (esto es, sus relaciones) la persona se va “animalizando”, esto es, desocializando hasta el punto de volverse “otro”, un muerto en el “otro lado” (*okse seko*), el reino de la Alteridad.

La falta de apetito del enfermo se reafirma en el hecho de que la campanilla de la garganta se inflama, se dobla y no deja pasar el alimento, consecuentemente el asustado adelgaza.³⁷ Si tomamos en cuenta la interdependencia alimenticia entre *Taltikpak* y *Talokan* podemos entender por qué uno de los síntomas del susto es la falta de apetito y la incapacidad de comer. La persona deja de alimentarse cuando la Tierra (o una de sus varias advocaciones) la “come”, esto es, agarra su “sombra” y empieza a drenar su energía vital, de modo que la falta de apetito del enfermo refleja el inicio del cambio de posiciones. El sujeto que hasta entonces se alimentaba de los “hijos” de la Tierra empieza ahora a ser el alimento de ella, lo que se ve reflejado en el adelgazamiento del enfermo, puesto que la Tierra está “comiendo” su “carne” y “tomando” su sangre, así como los seres humanos se alimentan de la “carne” de los seres de Abajo (el maíz, los animales, etc.) y la “sangre” de la tierra, el agua.

Según los nahuas, “la sangre está animada, “parece que juega” (*pane mauiltia*) o “está trabajando” (*tekititok*) en el cuerpo y en el corazón” (Beaucage y Taller, 2012: 228-229). Asimismo, según los nahuas, el corazón no bombea la sangre, sino que es la fuente de la sangre que se mueve por sí misma alimentando a todo el cuerpo (Tousignant, 2015: 109). Con el susto, la sangre deja de “trabajar” bien y se “enfía”, lo que es considerado nocivo puesto que este líquido vital, así como los demás fluidos corporales (semen, leche, etc.), es “caliente” (*totonik*). Consecuentemente, la persona asustada “sufre de debilidad porque se le adelgaza su sangre y su corazón” (Aramoni Burguete, 1990: 44), lo que se nota en el hecho de que el pulso del enfermo (reflejo del latido del corazón) se siente acelerado, esto es, guardó la impresión del trauma, mientras que la sangre se vuelve “aguada” y pierde el color característico. Por otro lado, el miedo, la principal emoción asociada con el *nemoujtil*, es sentido como una sensación de “frío” en el “corazón” (Taggart, 2011: 121). Así, los

³⁷ Por ello, el *tapajtikej* realiza la “paladeada”, un procedimiento que consiste en introducir el dedo en la garganta del asustado para enderezarle la campanita y así facilitar que la comida sea tragada y el enfermo recupere un poco de fuerza.

síntomas de la pérdida de la “sombra” señalan una relación directa con la sangre, de modo que, si por un lado el corazón es la sed del *yolot*, la sangre es la sed de la sombra: “La fuerza del *tonal* se lleva en la sangre” (Aramoni Burguete, 1990: 33). Asimismo, mientras que el *yolot* se encuentra “fijo” en el cuerpo, así como el corazón, la sangre se mueve por todo el cuerpo, lo que se asemeja a la capacidad de la “sombra” de trasladarse. Finalmente, mientras que un aspecto de la entidad vital no se desplaza por el cuerpo y ni fuera de él, el otro corre por todo el organismo además de que lo abandona a causa del susto.

En resumen, la enfermedad como pérdida encuentra su referente central en el “susto” (*nemoujtil*), el extravío del aspecto “movible” del componente vital, la “sombra”, la cual es capturada por una potencia más fuerte que el sujeto en una situación de confrontación, misma que se puede dar, por un lado, bajo la lógica de la depredación, ya que la entidad más fuerte se queda con la fuerza vital que no le pertenecía, sin dar nada a cambio y, por otro lado, también sucede en los términos de la reciprocidad negativa, cuando la persona sufre un ataque por no haber resarcido al Piso de Abajo lo que recibió.

Por otro lado, el “susto” también puede ser consecuencia de tensiones entre seres humanos (Duquesnoy, 2001: 481). En este caso, puede suceder básicamente de dos maneras. En la primera, la persona sufre situaciones de violencia, abuso, maltrato, envidia, celos, etc., en su núcleo doméstico o en su comunidad. Por lo tanto, la socialidad que se teje en esas interacciones no está plasmada de *chikaualis*, sino de socialidad degenerativa. De esta forma, la fuerza “caliente” que debería circular se convierte en “fría”, lo que tiene como resultado el debilitamiento de la “sombra” de quien sufre la violencia, esto es, de su fortaleza, vitalidad y poder. Consecuentemente, con la fuerza a la baja, la persona queda vulnerable a la disgregación de sus aspectos vitales y así sufre el susto.

En el segundo caso de *nemoujtil* causado por tensiones sociales entre seres humanos, el brujo, contratado por alguien más o motivado por sus propios intereses, proyecta el aspecto animal de su componente vital para asustar a su víctima y así aprisionar su “sombra”, como en el ejemplo presentado antes del intento fallido de espantar al curandero con una serpiente. En el caso de “susto puesto”, la enfermedad también será llamada brujería, hechizo, maldad, trampa, traición, etc., puesto que los sustos “provocados” se convierten en “daños”, la enfermedad por pérdida de causas no “naturales”. En suma,

cuando las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y los demás pobladores del cosmos no siguen los modelos de socialidad positivos que fortalecen a los participantes, provocan la “caída” o la “pérdida” del componente vital, esto es, el susto o *nemoujtil*.

6.2 La enfermedad como algo que se recibe: mal de aire o *ejekakokolis*

Al contrario de la enfermedad como pérdida, en que el componente vital sale del cuerpo, la enfermedad como algo que se recibe es pensada como la penetración de una sustancia “fría” en el cuerpo, cuya consecuencia es la misma: la disminución de la fuerza vital “caliente”. Esta sustancia dañina, producto de la socialidad degenerativa, impregna el cuerpo del enfermo y en estos casos se dice que la persona tiene “aire” (*ejekat*), término polisémico que alude tanto a las fuerzas y seres que animan los lugares, las “sombras” de las personas, las ánimas de los muertos, así como los “aires” generados por los afectos negativos que circulan entre las personas, como la envidia, los celos, el deseo excesivo, etc. Empecemos explorando los “aires” (*ejekamej*) que habitan los lugares.

Según los nahuas, los *ejekamej*³⁸ son los antepasados de la Primera Edad que se transformaron en los seres y fuerzas que animan el mundo.³⁹ A diferencia de los seres humanos, ellos viven solamente en “espíritu”, palabra que para los maseuales es sinónimo de “aire” debido a la naturaleza liviana, veloz e invisible de esos seres. Dentro de la enorme categoría de “aires”, los *ejekachiuanimej* (“hacedores del viento”), juntamente con los *achiuanimej* (“hacedores del agua” o “rayos”), son los responsables de transportar el agua de la lluvia desde el Abajo hacia la superficie de la tierra. Por otro lado, existe otra clase de “aires”, llamados *amokualiejekamej* (“mal aires”) o *nexikolejekamej* (“aires que traen la enfermedad”), los cuales provocan la enfermedad conocida como *ejekakokolis*, el mal de aire.

Según lo que fue explicado en el capítulo sobre la cosmología, el *Amokuali* (el Diablo) coordina un ejército de “malhechores”, los seres del tipo *amokualimej*, quienes son

³⁸ *Ejekat* (sing.): aire, viento; *ejekamej* (pl.): “aires”.

³⁹ En otra localidad de la Sierra Norte de Puebla, Naupan, un testimonio local afirma explícitamente que los “aires” (*ejekamej*) son los antepasados de la Edad anterior: “Los aires son la gente de mero de antes, los que se juntaron para formar el mundo como es ahora... ellos cambiaron de su cuerpo para ayudarnos a vivir y ora son así, sin cuerpo... pero tienen voluntad y entendimiento, por eso ayudan” (Velázquez Galindo y Rodríguez González, 2019: 78).

los mismos “mal aires” o *miktankayomej* (habitantes del *Miktan*). En esta categoría se incluyen los muertos que durante la vida se dejaron dominar por la sombra-animal y después de la muerte se transformaron en “empleados” del *Amokuali* y ahora se dedican a enfermar a la gente.⁴⁰ Estos personajes son los principales enemigos de los curanderos, quienes traban luchas espectaculares contra ellos en los sueños para librar al enfermo. Los mal aires penetran en el cuerpo por los orificios y las articulaciones y, debido a su naturaleza “fría”, rompen el equilibrio termostático del organismo y así lo debilitan y enferman. Además del enfriamiento, la intrusión de estos agentes en la persona o el simple encuentro con esas entidades provoca vómitos, dolor de cabeza, mareo, etc.

Las formas de contraer (o “agarrar”) mal de aire no difieren de las del susto. Una persona puede ingresar al monte (*kuoujtaj*) y, sin querer, ofender a los “aires” o Dueños de Lugares (*tapajtiani*) que ahí habitan, quienes por capricho o gusto agreden al transeúnte que interactúa con ellos de forma no ritualizada, esto es, fuera del circuito de intercambio y socialidad que la comunidad entabla con algunos de esos guardianes. Un señor andaba por el bosque y encontró una pequeña cabaña abandonada. Abrió la puerta para ver qué había adentro y sin demoras sintió un aire frío que, según sus palabras, le penetró los huesos. Luego del suceso, empezó a sentirse mal, con dolores en el pecho y en la espalda, tos y resfrío. El curandero le dijo que había agarrado mal de aire por caminar en lugares aislados que no están “ni trabajados ni habitados [por gente]”, sino que pertenecen a la “tierra virgen”, el espacio más allá del territorio donde los nahuas establecen alianzas con los Dueños de los Lugares para surtirse de sus recursos. Interactuar con los *ejekamej* fuera de los circuitos de intercambio preestablecidos casi siempre resulta en enfermedades ya que algunos de estos seres, originarios de una Era anterior a la presente, todavía están resentidos de haber perdido el lugar central en el cosmos a partir de la instauración del poder solar cristiano. Por ello, sienten envidia de los seres humanos, quienes disfrutan de más “calor” y, por esta razón, atacan, según me dijeron.

Por otro lado, los *ejekamej* pueden agredir para cobrar a aquellos que “deben” al Abajo, los que cometieron alguna infracción y los que no cumplieron con los compromisos contraídos con este Piso, de modo que una de las funciones del curandero es interpretar el

⁴⁰ Duquesnoy (2001: 626) registró que los brujos se convierten en *amokualiejekamej* después de la muerte.

contexto en que la enfermedad empezó para determinar la causa y saber si el mal es consecuencia de una “deuda”, una ofensa, etc. A veces, tampoco existe la intención del *ejekat* de hacer enfermar, pero la “debilidad” de la persona, esto es, su carga baja de *chikaualis* y, por lo tanto, de calor vital, no le protege de un encuentro inesperado con un “aire”, cuya naturaleza fría es de por sí dañina a los seres humanos. Así, el simple contacto con esos seres fuera del contexto ritual casi siempre es nocivo, pese a la no intencionalidad del *ejekat* en algunos casos.

Por ejemplo, si hay un árbol de pimienta que tiene harta semilla y que está oliendo a pimienta, y yo he pasado por allí, y yendo a quince metros ya empieza a doler mi cabeza porque olí aquello, me imagino que el árbol aquél no quiso que me enfermara yo. Yo me enfermé porque lo olí. Así aquel **aire** que pasó, **él ni quiere que me enferme yo, ni tampoco vino a eso**, pero yo por estar allí cerca... (testimonio en Signorini y Lupo, 1989: 139; negritas agregadas).

Los velorios son momentos propicios para contraer mal de aire debido a que el ánima del difunto todavía está presente durante los primeros días después de la defunción y se queda “rondando” en las cercanías de su casa hasta que se realice el ritual de la Levantada de la Cruz descrito anteriormente. Por otro lado, las “sombras” que no han podido abandonar este mundo por compromisos inconclusos o por haber sufrido una muerte violenta o repentina también pueden provocar *ejekakokolis* en los transeúntes que pasen por los sitios donde sucedió la tragedia. En ambos casos la enfermedad será llamada “aire de muerto” y para evitarla existen ciertas medidas preventivas. En el caso de tener alguna herida en el cuerpo y a la vez ser necesario acudir a un velorio, se cubre la lesión con hoja de chirimoya, considerada “caliente”, para impedir que el *ejekat* frío penetre por el orificio. Por otro lado, cuando es necesario pasar por lugares donde sucedió un siniestro, además de veredas y caminos aislados, donde pueden haber “condenados” (*miktankayomej*) o “duendes” (*masakamej*), es imprescindible ir fumando, ya que el humo “caliente” aleja a los “aires fríos”.

El mal de aire puede ser tanto “normal” como “echado”. Los casos descritos hasta ahora se encuadran en el primer tipo, mientras que el segundo es inducido por los seres

humanos. Un brujo (*naual*), motivado por intereses personales o por la incitación de otras personas, posee el poder de manipular a los *amokualiejekamej* para que penetren en el cuerpo de sus enemigos y los enfermen. Por otro lado, el brujo también es capaz de proyectar su componente vital fuera del cuerpo para dañar a otras personas. La “sombra” (*ekauil-tonal*), según los nahuas, es un “airecito”, esto es, algo muy liviano y casi imperceptible.⁴¹ Al salir en las noches a atacar su víctima, el “aire” del brujo, el cual puede tomar la apariencia de un animal, cruza por causalidad con otras personas (o con sus “sombras”) y, aunque sufran un simple roce del *ejekat*, también se enfermarán. Cuando el aire es “provocado” la enfermedad se llamará brujería (*naualot*), si bien también puede ser nombrada *nexikolkokolis*, la “enfermedad provocada por la envidia” (Signorini y Lupo, 1989: 141).

La envidia (*nexikolot*) –la emoción contraria al amor (*tasojtalis*)– va de la mano con el odio, los celos, el enojo, la codicia y demás afectividades negativas que son el verdadero origen de los mal aires. Por un lado, estas emociones pueden servir de motivación para que el envidioso (*nexikol*) contrate a un brujo (*naual*) para “mandar maldad” (*nexikolia*), esto es, “echar” un mal aire al envidiado. Por otro lado, en la mayoría de las veces no hace falta que el *nexikol* contrate al *naual*, ya que el mismo envidioso es capaz de producir “aires” que enferman al envidiado. Envidiar, odiar o maldecir a otra persona tiene un impacto negativo sobre ella (Beaucage y Taller, 2012: 281), esto es, la enferman porque esos afectos producen “socialidad degenerativa”, una sustancia “fría” dañina. Según una curandera: “Si alguien te maldice es suficiente para que te ataquen las malas vibras y comiences con dolores de cabeza, mareos, escalofríos” (Ocotlán, en Jacobo Herrera, 2013: 175). En la opinión de otro curandero:

Si usted ya está entrando en la maestría de que ya va a ser profesora, no falta quien de los compañeros que no pudo y ya te va a tener **envidia**, te va a tener **odio**, y después de ese odio, te va a traicionar [embruja] porque va a decir “yo no pude y ella pudo, pero ahora vamos a ver si de veras va a pasar”. **Busca otra persona y le paga**, hacen un **trabajo** para

⁴¹ La “sombra” es llamada “aire” porque es invisible, liviana y puede moverse velozmente. De acuerdo con un curandero: “El espíritu [...] es como una nube... Es un aire que te rodea el cuerpo, con él puedes viajar a lugares que deseas [...] eres tú, pero ligero” (testimonio nahua en Olguín Pérez, 2003: 58).

ti,⁴² ya después agarras tus cosas y, **en vez de que pongas atención en lo que vas a hacer, te agarra sueño y en sí vas disminuyendo hasta que te echas para atrás.** Y el otro bien contento riéndose de ti porque también no pudiste. B.A.

Recordemos que, en el momento de la instauración de la norma socio-cósmica, todos estaban reunidos para escuchar la “palabra de Dios”, esto es, las instrucciones de cómo deberían vivir los seres humanos en la Segunda Edad cosmológica. Un sujeto llamado Luzbel, también conocido como *Nexikol* (el Envidioso), empezó a hacer dormir a todos los presentes para que no escucharan las enseñanzas anunciadas en la “primera misa”. En el testimonio arriba, el curandero explica que, cuando alguien es envidiado, siente sueño, desgano, falta de vitalidad, síntomas coincidente con la “enfermedad de la envidia” (*nexikolkokolis*). Esto sucede porque el envidioso transmite socialidad degenerativa a través de sus relaciones sociales, de modo que, en vez de “inyectar” ánimo en las personas, produce el efecto opuesto al transmitir una especie de “carga” o “basura” que “marchita” a los sujetos y sus proyectos.

Para entender cómo los afectos negativos dañan a los demás, debemos retomar la significación cultural de la envidia según los nahuas, para quienes este sentimiento asume una connotación particular que se hace notar fácilmente en el uso del término en situaciones cotidianas. Por ejemplo, es común escuchar al padre decir al niño: “no seas envidioso, invita a tu hermana [lo que estás comiendo]”. En una ocasión un señor pidió una información a su vecino, quien le contestó que no sabía nada sobre el tema que interesaba a ambos hombres. Al regresar a casa sin la respuesta, el señor hizo el siguiente comentario: “ese hombre es un envidioso, no quiere compartir lo que sabe”. El particular sentido del uso del término “envidioso” se repite en las narrativas. En un relato nahua sobre la aparición del maíz, los hombres que encontraron el cereal cuando los demás aún no lo conocían dijeron: “ahora platicaremos esto a los otros del pueblo para que vengan por el maíz, aunque no nos hayan ayudado. No debemos ser envidiosos, que también vengan a llevárselo”.⁴³ Los ejemplos demuestran que la envidia para los nahuas está más cercana al egoísmo y la

⁴² Tanto los maleficios como las curaciones son tratados como “trabajo”, en el sentido de que el ritualista trabaja (libera fuerza) para dañar o curar, según sea el caso. Hablaré del tema con más detalles más adelante.

⁴³ Francisco Ortigoza Téllez, en Segre (1990: 173).

mezquindad, mientras que el envidioso (*nexikol*) es quien no socializa con los demás los beneficios de su trabajo, tomando en cuenta que trabajo (*tekit*) es todo gasto de energía que produce fuerza (*chikaualis*).

Recordemos que el sistema de intercambio construye el aspecto relacional del ser humano y por extensión la sociedad, la cual puede ser visualizada como una red de pesca en que cada individuo es un “nodo”. A medida que menos personas participan del flujo de trabajo y fuerza, la red se hace menor, lo que se traduce en el hecho de que la sociedad se debilita. El envidioso representa una amenaza para la reproducción social ya que participa poco en la conformación de los demás al no socializar su fuerza vital (*chikaualis*), esto es, no compartir los beneficios de su trabajo. Cuando las personas actúan motivadas por la envidia, dejan de “trabajar” para los intereses de la comunidad y empiezan a trabajar para el “Otro” (*in Okse*), el *Amokuali*, ya que el trabajo siempre implica una relación social y, en consecuencia, siempre se trabaja para alguien más ya que nadie puede trabajar para sí mismo (Good Eshelman, 2005a: 92). Así, al dejarse guiar por sus impulsos egoístas, el envidioso (*nexikol*) actúa bajo la lógica de los seres del Abajo y, a la vez, “trabaja” o transmite fuerza al *Nexikol* (el “Envidioso”, esto es, el Diablo). Al “trabajar” para el *Talokan*, el individuo produce una fuerza contraria en *Taltikpak* debido a que estas dos esferas cósmicas están unidas bajo la lógica de la inversión, de modo que no transmite *chikaualis* al interior del grupo comunitario, sino que socializa una fuerza contraria, “fría” y dañina, que enferma a los que entran en contacto con esta sustancia. Por consiguiente, el envidioso encarna sobre *Taltikpak* la fuerza que gira “al revés” propia de los seres del Abajo y más específicamente del *Miktan*, donde están los que “trabajan chueco”, con quienes es peligroso socializar debido al potencial que poseen para hacer enfermar.

En concordancia con lo anterior, los nahuas dicen que la envidia y otras emociones afines producen mal aires, los cuales provocan la “enfermedad por la envidia” (*nexikolkokolis*).⁴⁴ Del verbo *xikoua* (“cargar”, “aguantar”) o *xikouilia* (“hacer cargar”) derivan las palabras *nexikolis* (“lo que se hace cargar”) y *nexikol* (“envidioso”), el que “echa una carga (negativa) sobre el ser al que envidia” (Beaucage y Taller, 2012: 222 y

⁴⁴ La enfermedad por envidia (*nexikolkokolis*) también puede ser causada por un muerto que en vida fue envidioso y regresa en Todos Santos para hacer enfermar a los niños que disfrutaban del amor y la leche maternos que el envidioso resiente no haber recibido lo suficiente (Taggart, 2011: 123).

282). Por lo tanto, el envidioso produce “socialidad degenerativa”, pensada como una sustancia “fría”, un “aire” (*ekejanexikol*), una “carga” o “basura” que se asienta o penetra en el cuerpo de quien la recibe y lo hace enfermar. En consecuencia, el envidiado se siente cansado, débil, decaído, sin ánimo y con el cuerpo pesado, mientras que sus proyectos – extensiones de sí mismo– se “marchitan”, quedan estancados y no logran prosperar debido a la disminución de su fuerza vital. Estos síntomas cobran sentido si recordamos que las relaciones sociales construyen el aspecto relacional del sujeto y lo fortalecen en la medida que las afectividades transmitidas sean positivas. Sin embargo, cuando circulan entre las personas afectividades degenerativas, el cuerpo recibe una sustancia de cualidad contraria y, por consiguiente, se debilita en vez de fortalecerse. Ser el depositario de los sentimientos nocivos de los demás puede incluso tener consecuencias nefastas, como un accidente o una desgracia. Según una curandera de Cuetzalan:

[...] cuando una persona es mala, es odiada por mucha gente, y **si son muchas las personas que odian a este individuo puede que le pase algo**, porque su espíritu está solo y así es muy débil. Sin embargo, si es una sola persona quien le odia no le pasa nada, pero si son muchos **es como si lo agarraran entre todos y lo empujaran**, y puede que le pase algo malo a esa persona. (María, en Jacobo Herrera, 2013: 175; negritas agregadas).

Conscientes de esos peligros, los nahuas aplican ciertas medidas preventivas para evitar la diseminación de la envidia en la comunidad. Por ejemplo, cuando alguien del pueblo crece mucho en términos financieros, se busca solucionar el desequilibrio económico “otorgando a la persona puestos comunitarios (mayordomías, cargos, compadrazgos, etcétera) y actividades (tequio) para que su buena fortuna se comparta entre todos” (Jacobo Herrera, 2013: 12-13) y así la circulación de afectos negativos en la red de intercambio es menor. Una regla general para no despertar la envidia de los demás es cultivar la discreción social, no anunciar los logros conquistados y mantener un “bajo perfil”, ya que destacarse demasiado equivale a hacer una invitación explícita a la envidia. Asimismo, no es aconsejable comunicar los planes y objetivos personales, ya que la envidia ajena puede “enfriar” cualquier meta y proyecto. A la vez, nunca es bueno presumir los bienes y siempre es preferible aparentar menos de lo que se tiene.

P.D.: Cuando haces una cosa y los envidiosos también quieren hacer y no lo logran, por eso se molestan. No tienen ni idea de cómo conseguir un dinero para... supongamos, cuando hice mi casa de loza, también compraron material [unos vecinos]. El mismo día que fui a traer el material, el otro día también compraron ellos y nosotros hicimos la casa, y ellos no pudieron, ya vendieron el material. Rapidito, **sin decir nada a nadie**, hasta que terminé todo, y se acerca el vecino: “quedó bonito, ¿y cómo cuánto llevó?”. [Y le digo]: “ah, pues ahí fuimos comprando de a poquito, no sabemos cuánto fue el total. Ahí estuvimos batallando, lo bueno que se queda terminado ya”. Y ya se da cuenta **de que no hice nada**. Por eso es que **las cosas hay que callar mejor** [no hay que divulgar lo que uno está haciendo para no atraer la envidia], hay que ir vendiendo el bolsito de a poquito, de a poquito, haciendo buenas cuentas, ya después cuando ves que ya se completa [el presupuesto], entonces ya hace uno el movimiento, **pero que sea rápido**.

G.M.: *Para no dar tiempo...*

P.D.: **Para no dar gusto que tengan envidia y ya no pueda uno terminar**. Así es esta cosa. Yo tengo experiencia [como curandero], pero **me tienen mucha envidia la gente**. Encima me abren bonito, pero **ya en los sueños caen que no me traen bien**, y sé quienes son. Cuando ahí traje material para hacer mi escalera, siempre voy escuchando como caen piedras en la loza [significa que alguien tiene envidia o hace brujería], y no son lejanos los que tienen la envidia, son cerquita. **Yo tenía que ver diario, diario, pedirle a Dios** para, como dice uno, que Dios me ayude, que nadie se atravesara en mi camino, en mi trabajo, que nadie me estorbe, nadie me moleste, que siga yo como siempre a lo que estoy. **Tiene uno que estar pidiéndole a Dios para que los santos apósteles que ellos tienen**, los padres del señor San Miguel, estén repartiendo la gente, que no se acerquen en donde estamos batallando.

Según el curandero, su antídoto contra la envidia es “rezar a Dios”. Al socializar con los seres del Arriba a través del rezo, el *tapajtikej* establece una relación con los santos y recibe de ellos la sustancia “caliente” que anula la envidia “fría” de sus vecinos. De este modo, el terapeuta pudo terminar de construir su casa. En otras palabras, el antídoto contra la envidia es participar en la red de intercambio socio-cósmica puesto que, al donar fuerza, también se recibe más fuerza y, en consecuencia, protección contra los afectos degenerativos de los demás.

Además de la “enfermedad por la envidia” (*nekikokolis*), existen otros males causados por la socialidad degenerativa, la relación social plagada de afectividades nocivas. Se dice que algunas personas de “mirada fuerte” (*ixchikauak*) pueden desprender “aires” cuando llegan a desear algo o alguien intensamente y así causan una enfermedad llamada “mal de ojo”, “malojo” o “ojeada” en el blanco ambicionado, aunque muchas veces no lo hacen de forma intencional. Al respecto, un curandero comentó:

Si esa persona ve algo y le gusta, **su mirada lo perjudica**. Él no se da cuenta, piensa que tiene los ojos normales, pero no más ve algo y le gustó, **no más por verlo ya lo mata**, es como una horca, es como si lo agarrara del cuello para que se muera, sea perro, sea gato, sea pollo, sea lo que sea, se tiene que morir. B.A.

Algunas palabras en náhuat se traducen por “echar mal de ojo” o “ojear”, si bien las traducciones revelan la acepción particular de los términos. El primero, *ixneki* (“desear con el ojo”), deriva de *ixtololo* (ojo) y *-neki* (“querer”); el segundo, *taixeleuia* proviene de *ixtololo* (“ojo”) y *-eleuia* (“desear, antojarse de”), si bien el sentido específico en este caso es “desear de manera desordenada” ya que la raíz *eleuis* contiene la idea de “casualidad”, esto es, algo que sucede de manera imprevista o “desordenada” y por ello es “malo” (Beaucage y Taller, 2012: 202), como por ejemplo un ventarrón que aparece de sorpresa, destruye las siembras y provoca “desgracias” (*tetaueliaj*).⁴⁵ Por lo tanto, el mal de ojo es causado por el deseo desordenado (exagerado, desmedido) de poseer lo que es del otro, definición que se acerca al concepto de “envidia” según el diccionario de la lengua española.⁴⁶ Sin embargo, para los nahuas la “envidia” (*nexikolot*) se asocia con lo que llamamos egoísmo, mientras que el mal de ojo se acerca más a nuestra concepción de la envidia. De todas formas, los términos en náhuat nos indican que el deseo está relacionado

⁴⁵ Los maseuales dicen que el Diablo es un “rebelde”, palabra que se traduce por *eleuis*. Recordemos que una de las características de los seres de Abajo es actuar en el mundo de manera imprevista y desordenada. Por ejemplo, el Rayo golpea los sitios de forma “aleatoria” o “desordenada”; el Granizo no tiene fecha específica para suceder y es imposible preverlo. Por otro lado, la persona que actúa fuera de las reglas también se comporta de manera imprevista, desordenada o rebelde. Al parecer, para los nahuas todo lo que no es previsible es potencialmente peligroso.

⁴⁶ Según el diccionario en línea de la Real Academia Española, “envidiar” significa “desear o apetecer algo que tienen otros”.

con la vista y, consecuentemente, lo que no se ve no puede ser deseado en el sentido de que, si el que manda el mal de ojo no ve el objeto de su deseo, disminuye el efecto maligno. Tal vez por ello los nahuas tienen el cuidado de no enseñar sus bienes a los demás, para no provocar el deseo del otro.

Para los maseuales, las emociones en exceso son desaconsejables porque rompen el equilibrio que debe prevalecer entre el aspecto social del componente vital y su contraparte “animal”, además de que “calientan” en exceso el cuerpo. Dejarse controlar por los impulsos, pasiones y apetitos desgobernados hace de los hombres “animales”, definidos como los que no actúan como seres socializados, esto es, con medida. Si una persona de “mirada fuerte” desea de manera excesiva algo o a alguien, “echa” una “carga” sobre el blanco de su deseo y así lo daña. Un hombre se enamoró de una joven, quien no correspondió a las intenciones de su pretendiente y luego empezó a sentirse cansada y “recubierta” (*kitekipachouaj*)⁴⁷ de tal modo que le aconsejaron, para contrarrestar la enfermedad del mal de ojo, que no se dejara ver por él (Beaucage y Taller, 2012: 222 y 281).

Los niños son siempre los más susceptibles de sufrir el mal de ojo y las demás enfermedades descritas hasta ahora, por el simple hecho de que todavía les falta *chikaualis* y no se pueden “defender”. El infante ojeado puede tener varios síntomas, aunque en general “deja de comer el niño, empieza a tirar las cosas, alguien le dice algo, se tira en el piso, se empieza a revolcar, lambe el piso con su lengua. Entonces esto es el mal de ojo”, dijo un curandero. La mirada penetrante transmite un “aire frío” que afecta la homeostasis del organismo y, aunque no provoca más que cansancio y desgano en la mayoría de las personas, en los niños esta enfermedad puede ser fatal en casos extremos. Según una curandera de Cuetzalan:

A mi hija de dos años la ojearon. Se enfermó y fui al curandero y me dijo “esta niña está ojeada”. Fue una señora que llegó un día y me dijo “ah, qué bonita está tu hija. Dámela de ahijada”. Ya después sólo vomitada, un vómito verde y amarillo. En 24 horas mi hija murió,

⁴⁷ Del verbo *-pachoua*: “enterrar”, “cubrir”.

le reventó la hiel, entonces ya no se pudo curar. El sacerdote me dijo: “yo se la voy a encomendar a Dios” y ahí se me soltó [falleció]. F.S.

La persona que tiene el “ojo penetrante” es llamada *taixeluijke* (“el que desea algo con los ojos” o “el que manda mal de ojo”). Este término en náhuat también es traducido por “brujo”, ya que una de las habilidades del *naual* es “echar” ojeadas, con la diferencia que en su caso lo hace de forma deliberada y no involuntariamente. En general, una persona es susceptible de tener la “vista pesada” según la fase lunar de su nacimiento.⁴⁸ Así, si luna estaba “tierna” (*selik metsti*) no presentará esta particularidad en la mirada, pero si nació en luna “recia” o llena (*chikauak metsti*) es más probable que la manifieste.⁴⁹ Según los nahuas, las personas que nacieron con la “vista fuerte” poseen la “sangre fuerte” (*chikauak iesyo*) (Beaucage y Taller, 2012: 281) o el “corazón fuerte” (Aramoni Burguete, 1990: 45).⁵⁰ Por lo tanto, el *taixeluijke* comparte con el *naual* y con el *tapajtikej* los mismos aspectos esenciales, la particularidad de haber nacido con una gran cantidad de fuerza (*chikaualis*), lo que se hace notar a partir de los seis años, cuando el sujeto ya integró sus siete *ekauilmej-tonalmej* y, por lo tanto, su personalidad ya está perfilada. Según un curandero de Tzinacapan:

Después de que el niño cumplió sus seis años, si algo le gusta, ya lo enfermó. Así va agarrando fuerza, ya cuando es más grande ya no puede ver nada. Si ve un caballito que nació, nomás dice “qué bonito caballo”, tres, cuatro días ya se murió. C.S.

De esta forma, nos damos cuenta de que el curandero, el brujo y el *taixeluikej* poseen los mismos aspectos esenciales, una dotación “anímica” fuerte. Sin embargo, cuando el exceso de fuerza no es controlado puede ser dañino. ¿Qué es lo que controla la fuerza excesiva de la “sombra-animal”? La “sombra-social”, el otro aspecto del componente vital, el cual se

⁴⁸ Cuando la mujer está embarazada aumenta el “calor” y la “fuerza” del cuerpo, de modo que durante este periodo es capaz de provocar el mal de ojo; una persona que está “caliente” por el trabajo o el sol también puede echar mal de ojo (Tousignant, 2015: 108).

⁴⁹ Recordemos que la cuota de fuerza vital al inicio de la vida también está condicionada por los mismos factores.

⁵⁰ Tener el corazón, el espíritu, la mente, el ojo, la sombra o la sangre fuerte abarcan la misma idea, significa que la persona cuenta con una gran cantidad de *chikaualis*, para “bien” o para “mal”.

genera a partir de la integración de las pautas de conducta valoradas por la colectividad. Por lo tanto, el individuo que nació con un “corazón fuerte” o un animal compañero potente, pero no integró bien la norma social, será nocivo para los demás y para la sociedad. Según un curandero sanmiguelense, algunas personas nacen con dos remolinos en la cabeza y por ello son extremadamente peligrosas, ya que no logran controlar su fuerza y provocan mal de ojo en todo lo que ven.

Las personas con dos remolinos **no saben cómo controlar su tonal**. Son **personas rebeldes**, capaces [...] de madurar los plátanos sólo mirándolos hasta el punto de estropearlos o hacer que los huevos se pudran. Están nerviosos, inestables (“inquietos”) y **siempre tienen hambre**. Pero **tienen fuerza**, los brujos no pueden atacarlos fácilmente. Ellos resisten. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 339; traducción propia, negritas agregadas).

En primer lugar, la persona que manda el mal de ojo siempre tiene hambre y “come” con los ojos lo que ve, motivo por el cual los nahuas también se refieren a esta enfermedad con la expresión *kix ix kuakej*, “le comieron la cara”, esto es, lo ojearon. En segundo lugar, el sujeto que nació con una cantidad de fuerza mayor que los demás posee al menos tres destinos: volverse curandero, brujo, o *taixeluikej* y en este último caso no es consciente de su don innato y por ello daña involuntariamente lo que ama o desea. Lo anterior confirma la idea expresada anteriormente de que el aspecto relacional, y no el esencial, es el que diferencia al curandero de las demás personas. Muchos pueden tener el “corazón” o la “mirada” fuerte, pero solamente los que siguen las pautas de conducta dictadas por la moral maseual utilizan su poder para curar. El tipo de socialización que el niño recibe durante su crecimiento –el aspecto relacional de su constitución– predispone su rol social y destino. Los que aprenden a dominar el aspecto “animal” de la personalidad poseen mayor probabilidad de usar sus talentos para el bien colectivo, mientras que los que no aprendieron a controlar la fuerza de su sombra-animal causan daño a sus prójimos. Así, la persona que “echa” mal de ojo tiene exceso de calor en el cuerpo y podría usar su fuerza vital para curar; sin embargo, no fue socializada de la manera “correcta” y no se hizo consciente de ese potencial, por lo que transmite una sustancia dañina en la relación social.

Las medidas preventivas generalmente son eficaces para evitar el malojo. A los animales hay que amarrarles un listón rojo alrededor del cuello para evitar que “les echen la mirada”, ya que el rojo por ser “caliente” neutraliza lo “frío”. Por otro lado, si una persona con la vista pesada pasa cerca de los animales o de la siembra, echar sal o cal (también “calientes”) en el suelo ayuda a “cortar la vista gruesa”.⁵¹

Por aquí sale la persona, por aquí pasa y ya vio los pollitos. Si no quieres que los pollitos se mueran, agarra uno una bolita de sal y los rocía uno con la sal los pollos, para que no les haga daño. Pero luego luego, como ahorita, ya se fue [la persona que echó malojo], ya sales y traes la sal y echa un soplón de sal. B.A.

Una manera de contrarrestar la ojeada es aplicar saliva detrás de la oreja del niño, ya que por ser “caliente” –así como todos los fluidos corporales– neutraliza la mirada “fría” (Signorini y Lupo, 1989: 163). Si el curandero quema chile seco (extremamente “caliente”) en el comal, puede provocar que el ojo de la persona que desprendió el mal reviente, dejándola ciega. Por otro lado, el contacto directo con el objeto del deseo neutraliza la enfermedad, por lo que, si un visitante elogia a un recién nacido, por ejemplo, se le pone el bebé en los brazos para que le dé un beso (Beaucage y Taller, 2012: 222) y así se le quite el gusto de tener al pequeño. En otras palabras, cuando el deseo de entablar la relación social es consumado, la socialidad vuelve a ser positiva en vez de degenerativa.

En resumen, la enfermedad como algo que se recibe es pensada como un “aire” (*ejekat*), sustancia fría que penetra en el cuerpo y lo “enfria”. El mal de aire es producto de la socialidad degenerativa, la relación social que no se da bajo los modelos que producen a los seres humanos, sino bajo la lógica contraria y motivada por afectos negativos. La relación puede ser tanto entre seres humanos como entre éstos y los “aires”: los antepasados que vigilan los lugares, las ánimas de los muertos que no dejaron este mundo y los seres que en vida fueron “envidiosos” y ahora habitan el *Miktan* y trabajan para el *Amokuali*. Tener contacto con los “aires” fuera del circuito ritual es peligroso y aumenta la

⁵¹ Signorini y Lupo (1989: 80) registraron que, cuando un entierro pasa junto a un maizal, se esparce cal (considerada “desinfectante”) por toda la linda para que la siembra no se contagie con los efectos nocivos de las emanaciones cadavéricas.

probabilidad de enfermarse. Por otro lado, al socializar con los Dueños de los Lugares o con las ánimas de los muertos en el circuito de intercambio ritual que predetermina las pautas de conducta entre los seres, los nahuas evitan que la naturaleza “fría” de esos seres dañen a las personas. Por ello los vivos pueden compartir con sus parientes fallecidos en Día de Muertos y la comunidad puede entablar alianzas con los *tajpianij* (guardianes de los lugares) para beneficiarse de sus recursos.

La enfermedad del aire también es causada por los mismos seres humanos, quienes, dominados por afectos negativos, como por ejemplo la envidia o el deseo excesivo de poseer lo que es del otro, liberan “aires” en la “atmosfera”. Las personas o cosas que reciben esa socialidad negativa se sienten pesadas, soñolientas, desganadas y “recubiertas” (*kitekipachouaj*), por lo que inferimos que “cargan” una especie de “peso muerto” que no permite que salgan adelante.⁵² Si el sujeto es envidiado o odiado por mucha gente, queda propenso a sufrir accidentes fatales o enfermarse gravemente. Si el “aire” es deliberadamente echado por un brujo, entonces la enfermedad se llamará brujería ya que se trata de un “mal puesto”. En este caso la “sombra” del brujo funge como un aire nocivo que se desprende del cuerpo con el objetivo específico de dañar a su víctima o entonces el *naual* manipula a los seres del tipo *amokualimej* para atacar a su enemigo. Si bien el mal de aire y el susto son enfermedades distintas, la frontera entre una y otra es tenue puesto que, si la persona recibe muchos aires, su fuerza vital se debilita y por lo tanto queda más propensa a la disgregación de su entidad psicofísica. Por otro lado, el enfermo de susto, cuyo componente vital dejó el cuerpo, queda expuesto a ser penetrado por un “aire” que se aprovecha de la ausencia de la “sombra”. En suma, ambas enfermedades, como pérdida y como “carga” poseen fundamentalmente las mismas causas y pueden ser pensadas en conjunto como “males de las relaciones sociales”.

6.3 Reflexiones sobre la concepción de enfermedad

Teniendo en cuenta lo que hemos visto hasta ahora, hago una reflexión sobre la concepción de la enfermedad según los nahuas. El cuerpo del ser humano está atravesado por relaciones, de modo que si el sujeto al comienzo de la vida es una “masa” amorfa que sólo

⁵² Cuando estudiemos el procedimiento terapéutico llamado “limpia”, veremos que la idea de una “carga” extra en la raíz del mal de aire se confirma.

gana forma e identidad a partir de la suma de todas las relaciones que lo conforman, estar en equilibrio en las relaciones es la mejor expresión de salud. Por otro lado, si la persona rompe las normas de convivencia colectiva no podrá tener un estado de bienestar individual; si este estado individual no existe, afecta al bienestar colectivo. Los males expresan eminentemente los conflictos sociales y la raíz de las enfermedad está anclada en el desequilibrio en las relaciones con el entorno social y “natural”. Por lo tanto, existen básicamente dos “agentes etiológicos”: los seres humanos, quienes tienden a provocar los males “puestos” (brujería), y los seres del cosmos, origen de los males “naturales”. En el primer caso la enfermedad no es pensada como algo “natural” porque se supone que el ser humano es relacionamente “bueno”, según lo que he explicado antes, de modo que cuando provoca daño en sus iguales, camina en dirección “contraria”, esto es, va a la “izquierda”, “gira al revés”, toma el camino “chueco”, según la metáfora espacial que cruza el pensamiento nahua estudiada en el capítulo sobre la cosmología. Por lo tanto, causar daño a un igual es “antinatural” mientras que lo “natural” o lo humano, según la concepción nahua de la humanidad, es compartir, ayudarse, colaborar, redistribuir, reciprocarse, etc.

La enfermedad, aún cuando causada por malos hábitos alimenticios o factores que clasificamos como biológicos, siempre tiene una dimensión social. De ahí que los síntomas, pese a su diversidad, siempre se describan en términos de falta de ánimo para “trabajar” e imposibilidad de comer. El trabajo, como hemos visto, siempre implica al otro, por lo tanto, no ser capaz de trabajar significa no entablar relaciones sociales. Por otro lado, la comida también es una representación de las relaciones sociales en la medida que es el resultado del trabajo de los seres del Abajo que multiplicaron los frutos, del campesino que sembró la tierra y de su esposa que transformó el grano en comida. Finalmente, es casi imposible aislar los síntomas y decir que el motivo de la enfermedad reside exclusivamente en una causa orgánica o biológica, por ejemplo. De ahí que incluso los sucesos que consideramos contingentes, los nahuas indagan si puede haber una causa social implicada. Por ejemplo, una niña jugaba con sus compañeros en la escuela y fue empujada por uno de ellos, se cayó y lastimó la rodilla. El infortunio, aparentemente normal dada la agitación de los niños en la hora del receso, no dejó de generar dudas en los familiares de la niña, quienes se indagaron si existía alguna discordia entre un miembro de la familia y alguien de la comunidad, un

vecino o un pariente, que pudiera haber causado “indirectamente” el accidente. Nadie se acordó de ningún desacuerdo y se supuso, por falta de “pruebas” o de “conocimiento”, que el mal sufrido había sido “normal”. Por lo tanto, tampoco podemos afirmar que los nahuas sean completamente deterministas y no dejen ningún espacio al “acaso”, aunque su universo y los eventos en él porten más significados que ausencia de ellos.

Las enfermedades son concebidas bajo el mismo esquema de los dones que circulan en el sistema de intercambio nahua, de modo que la causa puede ser un “don” negativo (enfermedad como algo que se recibe) o un “bien” robado o no reciprocado (enfermedad como pérdida). Aunque podamos distinguir esas dos variaciones, en la práctica ellas tienden a suceder de forma concomitante, de modo que las personas sufren de exceso de sustancia “fría” y de carencia de uno de los siete componentes vitales. Lo anterior se confirma en el hecho de que los curanderos, independientemente del diagnóstico (aire o susto), siempre aplican en el paciente terapias para quitar el exceso de aires en el cuerpo, así como para reponer la fuerza vital perdida concentrada en las “sombras”. Por lo tanto, las enfermedades son el resultado de que el sujeto siempre tiene algo que le sobra (que acumula) y, a la vez, algo que le falta. Finalmente, el equilibrio entre las dos fuerzas contrarias que componen el cuerpo y el cosmos es siempre ideal y no existe más que como modelo, ya que en la práctica el estado de desequilibrio permanente es la regla, aunque el desequilibrio extremo provocar el colapso del sistema y de ahí la necesidad de ser corregido.

Si bien el ser humano está a merced de su entorno social y natural (categorías no categóricas para los nahuas, aunque se diferencian), la misma sociedad que reconoce ese problema produce la solución. Por un lado, existe una sensación de vulnerabilidad al tener que medir las propias acciones y ser muy cuidadosos para no despertar los afectos negativos de los demás. Por otro lado, existen muchas fórmulas para la obtención de fuerza y la principal de ellas es aumentar la red social. Una persona fuerte no se deja amedrentar o, en las palabras de los nahuas, “vencer” (“su sombra no se deja vencer”) y, aunque hayan “malas voluntades” que intentan afectarla, su fuerza vital elevada es capaz de anular todas esas “envidias”. Por ello, bajo las mismas circunstancias, algunas personas se enferman y otras no, ya que las enfermedades afectan a las personas en la proporción inversa a la fuerza que poseen. Obviamente el número de oponentes también es un factor que considerar, así

como el propio comportamiento. Los que poseen muchos enemigos y los que huyen a la norma están más vulnerables a los males, mientras que los que la siguen y tienen muchos “amigos” están más protegidos de los incidentes.

Según la evidencia etnográfica que ha sido presentada a lo largo de este trabajo, el Arriba, según los nahuas, no es entendido como la fuente de los males. Obviamente que un susto, un aire, una calamidad, etc. pueden haber sido causados por el incumplimiento de los compromisos con la Esfera Superior, sin embargo, los pobladores de *Iluikak* no causan directamente el mal, sino que quitan la protección o la fuerza vital que comparten con las personas y los pueblos, los cuales se vuelven vulnerables a los ataques de las enfermedades provocadas por los seres de Abajo o por lo demás seres humanos. Por ello, en los sueños de los curanderos, analizados más adelante, el *tapajtikej* nunca aparece peleándose con un santo que robó que el componente vital del enfermo, sino que siempre lucha con los “desfiguros”, los “angelos malosos”, los “malhechores”, en fin, los seres del tipo *amokualimej*, habitantes del *Miktan*. Por otro lado, los santos y las Vírgenes no depredan las “sombras” de las personas y tampoco penetran en el cuerpo como hacen los “aires”. El castigo de las divinidades celestes tiene el propósito de corregir el comportamiento inadecuado de sus “hijos”, pero ellos nunca inician la agresión de la misma manera que lo hacen los seres extremadamente agresivos que habitan la “tierra no domesticada”, por ejemplo. Lo anterior nos dice que la enfermedad es eminentemente asociada con la tierra y no con el cielo.

También es importante tomar en cuenta que no todas las enfermedades son el resultado del comportamiento indebido del sujeto, esto es, de una infracción o ruptura deliberada del equilibrio de sus relaciones. Lo anterior se deja ver claramente en el ejemplo del señor que se acercó al árbol de pimienta y sufrió un aire a causa del contacto con ese ser “frío”, aunque, como dijo, “él [el Dueño del árbol] no quiere que me enferme yo, ni tampoco vino a eso, pero yo por estar allí cerca...”. Lo anterior habla de que la sociedad también deja espacio para el hecho de que las personas a veces se lastiman sin pretenderlo. Sin embargo, también en esos casos el equilibrio es roto y será necesario algún tipo de acción para reparar el daño, intencional o involuntario, así como sucede cuando los que tienen la “vista fuerte” perjudican de forma no premeditada. En todas las circunstancias de

enfermedades o infortunios, la terapéutica se centra en reconciliar los intereses de las partes involucradas, de modo que el trabajo del curandero es interceder en la disputa para buscar restaurar el equilibrio de la relación.

Si bien se ha dicho que el desarrollo humano es comparado con la metáfora vegetal, pero que los modelos metafóricos de plantas ya no funcionan al tratar las enfermedades puesto que las acciones son descritas como actos de rapiña, despojo, guerra, saqueo, etc., los cuales aluden al modelo cinegético (Chamoux, 2011: 171); por otro lado, las enfermedades también son pensadas en términos de la metáfora vegetal cuando se afirma que el componente vital se “cayó” en vez de “levantarse”, así como una planta se “cae” o se “levanta” según la fuerza que posea. Asimismo, el mal de aire es pensado en términos de una “carga” que se deposita en el cuerpo del enfermo y le impide moverse con desenvoltura ya que la persona se siente “recubierta” (*kitekipachouaj*), “revestida”, “enterrada” o sobrecargada. La idea nos remite a la imagen de una plantita que intenta “levantarse”, pero alguien le echa tierra encima, esto es, un peso, por lo que no logra librarse de la carga extra para florecer y se marchita. Por lo tanto, el modelo terapéutico, inseparable de la noción de persona, está plagado de ambas metáforas, tanto del mundo vegetal como animal. El ser humano es una plantita en proceso de “levantamiento”, así como los padrinos de iglesia y los padres “levantan” a sus hijos, mientras que su temperamento es mejor descrito según la metáfora animal y de ahí las tipologías de los dobles-animales. Por otro lado, su carácter no es descrito ni en términos animales ni vegetales, sino con metáforas sociales, motivo por el cual las sombras no son sólo visualizadas como animalitos desprotegidos en los sueños de los curanderos, sino que también son vistas como herramientas de trabajo o vestimentas, objetos creados por la cultura.

El cuerpo, la sociedad y el cosmos son sistemas termodinámicos. Las emociones y los afectos son pensados en términos de grados de calor en permanente flujo, de modo que los “negativos” (el miedo, la envidia, el enojo, los celos, la rabia, el deseo, etc.) enfrían o calientan excesivamente el cuerpo, esto es, rompen la homeostasis del sistema, mientras que los “positivos” (el amor, el respeto, la consideración, el altruismo, etc.) “calientan” moderadamente y reparan. Por lo tanto, en esta macroestructura fractal donde la persona, la sociedad y el cosmos funcionan bajo los mismos principios, hay un flujo de afectos

positivos que “calientan” y hacen vivir mientras conviven con un flujo opuesto, de afectos negativos que “enfrian” y matan. Por consiguiente, hay solamente dos fuerzas en el cosmos (la sociedad), el Amor (*tasojtalis*) y la Envidia (*nexikolis*), y todos los gradientes que se generan de acuerdo con la interacción de las cantidades de una y otra presentes en los sistemas. El Amor integra, conforma, une, “levanta”, mientras que la Envidia disgrega, separa, desintegra, hace “caer”. En otras palabras, el primero preserva el sistema y la segunda lo desintegra. Con esto en vista, veremos más adelante que el trabajo del curandero es ayudar a los sistemas a ser reparados, de modo que su función es reconciliar los intereses socio-cósmicos y así contribuir a la no disgregación de la persona, de la sociedad y del cosmos. Pero primero nos detendremos en las técnicas curanderiles para la realización del diagnóstico.

7. Diagnósticos

Los curanderos poseen sus propios métodos para diagnosticar la enfermedad de sus pacientes, de modo que ahora me dedico a presentar algunos de ellos. Antes de proseguir es importante tener presente que el *tapajtikej* no aplica solamente uno de los acercamientos descritos en este apartado para realizar el diagnóstico, sino que toma en cuenta diferentes variables para componer su opinión, desde los síntomas, la historia personal del enfermo, los sucesos recientes en su vida, la presencia o ausencia de conflictos sociales conocidos, el estado de ánimo y emocional de la persona, sus sueños, etc. Aún así, toda esta información es combinada con el sueño del terapeuta, el cual aporta información sobre la causa del mal, además de la probabilidad de sanación.

La consulta empieza con el paciente describiendo el problema que le aflige o los síntomas que siente. El *tapajtikej* pregunta a la persona si se acuerda de haber sufrido alguna situación traumática, haber cruzado una vereda solitaria, caído en algún sitio, si hay conflictos con sus familiares o amigos, etc. Cuando el paciente no tiene recuerdo de nada inusual que pueda haber provocado la enfermedad, el terapeuta preguntará por sus sueños y notará si las imágenes oníricas están asociadas con uno de los tres elementos, fuego, tierra o agua, para confirmar o descartar la posibilidad de susto.

Las quejas de falta de apetito, sed insaciable, cansancio, somnolencia, desgano, letargo e incapacidad para trabajar indican “susto” (*nemoujtil*), ya que la “caída” de la sombra provoca un decaimiento vital particularmente intenso. Si se sospecha de este mal, el *tapajtikej* checa el pulso del paciente para saber si está alterado su ritmo cardíaco, puesto que la fuerte impresión y el miedo en la raíz del “susto” afectan el corazón (*yolot*), que a su vez está íntimamente relacionado con la sangre (*ekauil-tonal*) que fluye en las venas. Una sangre “fría” a causa del *nemoujtil* se percibe en el latido alterado. Luego, para confirmar el cuadro, el terapeuta observa los ojos del enfermo.

Viene uno y me dice “quiero que me veas”, entonces ya veía yo en su ojo, luego decía: “pues tienes susto”. Si están **rojos** es [susto] de **lumbre**. Cuando es de **tierra** tiene los ojos como **café**, así como el [color del] piso está aquí en la orillita, salen manchas en el ojo así como en el piso. Haz de cuenta que **el color de la tierra pasa a tu ojo**, aquí en un ladito, aquí también, con lo que ves está limpio, pero en las orillas donde tienes lo blanco ahí se ponen las manchas. Si es de **agua**, estás viendo, pero como si estuvieran llorando los ojos, bien **blancos** los ojos, pero con mucha agua. Tú no sientes nada, pero se ve en el ojo que tiene agua, todo está limpio. Y a parte de eso, el agua agarra la persona y **le agarra sed, agarra el agua y se lo toma, se le quita la sed, al ratito vuelve a tomar otra vez agua**. Pero es por el susto. C.S.

Hemos visto que para hablar de la fuerza vital de la persona los nahuas usan varias expresiones que convergen en el mismo significado. Así, se puede decir que el sujeto posee el corazón, la sangre, el espíritu, el *tonal*, la sombra, el *ekauil* o el ojo “fuerte” o “débil”. De todos estos elementos, sólo los ojos están “a la vista” puesto que los demás están ocultos en el interior del cuerpo o son invisibles en la realidad ordinaria. Por lo tanto, el ojo es la “ventana” al “alma”, esto es, a la “interioridad” del sujeto. El que tiene los ojos “calientes” tiene fuerza, si el “ojo se oscurece” (*ixtayoua*) la persona se desmaya, y al afirmar que “los ojos de un niño ya brillan” (*ixpetantok ya*) se quiere decir que ya alcanzó la comprensión de ciertos temas como el trabajo, el sexo, la reproducción, etc. (Beaucage y Taller, 2012: 221). Por lo tanto, los ojos reflejan las emociones, las intenciones y el estado psicofísico de la persona, mientras que el *tapajtikej* es capaz de “leerlos” para determinar si la “sombra” está extraviada. Si se confirma el diagnóstico del “susto”, el color de los ojos (blanco, marrón o

rojo) indican dónde quedó atrapado el aspecto vital del sujeto: en el agua, la tierra o el fuego.

En un segundo momento de la consulta, el curandero realiza un procedimiento diagnóstico llamado “limpia” (*tachipaualis*),⁵³ el cual consiste en frotar por todo el cuerpo del sujeto un huevo (“blanquillo”) envuelto en un manojo de albahaca o de otra hierba considerada “caliente”, por ejemplo, el sauco o la ruda.⁵⁴ Luego, el *tapajikej* repite la frotación, pero con una veladora, la cual será prendida en su altar cuando empiece a “trabajar” para el enfermo, esto es, “rezar”, procedimiento terapéutico que será detallado en otro apartado.

El blanquillo es para **leer qué es lo que trae la persona**. Eso se puede leer. Ahí te das cuenta. Es como cuando viene alguien y se siente como molesto, eso es lo que indica el huevo. La maldad o lo que va a pasar con la persona eso queda marcado en el blanquillo. Entonces, el que trabaja [el curandero] se da cuenta, al limpiar la persona, se da cuenta cuál es el problema de la persona. Usted trae un problema, la otra persona trae otro problema. El blanquillo, él solamente **va escribiendo qué es lo que te está pasando o qué es lo que te va a pasar**. La yerba es para que vaya rejunando todo el mal nada más. Es como si tomaras una pastilla, ya te va a sacando toda la enfermedad. Entonces, ya te libras del mal. Y el blanquillo, él solamente va escribiendo qué es lo que te está pasando o que es lo que te va a pasar. P.D.

Hemos visto que gran parte de las enfermedades son pensadas como una sustancia “fría” que el sujeto recibe como resultado de la “socialidad degenerativa”. Incluso en el caso del “susto”, esto es, de la pérdida del elemento corporal (la “sombra”), la persona no está exenta de presentar “aires”, los cuales fungen como un “peso” extra que la hacen sentir “recubierta” o “pesada”. La “limpia” pretende justamente transferir esta carga al huevo con la ayuda de la albahaca, hierba que por su propiedad “caliente” posee el poder de contrarrestar lo que es “frío”. Así, la sustancia degenerativa que está impregnada en el

⁵³ -*chipaua*: “limpiar”.

⁵⁴ La “limpia” también funciona como procedimiento terapéutico, el cual será analizado más adelante ya que en este apartado solamente explico su función diagnóstica.

cuerpo del enfermo (o al menos una parte de ella) es transferida al huevo, el cual se vuelve más “pesado” mientras que la persona se siente más “liviana”.

G.M.: *¿Usted cómo sabe lo que tiene la persona?*

C.S.: Por lo que viene pesando el blanquillo. Sientes el peso del blanquillo con la hierba [la albahaca], qué tanto tiene, poco o más o menos, estás calculando, pero empiezas a limpiar la persona entonces ya **va pesando más de lo que pesa. Es como si se pusiera algo más arriba, se siente más pesado.**

Si bien algunos curanderos prefieren romper el huevo en un vaso con agua y analizar las formas que la clara y la yema asumen para inferir cuál es el mal que aflige al paciente, otros conforman el diagnóstico simplemente contrastando el peso inicial de los objetos frotados con el peso final de los mismos después de la “limpia”. La mayoría de las personas no sentirán ninguna alteración en el huevo y la hierba, además de que probablemente ninguna báscula podría medir el peso extra transferido del sujeto a esos objetos. Sin embargo, la percepción del *tapajtikej* es más fina que la de los demás cuando se trata de detectar la sustancia liviana y sutil que compone los cuerpos. Así, si el huevo se siente mucho más pesado después de la limpia, el curandero ya sabe que se anuncia una enfermedad o accidente grave, como un maleficio (brujería), mientras que, si no está tan “cargado”, puede ser que se trate de algo más sencillo de ser tratado, como un malojo o una “envidia” liviana.

A veces, una persona acude al terapeuta para hacer una consulta en nombre de un pariente que no pudo desplazarse y comparecer personalmente. En estos casos, el *tapajtikej* solicitará una camisa del consultante y realizará la “limpia” normalmente, frotando el huevo, la albahaca y la veladora en la prenda de ropa. Esto es posible porque, según los nahuas, los objetos son extensiones de la persona puesto que contienen su fuerza “cristalizada”, de modo que, según lo que he explicado antes, no existen dos objetos iguales y aunque sean dos camisas exactamente del mismo color y talla, cada una contiene la sustancia vital de su dueño que la hace particular y puede ser reconocida.⁵⁵

⁵⁵ Otras circunstancias etnográficas, ya mencionadas anteriormente, permiten notar que los objetos son concebidos como extensiones de su dueño, como por ejemplo el hecho de que cuando una persona muere la familia se deshace de todas sus cosas con la finalidad de que el muerto no se quede en “este mundo”.

Si bien la “limpia” aporta algunos elementos para la elaboración del diagnóstico, éste no estaría completo sin el sueño del *tapajtikej*. En una ocasión una madre no sabía del paradero de su hijo que había migrado a la ciudad y, con una fotografía del muchacho, pidió ayuda al curandero, quien “recibió la noticia” en el sueño que reveló dónde se encontraba el desaparecido.

La mamá de un muchacho que vive en Puebla me trajo la foto de su hijo para encontrar dónde estaba el chico que nadie tenía noticia. Entonces le empecé a rezar para buscarlo. Lo busqué con oraciones. Luego llegó la noticia [en el sueño]. Se hace una fila de gente y uno va vendiendo hasta encontrar la persona. Después de unos días recibió una llamada que el chico estaba preso porque él y el amigo habían robado en la Bodega Aurrera y les agarraron. P.D.

Durante el sueño, la “sombra” deja el cuerpo y viaja por muchos lugares. Las experiencias, los encuentros y las aventuras vividas son consideradas “reales”, en el sentido de que no asumen menos importancia que las vivencias de la consciencia ordinaria. Al contrario de la mayoría de las personas, el *tapajtikej* es capaz de “controlar” su *ekauil-tonal* durante las experiencias oníricas, esto es, ser consciente de que está soñando, y las acciones que realizará tendrán efecto en la realidad ordinaria. También puede buscar a una persona desaparecida al ubicar dónde está su componente vital.

Los sueños contienen ciertos símbolos que permiten descubrir la causa de la enfermedad. Si el enfermo sueña que está detenido en algún lugar sin poder moverse pese a intentarlo, es probable que sufra de “susto” (*nemoujtil*). Otros elementos oníricos especificarán si su “sombra” fue capturada por los Señores del agua, de la lumbre o de la tierra. Por ejemplo, ahogarse, nadar o simplemente soñar con el agua es señal de *anemoujtil*, tal como le pasó a un señor.

A mí **me agarró una vez el agua. Soñaba con el agua, no comía**, me espanté. El agua me estaba deteniendo, me daba flojera. Una señora me ayudó, con una veladora me llamó. Con una jicarita **dijo al agüita que me soltara. ¡El agua es vivo, agarra el espíritu de uno!**
L.V.

Si el enfermo sueña que es atacado por un animal agresivo (toro, víbora, etc.), perseguido por alguien que pretende herirlo, que lo arrojan a una barranca o precipicio y otras circunstancias similares de violencia y amenaza pueden indicar que la enfermedad ha sido provocada y debe entenderse como maleficio o brujería. Los animales en esos casos son interpretados como la “sombra” del brujo, proyectada bajo su aspecto animal para atacar al enfermo. Si la pesadilla se repite por varias noches consecutivas y la persona despierta súbitamente sudando, agitada y con una sensación de desesperación, prácticamente se confirma el diagnóstico de brujería. Asimismo, si ya intentó tratamientos médicos y nada sirvió es casi seguro que se trata de un mal “echado”, como en el caso descrito a continuación.

El enfermo cuando está enfermo y empiezas a trabajar para él, entonces **se da cuenta uno**, antes de que empiece a trabajar [“rezar”], **qué es lo que tiene**. Por ejemplo, un señor que estaba enfermo y lo llevaron a los médicos y nada. Los hijos estaban muy preocupados. Comía bien, comía bien como siempre, pero ese señor nada más soñó que se acuesta y cierra los ojos, ve que ya viene **un toro grande**, color chile ancho, y **con sus cuernos le mete los cuernos** y por ahí va [a] dar el señor. Cuando va a despertar el señor, está tirado en el piso, sólo se aventaba. Uno de sus hijos, el más menor, anduvo investigando y le llegaron a contar de mi historia, entonces me vino buscando: “se encuentra mal mi jefe, va al baño, pero se va arrastrando así en el suelo, ya no se puede levantar. Pues nos trae bien preocupados, ya no sabemos si se alivia o se muere porque médico ya bastante gastamos”. Ya después dije: “¿qué es lo que le pasa?”. No más **sueña que un animal le mete los cuernos y lo tira abajo, se desbarranca solito y cae**. P.D.

El sueño del curandero también indica la probabilidad de sanar al enfermo. Si las imágenes oníricas son muy perturbadoras, al *tapajtikej* le costará mucho esfuerzo tener éxito y en este caso decidirá si acepta o no el “trabajo”, esto es, tratar al paciente. A veces, se llega a la conclusión de que no vale la pena el desgaste porque la persona está condenada a morir.

Una vez, al llegar, fui empujado por un viento terrible que arrancó todo a su paso. Las casas, los árboles, incluso la gente del *Talokan* fueron arrasados... Supe entonces que no sería nada fácil [curar al enfermo]. Comencé a gatear, a aferrarme al suelo. Caminé lentamente,

con voluntad... El viento comenzó a arremolinarse y me hizo girar en el aire como si fuera una basurita que voló. Yo quería salir de ahí. Tal vez iba a morir, pero estaba ahí para salvar a alguien. Entonces el viento se calmó porque cuando tienes la voluntad, los que están allí ceden. Y luego, fue fácil. Encontré a la persona, pero ella estaba vestida de blanco. No es una buena señal. Significa que ella va a morir. De todos modos, en este trabajo, nada era una buena señal. Demasiados problemas al principio... y pude regresar sin pasar por el viento arremolinado. Al día siguiente estaba enfermo. Me dolían los codos y las rodillas, aquí, acá... (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 420; traducción propia).

Otra forma de diagnosticar es “limpiar” al enfermo con el huevo, el manajo de la albahaca y una piedra alumbre, la cual será después derretida en una olla o sartén y cuando se enfríe tomará la forma de una figura que será interpretada por el curandero para emitir el diagnóstico.⁵⁶

Pues si la gente quiere saber si tiene maldad, hago la lumbre y cuando ya está la flama bien alta ahí pongo el blanquillo y el sauco y ahí se queman junto con el alumbre. El alumbre es una sal de este tamaño y ya después **se viene a formar lo que sea**, si es un desfiguro [un ser del Abajo] o, si no, te presentan el daño que hiciste. Si le pegaste un pollo se hace un pollito, si robaste un pato, se hace un pato. Ahora poco vinieron unos allá de Zoquiapa y les traían cortito con la brujería. Pero yo limpié a la señora y le dije: “si tienes el gusto pues espérate tantito, espérate, voy a quemar esto pa que te diga yo qué es lo que hiciste”. Y antes, cuando estaban bien [antes de que se enfermaran], voló un pato de arriba, de una casa de arriba, entonces vino el pato y todavía era así chiquito, todavía no cambiaba de plumas y brincó y vino a caer al pie de la casa de ellos. Entonces ese patito, rodearon la casa y lo agarraron y lo metieron a la casa de ellos, porque les gustó. Ahí lo van a tener y no saben de dónde vino y era del vecino. Entonces agarraron ese pato y lo crearon, pero la suerte vino a salir que por eso los estaban traicionando [haciéndoles brujería], por ese pato. Entonces, cuando se acabó de quemar, fui despacito a mover aquello [el alumbre] con una cuchara de peltre y ya lo traje para que se enfríe. Después les enseñé. “Y ustedes algo hicieron, aquí aparece que dañaron un pato, si no pegaron, pero algo le hicieron”, dije. Se empezó a poner la señora así pensando: “¿cómo fue el problema del pato?”. “Ah”, dice, “la vez pasada voló un patito así chiquito y cayó abajo donde están los palitos de la cocina, lo agarramos y lo metimos adentro. Hasta ahora está el pato.” “Pues ese pato les buscó traición”. Y le dije:

⁵⁶ Algunos curanderos hacen la limpia directamente con la piedra alumbre cuando la intención es derretirla para que revele la causa del mal. Duquesnoy (2001: 489) también registró el diagnóstico con el alumbre.

“Mira, esto es un patito”. Pero bien formadito, con su cola y su pico, sus alitas y toda su forma del alumbre. **Se quema y el alumbre es lo que hace la figura, qué es lo que te agarraste.** P.D.

En resumen, los métodos de diagnóstico del curandero son básicamente la “limpia” y el sueño. En el primer caso los objetos frotados por el cuerpo del sujeto se “embarran” de la sustancia sutil que conforma el cuerpo y aportan pistas al *tapajtikej*, quien es capaz de inferir, según el peso final de los objetos, cuál es el tipo y el origen del mal. En el segundo caso, las imágenes oníricas comunican la etiología, además de la probabilidad de curación. Los síntomas y el contexto personal del paciente y de sus familiares también aportan información que es tomada en cuenta, en conjunto con los demás elementos, para generar el diagnóstico. Más importante que saber si la enfermedad es “susto” o “aire” es descartar o confirmar la posibilidad de que el mal sea “provocado”, ya que de ser así el curandero sabe que la curación será más difícil. Aunque algunas veces el diagnóstico es muy claro, otras veces es ambiguo, pero esto no impide que el *tapajtikej* “trabaje” para el enfermo, esto es, lleve a cabo los procedimientos terapéuticos estudiados a continuación.

8. Procedimientos terapéuticos

Para curar las enfermedades que hemos estudiado el curandero cuenta con básicamente tres opciones que no son mutuamente excluyentes, sino más bien complementarias y conforman fases distintas del mismo proceso curativo. La primera es la “limpia” (*tachipaualis*), la cual retira el exceso de “aires” o socialidad degenerativa del paciente al frotar objetos sobre su cuerpo que funcionan como “cuerpos” simbólicos hacia los cuales los males son transferidos. Luego, el *tapajtikej* da continuidad al tratamiento con el rezo (*tataujtilis*), pero ahora en soledad, sin la necesidad de la presencia del enfermo. Durante la enunciación de los pedidos y oraciones a las divinidades, el curandero socializa con los pobladores de *Iluikak* y, a través de intercambios de dones, adquiere suficiente *chikaualis* necesaria para la fase siguiente, los sueños. Durante las experiencias oníricas, el *tapajtikej* viaja al *Talokan* para traer de vuelta la “sombra”, lucha contra los seres del Abajo o contra el brujo para defender al paciente y entrega “propinas” a los guardianes del *Talokan* para entrar y salir del Piso

Inferior. Esta secuencia curativa es la que será estudiada en detalles en este apartado sobre los procedimientos terapéuticos.

8.1 La limpia (*tachipualis*)

Hemos visto que la “limpia” es una técnica de diagnóstico ampliamente empleada por los curanderos nahuas. En este apartado exploraremos el potencial terapéutico del *tachipualis*, cuya eficacia es entendida a partir de la concepción de la enfermedad como algo que circula y por lo tanto puede ser transferida de un cuerpo al otro.

El *tachipualis* tiene la finalidad de eliminar los “aires” del cuerpo. Para entender como actúa, recordemos que para los nahuas la “vida” (y por extensión la salud, la prosperidad, el bienestar, etc.) es equivalente a la capacidad de moverse (*nemi*). El que está “revestido” de “aires” está muy “cargado” y no puede “desplazarse” (vivir) con la misma facilidad y por este motivo su salud y sus proyectos personales (extensiones de la persona) se encuentran estancados. Al traducir lo anterior a una imagen sólo con la intención de entender la relación entre la enfermedad y la terapia que exige, visualizamos al enfermo arrastrando un “bulto” de “basura”. El brujo o quienquiera que “echó” el *ekejat* transfiere un “fardo” al afectado para que éste no pueda moverse (vivir) y, agotado, se caiga en el suelo donde está más cerca del mundo de la muerte y listo para ser enterrado.⁵⁷

Para librar al paciente de la “carga de basura”, el curandero frota por su cuerpo el huevo envuelto en la albahaca y así transfiere los mal aires a esos objetos, especialmente al huevo, el cual funge como un nuevo “cuerpo” receptor de la enfermedad, mientras que la hierba “caliente” contrarresta la “frialdad”. De esta forma, el sujeto se libra de la sustancia degenerativa que “comía” su “calor” y le hacía sentir “recubierto” (*kitekipachouaj*) y sin fuerza para “luchar” (trabajar). En concordancia con lo anterior, los pacientes afirman sentirse más “livianos” y más dispuestos después de la “limpia”, y describen la sensación como si les hubieran “quitado un peso de encima”, si bien, dependiendo de la gravedad del mal, será necesario repetir ese procedimiento terapéutico varias veces hasta que se note una mejora considerable. Según un curandero: “[con la limpia] se le recoge todo el mal que

⁵⁷ Nótese que la metáfora de la “caída”, muy usada para describir el “susto” (la enfermedad como pérdida), también tiene cabida cuando se trata de “aire” (la enfermedad como carga). Finalmente, lo que se pretende al causar daño a alguien es acercarlo suficientemente al Abajo para que sea “comido” por la Tierra.

tiene para que vuelva a la vida, vuelva a estar contento, para que se reponga la persona”. Por lo tanto, la socialidad degenerativa asentada sobre el cuerpo del enfermo es pensada como “basura” y como tal debe ser “limpiada”, de ahí la relación entre el mal y su antídoto.

El hecho de que la simple fricción del huevo sea capaz de extraer el mal del cuerpo del paciente esconde una premisa fundamental de la visión del mundo nahua. Según el principio del bien limitado (Foster, 1972), el que acumula riqueza lo hace a costa del empobrecimiento de los demás. Esto porque la cantidad disponible de *chikaualis* en el cosmos ya está preestablecida desde su origen y no puede ser modificada. El trabajo no produce fuerza, sino que simplemente la libera, esto es, la pone en circulación, de tal forma que las modalidades de intercambio que fundamentan la sociedad crean mecanismos de redistribución de la riqueza, como las mayordomías, para garantizar que la fuerza vital no se acumulará sólo en una parte del sistema, sino que circulará sin estancarse para llegar a todos. Así como existe el principio del bien limitado, propongo su contraparte, el “principio del mal limitado” cuya lógica es similar. Las enfermedades, según los nahuas, no pueden ser creadas ni destruidas, sino que solamente circulan de un cuerpo a otro. En palabras de un *tapajtikej*: “el mal va de uno a otro. No matamos el mal. Va de uno a otro. El mal gira y gira. Él va, viene hasta que a veces cae sobre ti o sobre alguien cercano a ti” (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 468). Cuando el *tapajtikej* cura al enfermo con la “limpia”, en realidad no extingue el mal, sino que lo transfiere a otro “cuerpo”, esto es, lo hace circular. Por lo tanto, el huevo funge como un receptáculo, una envoltura o “cuerpo” que recibe la “pesadez” que estaba en el paciente.

Por la misma razón de que las enfermedades circulan, el *tapajtikej* debe tener mucho cuidado con los objetos usados en la “limpia”, los cuales quedan “contaminados” con la sustancia nociva extraída del cuerpo del paciente, motivo por el cual deben ser desechados en un lugar poco transitado para que los males que quedaron atrapados en ellos no se transmitan a otras personas por accidente. Un terapeuta aconseja lo siguiente: “Puedes echar [el huevo y la hierba] ahí en la barranca para que cuando pase el agua ya se lo lleve y que se vaya el mal. Así no hace daño porque ya lo sacaste al aire libre”. Por lo tanto, la “limpia” funciona según el principio de circulación de la enfermedad.

Algunos *tapajtiani* realizan el *tachipauualis* de otra manera, sobando el cuerpo del enfermo con un oleato de hierbas “calientes” que además de facilitar el movimiento de las manos sobre la piel ayuda a elevar el “calor” del cuerpo para expulsar los aires “fríos”. En estas curaciones se han reportado la extracción de piedras, arenilla, espinas, vidrios y otras “suciedades” retiradas del cuerpo del paciente (Duquesnoy, 2001: 538; Jacobo Herrera, 2013: 176), lo que reafirma la idea de que la socialidad degenerativa es realmente pensada en términos de sustancia, al punto de que, al ser sacada del cuerpo, se materializa en esos objetos. El curandero que realiza la “limpia” con ese método es llamado “sacapiedras”, “sacamaldad”, *taejekakixtianij* o *tekixtianij* (*-kixtia*: “sacar”; *tet*: piedra; *ejekat*: “aire”). Un paciente compartió su experiencia con este procedimiento terapéutico.

G.M.: *¿Cómo fue el tratamiento que le hizo la curandera?*

P.O.: Nomás le dices dónde te duele y te empieza a sobar así bonito, bonito, y después cuando sientes ya te agarró como [si fuera] una pinza y lo jala, y echa en el papel las cosas que saca. Entonces se marca [la piel]. Después de cuatro o cinco días sigues con la herida porque jala hacia afuera el pellejo.

G.M.: *¿Le dolió?*

P.O.: Duele, hasta se quiere uno levantar, estaba yo acostado ahí, luego lo agarra así y empieza y con toda gana [lo jala], hasta te quiere arrastrar. Pero sí es efectivo. Yo y otras personas que hemos acudido allá todos están bien. Pero es como te digo, ahorita te saca la cosa y te duele ahí donde sale, pero para mañana ya no se ve nada.

De ser necesario, el *tapajtikej* puede complementar la “limpia” con medicamentos y terapias que se apoyan en la lógica de elevar la temperatura corporal para expulsar los malos aires del organismo y así restablecer la homeostasis corporal entre el “frío” (*sesek*) y el “caliente” (*totonik*). Para este fin se recetan infusiones de hierbas “calientes”, baños de agua tibia recién hervida con ajos, tabaco y otras plantas “cálidas”; o una pequeña dosis de *ejekapa* dos veces al día, una maceración de hierbas en aguardiente muy popular en la región. Una curandera de San Andrés Tzicuilan prepara el temazcal para el enfermo y luego que termina la terapia de vapor lo envuelve en una manta muy gruesa, pese al calor del día, y luego lo acuesta en la cama, donde deberá estar bien tapado por algunas horas mientras le sirven infusiones tibias, las cuales no tienen la función de reponer el agua del sudor perdido

en el temazcal, sino mantener la temperatura del cuerpo caliente para que así expulse a todos los “aires”. La quema de incienso en el brasero es complementaria a todos esos procedimientos, ya que el humo posee la capacidad de anular la acción de los agentes “fríos”.

Los lugares, los cuales están personificados, también pueden ser “limpiados”. Por ejemplo, si la milpa es infértil, se puede realizar ese procedimiento terapéutico para que vuelva a producir. Asimismo, se acostumbra “limpiar” las casas en construcción para que las “envidias” no se depositen en los ladrillos y no permitan “levantar” las paredes, ya que no sólo el envidiado recibe “aires”, sino todo lo que es extensión suya, como sus proyectos, sus objetos, su familia, etc. Las obras inconclusas son interpretadas como consecuencia de la envidia y en esos casos el *tapajtikej*, provisto del brasero, veladoras y oraciones, puede “limpiar” el espacio para que deje de estar detenido y vuelva a crecer.

Yo he ayudado personas que tienen un cachito de muro así, ya después llegaron a la tomadera [borrachera] y ahí lo dejan ya. Pero ya las señoras [esposas] se ponen al frente: “ah pues yo quiero que me aconsejes, tenemos esto pendiente y no podemos avanzar”. “Bueno, si es eso, tráeme la veladora y **hacemos la limpia a lo que falta y va a volver a renacer eso**”, [les digo]. Otra vez lo agarran, lo trabaja el señor y dice “es penoso de que dejé mi trabajo, pero ahora sí voy a echar ganas”. Y ya empiezan y ya cierran todo, y después **levantan** todo y cuando ya está todo el cuadro así, otra vez vienen, “**tengan cuidado, porque se va a poner la loza**”, [les digo], y otra vez les ayudo [vuelve a “limpiar” el lugar para que todo avance bien, sin accidentes o contratiempos]. C.S.

En resumen, el procedimiento terapéutico conocido como *tachipualis* retira del cuerpo la sustancia dañina, fruto de la socialidad degenerativa, que causa el malestar en el sujeto y la transfiere a otro “cuerpo”, ya que los males no se crean ni se extinguen, sino que circulan. Asimismo, la “limpia” aporta información al curandero para generar el diagnóstico según el peso de los objetos usados en la frotación. De esta forma, es la primera fase del tratamiento, el cual no termina aquí, tal como explica el *tapajtikej*:

Primero es limpiar la persona para rejuntrar toda la pesadez que tiene o la maldad que tiene la persona y después ya éste... La segunda es explicarle a la persona qué es lo que viene

para ella [el diagnóstico]. Después de eso, es para quitarle [el mal] y para ayudarla ya, es que ya vas a trabajar [rezar] para que no pase lo que iba a pasar. Haz de cuenta, si te ibas a caer, hacemos que no te caigas, que no pase. Para eso son las oraciones. Son tres cosas que se debe de hacer. P.D.

Por lo tanto, para que el *tachipaualis* sea totalmente efectivo y la enfermedad no vuelva a instalarse en el paciente, el curandero debe dar continuidad al tratamiento con los “rezos”, los cuales serán estudiados a continuación.

8.2 El rezo (*tataujtilis*)

El “rezo” es una forma de comunicación oral enunciada por el *tapajtikej* en el contexto ritual terapéutico y dirigido a las entidades que pueblan el cosmos con el propósito de obtener de ellas la ayuda necesaria durante el tratamiento de los enfermos. El término en náhuat correspondiente es *tataujtil* (pl. *tataujtilimej*), “pedido”, “favor”, “petición”, o *tataujtilis*, “ruego”, “súplica”, “pedido” (con insistencia).⁵⁸ Los maseuales se refieren a los *tataujtilimej* con la palabra “rezos”, los cuales se distinguen de las “oraciones” (*tiotajtolimej*),⁵⁹ término que se refiere específicamente a las oraciones católicas (Ave María, Padrenuestro, etc.), las cuales poseen una función ritual distinta que será elucidada más adelante.

Signorini y Lupo (1989: 175-288) dedicaron un largo capítulo de su libro a los *tataujtilimej*, los cuales fueron el tema central del estudio publicado más tarde por Alessandro Lupo (1995a). En ambas publicaciones los autores eludieron la palabra “rezos” y consagraron en la literatura antropológica los *tataujtilimej* como “súplicas rituales” al aferrarse más a una de las posibles traducciones de esa palabra en náhuat en vez del término en español localmente empleado por los maseuales. No estoy de acuerdo con el nombramiento “súplicas” asignado a los “rezos” básicamente por dos motivos. En primer lugar, creo que es fundamental dar prioridad al vocabulario local en vez de usar palabras en español que personalmente nos parecen más apropiadas, de modo que, si los nahuas usan el

⁵⁸ *Tataujtil*: “favor”; *tataujtia*: “pedir un favor”, “hacer una petición”, “pedir con insistencia”; *motataujtia*: “pide”, “suplica”; *motataujtilia*: “ora”, “reza” (Pury-Toumi, 1984: s.p.).

⁵⁹ *Tiotajtolimej*: literalmente quiere decir “palabras de Dios”.

término “rezos” en vez de “súplicas” para referirse a los *tataujtilimej*, esta traducción debe ser respetada. A lo largo de este trabajo, he presentado una serie de conceptos en náhuat que asumen una significación cultural particular en la visión del mundo maseual, de modo que las palabras españolas correspondientes se alejan bastante de lo que normalmente entendemos por ellas, tal es el caso de *nexikolot/nexikolis* (“envidia”), *okuilij* (“animal”), *amokualimej* (“diablos”), *tekit* (“trabajo”), *kristianoj* (“ser humano”), etc.⁶⁰ El vocablo *nexikolis*, por ejemplo, podría muy bien ser traducido por “egoísmo” en vez de “envidia”, puesto que se asemeja más a la mezquindad que al deseo de obtener lo que es del otro; aún así, debemos respetar la traducción de uso corriente asignada al término en náhuat en vez de introducir palabras que no son comúnmente usadas en el contexto etnográfico por los interlocutores locales. Así como arrastramos ciertos conceptos en náhuat hacia nuestro referencial cultural y los distorsionamos, los nahuas también atraen ciertas palabras españolas a su propio marco conceptual (Pury-Toumi, 1997: 94). Por lo tanto, cabe aceptar que “rezo” (*tataujtil*) para los maseuales asume un sentido específico, el cual nos aporta un ángulo privilegiado para entender a ese pueblo a partir de la exploración del concepto.

El segundo motivo por el cual no estoy de acuerdo con llamar los “rezos” “súplicas” se refiere a que esta traducción distorsiona el sentido de la práctica de “rezar”. Si bien es cierto que, si observamos al curandero arrodillado ante su altar –lleno de imágenes del santoral católico– mientras “reza” por varias horas consecutivas por sus pacientes (a veces incluso con la Biblia y el rosario en las manos), tendremos la sensación de que él está suplicando a las divinidades, así como hacen muchos fieles en la iglesia, por otro lado, más allá de la apariencia, esta acción cobra un sentido cultural específico que para ser revelado es necesario tomar en cuenta todo el contexto ritual en que los “rezos” son enunciados, además del rol social del curandero, específicamente en el papel de *tajtokej* (“el que habla”, “orador”) o *tetajtouijkej*, “el que habla/reza/aboga por la gente”, rol que no se parece a un “suplicante”, “rogador” o “el que implora por la gente”.

⁶⁰ Recapitulando los conceptos nahuas de forma resumida y no exhaustiva: “envidia” es el sentimiento que provoca la no socialización de los beneficios del trabajo; “animal” es el que actúa al margen de las reglas; “diablos” son los que no pertenecen al grupo comunitario; “trabajo” es el instrumento de socialización que construye el aspecto relacional del ser humano, el cual, a su vez, se define primordialmente por una forma particular de socializar en vez de una esencia constitutiva.

Tal como quedará claro a lo largo de este apartado, a través de la palabra (el rezo) el curandero entabla una relación social con los pobladores del cosmos con tal de conseguir lo que almeja para sus pacientes. Asimismo, no solamente suplica, sino que en algunas ocasiones incluso ordena a las entidades para que le obedezcan. Al contrario del catolicismo convencional en que el fiel repite oraciones y ruega a Dios hasta obtener su gracia, el “rezo” nahua se asemeja más a una negociación que a una imploración y el terapeuta no solamente pide un favor, sino que pone en acción estrategias basadas en los modelos de socialidad e intercambio nahuas para movilizar a las divinidades. El *tajtokej* está capacitado para encaminar las peticiones humanas porque sabe cómo hablar y qué entregar a los habitantes de *Semanauak* para convencerlos a “trabajar”. Por lo tanto, tratar los *tataujtilimej* como “súplicas” invisibiliza la dimensión del “tránsito” de dones simbólicos entre el *tapajtikej*, los pobladores del cosmos y los pacientes, y así ofusca la especificidad de la acción de rezar entre los nahuas.

Antes de adentrar en el estudio de los rezos como procedimiento terapéutico, debo comentar el contexto en que son enunciados y compararlo con el pasado para notar ciertas tendencias de cambio. En los años 80, Alessandro Lupo (1995a) recopiló una gran cantidad de *tataujtilimej* usados en distintas circunstancias rituales,⁶¹ por lo que sabemos que, además de profesar los rezos ante el altar doméstico para curar a los enfermos, tal como aún se hace en la actualidad, en aquella época el curandero “rezaba” en los momentos más importantes de la vida familiar y comunitaria con tal de aumentar la probabilidad de éxito de ciertas actividades, como por ejemplo la inauguración de la casa, la construcción del fogón doméstico, la presentación de las semillas en el altar doméstico, el inicio de la siembra, etc. La variedad de propósitos y la diversidad de sitios donde los rezos eran profesados induce a pensar que la actuación del *tapajtikej* era mucho más extendida.

Muchos de los rezos registrados por Lupo ya no son enunciados debido a que varios de los rituales en que eran empleados cayeron en desuso o fueron simplificados, como la inauguración del fogón, de la casa, los ritos para la siembra, etc. Pese a que el conjunto de rituales que marcaban el compás de la actividad productiva y ceremonial ha disminuido, los

⁶¹ Si bien el libro *La tierra nos escucha* se publicó en 1995 en México, el autor precisa en la introducción del volumen que la realidad etnográfica descrita es la de 1988 (Lupo, 1995a: 18).

problemas personales siguen constantes, de modo que los *tapajtiani* continúan respondiendo a las necesidades individuales de sus pacientes, aunque el repertorio de rezos conocidos por ellos ha disminuido. De los trece curanderos entrevistados por mí, sólo dos afirmaron rezar en náhuatl de acuerdo con la estructura y el estilo característico de los *tataujtilimej* recopilados por Lupo y otros autores,⁶² mientras que los demás enunciaban sus “rezos” a las divinidades de forma espontánea, la cual no se encuadra necesariamente en un esquema semifijo previamente memorizado y varía considerablemente según las necesidades del momento.⁶³

Tzinacapan y las demás localidades nahuas del municipio de Cuetzalan pasan por una crisis de la memoria colectiva que puede ser observada, por ejemplo, en el hecho de que muchos de los relatos (*sanilmej*) que fueron registrados en el pasado ya no son narrados por la gran mayoría de las personas, algunas de las cuales hacen referencia a ciertos episodios mitológicos, pero no saben reproducir oralmente las narraciones del comienzo al fin. De forma similar a los cuentos, los *tataujtilimej* necesitan ser aprendidos para ser transmitidos a las futuras generaciones. Sin embargo, como he dicho en el comienzo de este capítulo, muchos jóvenes ya no se interesan por los rezos debido a la integración de marcos exógenos de referencia cultural. Según la explicación de un carpintero, ya mencionada anteriormente, “antes todos sabían el rezo. En la escuela enseñan otra cosa y se pierde la “creencia” [costumbre]”.⁶⁴ Así, al parecer, hubo una simplificación del repertorio de los *tataujtilimej*, además de que muchos *tapajtiani* profesan rezos más cortos si comparados con los largos textos registrados en el pasado. Asimismo, el náhuatl dejó de ser la única lengua empleada para encaminar las peticiones, al contrario de lo que sucedía antes, cuando

⁶² Véase, por ejemplo, Aramoni Burguete (1990: 217-283), Segre (1979: 88-123; 173-188), Troiani (1979), quienes registraron algunos rezos a pesar de que no los analizaron.

⁶³ En contraste con la variedad de rezos recopilados por Lupo (1995a), Jacobo Herrera (2013:179) registró: “Si bien es cierto que los rezos son una parte fundamental en la curación, la mayoría de los curanderos consultados durante mi investigación desconocen las súplicas en náhuatl y son las oraciones católicas las que tienen más fuerza durante el ritual de sanación.”

⁶⁴ Además de los curanderos, en el pasado más personas sabían recitar rezos, especialmente para los ritos agrícolas.

ese idioma era, al parecer, la lengua franca para comunicarse con los demás pisos cósmicos.⁶⁵

G.M.: *¿El rezo va en español o en mexicano?*

P.D.: Como quieras.

G.M.: *¿Pero los que usted hace?*

P.D.: A veces hago en español, a veces en náhuat.

G.M.: *¿Uno no tiene más fuerza que el otro?*

P.D.: No, es lo mismo, haz de cuenta que va de lo mismo.

Otro aspecto de la coyuntura actual, también comentado al comienzo de este capítulo, se refiere al hecho de que muchas personas se quejan de que “los curanderos ya no saben el rezo” o no dedican suficiente tiempo para rezar por el enfermo. Para entender la importancia de la afirmación anterior, hemos de tener presente que la práctica terapéutica nahua está compuesta de tres fases. La primera es la “limpia” (*tachipualis*), durante la cual el curandero entra en contacto con el paciente y recoge “muestras” de su estado de salud en los objetos frotados por su cuerpo, además de que da inicio al proceso curativo al remover un poco de la “carga” o socialidad degenerativa que el paciente portaba. La segunda etapa de la curación es llevada a cabo por el *tapajtikej* a solas en frente a su altar, normalmente durante la noche, cuando empieza a “trabajar”, “abogar” o “rezar” por el enfermo, según sus propios términos, esto es, negociar con las entidades cósmicas la ayuda necesaria. Después de rezar, el curandero se queda dormido y enfrenta la tercera fase del proceso curativo conformada por los viajes y luchas oníricos que serán estudiados en el próximo apartado.

La queja de los curanderos con mayor experiencia, además de otras personas de la comunidad, es que algunos terapeutas hacen la “limpia”, pero no se dedican a rezar por el enfermo en la noche. Eludir esta etapa del tratamiento compromete la salud del paciente puesto que el tratamiento queda incompleto. Las consecuencias de la omisión serán comprendidas después del análisis que haremos de algunos “rezos” y entendamos sus

⁶⁵ Según Lupo (1995a: 93) los rezos debían ser siempre profesados en náhuat porque esa lengua era la más apropiada para hablar con las divinidades.

implicaciones, aunque desde ahora llamo la atención para esos cambios en la práctica curanderil. Según un *tapajtikej*:

Es muy principal [enunciar el rezo]. Por ejemplo, **muchos hacen la “limpia”, pero ya no se comprometen a estar rezando** todo lo que ocupe para el enfermo. **Así no funciona** [la curación], vuelve la persona y [dice]: “no, pues, me siento otra vez igual”. **En un día te “limpias” unos 200, pero ¿a qué horas vas a “trabajar” [“rezar”] para tanta gente?** Precisamente no saco volantes porque no quiero que se venga amontonado de gente hasta allá y que estén pasa y pasa y pasa. Ellos ya se van, ya los “limpié” a todos, pero para empezar otra vez uno a “trabajar”, no me doy abasto. Y otra cosa, qué tal que es para pasado mañana la desgracia, entonces ya no me va a dar tiempo [de rezar], entonces van a decir [las entidades cósmicas] que no pueden [auxiliar]. P.D.

A pesar de que algunos eluden el “rezo”, mientras que otros no saben actuar desde la realidad onírica para curar al enfermo, todavía hay curanderos que toman muy en serio ambas fases del proceso curativo y no aceptan “trabajar” para muchos pacientes a la vez justamente por la dificultad de “abogar” por todos ellos durante la noche, lo que tomaría muchas horas. Además, hay riesgos para el propio terapeuta si trata a muchos enfermos a la vez porque, al viajar oníricamente al Piso Inferior para recuperar sus “sombras”, debe tener la fuerza (*chikaualis*) suficiente para transportarlos de vuelta. Sin embargo, si el *tapajtikej* se ha comprometido con muchos pacientes, puede que no sea capaz de rescatar a todas las personas y sólo logre recuperar a algunas “sombras” mientras otras se quedan en el Abajo “a la deriva”. Consecuentemente, los familiares de los enfermos que no mejoraron pueden culpar al curandero por no sanarlos, lo que queda bien elucidado en el testimonio a continuación.

Te estoy contando sobre un sueño que tuve hace unos días. Estuve allí y veo a mi esposa (fallecida hace varios años meses). Hablé con ella, como hacemos ahora. Y luego ella me dijo: “Oye, hijo, aquí hay cinco pacientes que están esperando por ti para que los trates [...] ¿Y ahora qué vas a hacer?” Esto es lo que necesitas entender sobre este sueño. Allá es el “purgatorio” [se refiere a la Esfera de Abajo], es un lugar peligroso. **Quieren atraptarte y mantenerte con ellos.** ¿Podría atrapar las almas de los que sufren (de estas personas

enfermas) y llevárselas a todas? Supongamos que cargo los cinco y pierdo uno o dos... Parece que soy incapaz (“me voy a quedar mal”). Es una señal de que mi esposa me dio que **no debería cuidar a cinco personas al mismo tiempo, sino a una sola**. Tengo que cuidar a uno y no a los demás, incluso si fuera por una gran suma de dinero. Porque **si fallas y te equivocas, la enfermedad empeora**. Los miembros de la familia pueden caer sobre ti y golpearte. Ya les ha pasado a algunas personas. Ya te dije que no nos quieren, pero que no pueden prescindir de nosotros. (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 280-281; traducción propia, negritas agregadas).

Queda claro que los curanderos que acumulan muchos clientes no tienen tiempo ni fuerza para “trabajar” por todos ellos, por lo que se infiere que ellos están más preocupados en hacer dinero que ayudar a sus pacientes. Esta opinión es compartida por varios curanderos.

Ellos sí ayudan, pero a su propia salud porque cobran dinero para mantenerse, pero no ayudan a la persona. **Son ambiciosos de dinero. Hay varios de esa clase**. Se creen la gran cosa, pero no más va un ratito la señora o el señor y luego dice: “sabes qué, no se alivió mi niño, sigue como siempre”. P.D.

Ahora bien, después de esta larga, pero necesaria introducción sobre los cambios que el sistema terapéutico nahua viene sufriendo, procedo a explicar cómo se llevan a cabo los *tataujtilimej*. Para ello, presento tres “rezos”, enunciados para curar los “aires”, los “sustos” o simplemente para transmitir *chikaualis* al enfermo y ayudarlo a fortalecerse y así mejorar tanto su bienestar psicofísico como otras áreas de la vida.

8.2.1 Rezo para levantar a un enfermo

En la noche, cuando los miembros de su familia ya están descansando, el curandero se posiciona ante el altar doméstico, parado o arrodillado, y prende las veladoras que fueron frotadas en sus pacientes durante las “limpias” que realizó en el día y empieza a “abogar por los enfermos”, esto es, empieza a “rezar”. La noche es un momento propicio para este tipo de trabajo porque durante este periodo sucede el “regreso” al tiempo de los antepasados, lo que facilita la comunicación con el “otro mundo”, mientras que el altar doméstico funge como el “conector” entre los tres pisos cósmicos al reproducir la

estructura del universo (Lok, 1987). La veladora en este contexto identifica la persona en nombre de quien se pide y, a la vez, funge como un pequeño ofrecimiento de *chikaualis* del enfermo a las autoridades cósmicas puesto que, al ser frotada por el cuerpo del sujeto, adquiere un poco de su sustancia vital, la cual se libera en forma de calor mientras la cera es consumida. Por lo tanto, la veladora representa metonímica y metafóricamente al enfermo.

Antes de empezar las peticiones para sus pacientes, el *tapajtikej* debe primero “amarrarse” (*timotajtalpilis*), esto es, debe rezar para sí mismo con tal de estar bien “amarrado” (protegido) y tener la fuerza suficiente para enfrentar las dificultades que surgirán cuando empiece a “defender” (curar) a los enfermos.⁶⁶ Una noche de trabajo mal “amarrada” puede resultar en complicaciones de salud para el propio terapeuta o para uno de los miembros de su familia, ya que el núcleo doméstico es pensado como una sola persona social, esto es, comparten el mismo “cuerpo” y por lo tanto se ven afectados por los mismos males. Según un *tapaleuijkej*:

Debes de asegurar tus cosas, tu familia, tú mismo. Es como te estaba diciendo, quieres hacer algo, primero debes de prepararte para que no te gane la envidia, los hechizos, para que todo salga bien. *Achto ximotajtalpiliij kuali uan satepan titetatouis* [primero amárrate/protégete bien para que después ayudes]. C.S.

Al rezar por sí mismo al comienzo de cada jornada de trabajo, el curandero socializa a través de la palabra con los pobladores del Arriba, de modo que al hacerlo recibe de ellos *chikaualis* y se fortalece para los desafíos que enfrentará. Luego, el *tapajtikej* empieza a enunciar los rezos para sus pacientes, los cuales, así como los rezos para “amarrarse”, pueden ser hechos en español o en náhuat y, si son recitados en esta lengua, pueden o no seguir la estructura preestablecida del rezo presentado en este apartado, el cual posee la finalidad básica de “levantar a un enfermo” (curarlo), pero se aplica a muchas circunstancias puesto que el objetivo es aumentar la cantidad de fuerza personal del

⁶⁶ Noten el uso del verbo “amarrar” con la connotación de protegerse en las palabras de un curandero de Tzinacapan: “En el monte nos hacen ver cosas que no existen (*kixmayakuiltia*), nos engañan la vista, si no se *amarró* bien, si no rezó bien antes de salir” (L.F., en Ríos Mendoza, 2013: 38, itálicas agregadas).

paciente y, consecuentemente, solucionar sus eventuales problemas. El curandero de Tzinacapan que me compartió este rezo lo enuncia tanto para sí mismo (para “amarrarse”) como para sus pacientes, ya que las palabras pronunciadas no son lo más importante, sino la socialización con las deidades realizada a través del acto de rezar, el cual significa pasar tiempo con Dios y los santos y así construir el propio cuerpo con la sustancia vital recibida del Arriba.

La transcripción y la traducción de este rezo en náhuat fueron hechas por Analidia Salazar Ortigoza y revisadas por Margarita Domínguez Alcántara, ambas de San Miguel Tzinacapan, a quienes demuestro mi gratitud. También agradezco a Alessandro Lupo, quien aportó valiosas sugerencias y correcciones a la traducción. He dado prioridad a la lectura más fluida y la comprensión más directa del sentido del rezo, de modo que las traducciones de algunas palabras no son completamente literales.

Tejuatsin Totiotsin tein tiyetok in Taltikpak

tiknekij xitechtenkaki

tejuan timopiluantsitsin

primero maj tikitakan in topanolis

maj tikitakan

maj amo nakin techkuejmoloj

maj amo nakin techxokoli

maj amo nakin techkojkotona neuin

maj kualtsin tinentokan

maj kualtsin timotatemolikan tejuan

porque in Taltikpak nochin tiuij

para timotatemoliskej

Tejuatsin... [xi]techmajchanakan Arcángel

Namejuan Santos Apósteles, caballeros, Señor San

Miguel Arcángel

Tejuatsin Totekotsin Dios

in iluikak uan taltikpak

uan nochi totemakixtikatsitsin

porque tejuan tikpiaskej topanolis

Tú Diosito que estás en la tierra

queremos que nos escuches

nosotros [que somos] tus hijitos

primero que veas por nuestra subsistencia

que veas [cuides]

que nadie nos moleste

que nadie nos haga daño

que nadie nos corte en pedazos por ahí

que vivamos bonito

que siempre encontremos lo que comer

porque a la tierra todos venimos

para buscar de comer

Tú Arcángel, ¡agárranos de la mano!

[también] ustedes Santos Apóstoles,

Caballeros, Señor San Miguel Arcángel

Tú nuestro Señor Dios

en el cielo y en la tierra

y todos nuestros salvadores [los santos]

porque nosotros tenemos con que

mantenernos

uan amo titajyouiskej
ijkon no in tokoneuj
akin tikteneuaj
akin tokaytiaj
para maj kuali pano in Taltikpak
para maj pajti
para maj namejuan ximaajkokuikan
Namejuan xikeuakan
para maj amo tajyouijto in taltikpak
para maj pajtia
para maj onka keniuj no nemi
maj no motekipanoj
maj no tachiya in Taltikpak
Tejuatsin totekiujtsin, miak tasojkamatik.
Amén, Jesús.

y no vamos a sufrir
así también tu hijo [el enfermo]
a quien lo invocamos
a quien lo nombramos
para que pase bien en la tierra
para que sane
para que ustedes lo levanten con la mano
¡Ustedes levántenlo! [cúrenlo]
para que no esté sufriendo en la tierra
para que sane
para que haya manera de que viva
que también se mantenga
que también vea en este mundo
Por nuestro trabajito, muchas gracias.
Amén, Jesús. P.D.
[Siguen las oraciones católicas]

El rezo empieza con la invocación a Dios (*Totiotsin*), la máxima autoridad cósmica que trabajó para crear el mundo y hacer de los maseuales sus “hijos”, según lo narrado en el mito cosmogónico presentado en el capítulo sobre la cosmología, en el cual revelé que el modelo de socialidad usado con relación al Piso de Arriba (*Iluikak*) se basa en el sistema colaborativo que predomina en el grupo doméstico, puesto que la comunidad humana y la celeste conforman un “nosotros” que trabaja para el propósito común de garantizar la continuidad del cosmos, esto es, de la forma de vida y la organización social de los maseuales. El *tapajtikej*, al solicitar la ayuda de Dios para sus “hijitos”, apela al vínculo de filiación simbólica que existe con la Esfera Superior, donde residen los “padres” o “padrinos” de los maseuales. Según el curandero que profesó el rezo: “Dios no quiere que nos hagan daño, quiere que nos ayuden. Te traigo la persona [el enfermo] porque está bautizado por tu santa mano derecha, es hijo de ustedes. Después de que fue hijo de una persona, la segunda vez es hijo de Dios”. Por lo tanto, el *tapajtikej* justifica el “derecho” de pedir ayuda con Dios y el Estamento Superior debido a la relación de “consanguinidad” simbólica con ese dominio.

Los pedidos enunciados en el “rezo” revelan algunos de los temores de los nahuas con relación a ciertas amenazas latentes que las personas enfrentan cotidianamente. Una de estas preocupaciones dice respecto a la posibilidad de ser lastimado por algún enemigo, tanto físicamente como a través de brujerías: *maj amo nakin techxokoli* (“que nadie nos haga daño”). El verbo *-xokoli*, presente en esta frase, se traduce por “golpear”, mientras que *nexokolia* es “mandar maldad” (Pury-Toumi, 1984, s.p.). Como hemos visto, existe un cierto cuidado en la sociedad maseual de no incitar el odio, la envidia, el enojo, los celos y otros afectos negativos en el prójimo para no provocar enemistades que podrían terminar en agresiones físicas o anímicas. La concepción de que el simple hecho de que alguien te maldiga o te envidie puede causarte un malestar –en la mejor de las hipótesis– o una enfermedad más grave –en la peor de ellas– suscita una desconfianza latente hacia los demás. Según el curandero:

Como dice el dicho: “cara vemos, pero corazones no sabemos”. Si te puede envidiar tu propio hermano, tu propia hermana, ¿por qué no te va a envidiar uno de la vecindad que ni te conoce y ni lo conoces? Tiene odio de que ya están trabajando tres, cuatro personas y ni así él puede lograr [levantar su casa] y tú solito haces todo, entonces esa es la dolencia. P.D.

Los conflictos sociales, en cuya raíz se esconden los afectos como la envidia, son una de las principales causas de las enfermedades. Además, pueden terminar en tragedias (asesinatos, agresiones, golpes, etc.) y de ahí la necesidad de pedir la protección de Dios contra los males que los demás pueden ocasionarnos: *maj amo nakin techkojkotona neuin* (“que nadie nos corte en pedazos por ahí”).⁶⁷ La mejor protección contra las enfermedades o accidentes “puestos”, provocados por la socialidad degenerativa, es invocar a los santos guerreros, San

⁶⁷ La desconfianza de que el prójimo es el causante de la enfermedad que azota al enfermo aparece marcada tanto en los testimonios como en los “rezos”. Un joven de Yohualichan, localidad cercana a Tzinacapan, expresó la preocupación de que sus vecinos le provoquen un mal de la siguiente manera: “Aquí nosotros de hecho estamos protegidos; porque hay malas envidias de nosotros, sí. Si cualquier persona no nos quiere... bueno, nosotros estamos haciendo nuestra luchita, lucha, como para estar bien, y [si] alguna persona no nos quiere, como que nos odia más bien, y luego ya empieza a buscar cómo nosotros caemos en la “tentación” del Demonio [nos enfermamos o nos accidentamos]” (Milanezi, 2013: 59). En un “rezo” registrado por Signorini y Lupo (1989: 251), el “orador” (*tajtokej*) sugiere que la enfermedad puede haber sido “provocada” por el prójimo: “Tal vez un envidioso está jugando conmigo, tal vez otro envidioso me está maldiciendo, me está llamando un mal viento, me está llamando el Mal”. En definitiva, siempre existe la desconfianza de que el mal en cuestión es “puesto” en vez de “natural”.

Miguel, los Santos Caballeros (Santiago, San Jorge y San Martín), etc., quienes cumplen el rol de “defensores” de los hombres y están capacitados a intervenir en los problemas terrenales si son adecuadamente motivados por el curandero.

Debido a que cada habitante de *Iluikak* posee su propia esfera de influencia, según su *tekit*, en cada rezo el *tapajtikej* invocará al santo o la Virgen que esté más capacitado para solucionar el problema del paciente. San Miguel, por ejemplo, luchó y derrotó al Diablo, por lo que probó su capacidad para vencer todos los tipos de disputas. Por lo tanto, en caso de brujería, contiendas, rivalidades o cualquier situación que exija un buen “abogado” o “guardaespaldas”, el *tapajtikej* pide a este santo con gran experiencia en el campo de los litigios que interfiera a favor de quien se reza. Si los cultivos son atacados por los animales, habrá que hablar con San Isidro Labrador, el patrono de los campesinos, y pedirle que proteja la milpa. Por otro lado, si el enfermo sufre un dolor muy fuerte, el Señor de los Remedios ciertamente sabrá cómo aliviar el malestar. Para cada enfermedad, problema o dificultad, hay alguien en el cosmos capaz de ayudar al paciente a partir de la petición realizada por el *tetajtouijkej* (“el que aboga por la gente”).

Las imágenes son como las autoridades, cada una tiene su trabajo [*tekit*]. Puedes hablar con el presidente o con el diputado. A quien yo voy a entregar [los “rezos” o las peticiones] depende de cómo venga la persona. **Yo hablaré con la imagen que le pertenece.** Haz de cuenta, si tienes pleito, te quieren traicionar [hechizar], le voy a platicar con San Miguelito y con los Apóstoles que traen todo el poder para poder defender. Ya cuando esta persona que te está ofreciendo pleito, cuando la encuentras ya no se acuerda siquiera de lo que iba a hacer, ya se pasó, porque le entra el miedo y piensa “¿qué tal si no le puedo pelear?”. Entonces se le olvida. Si es un enfermo, **hay otra imagen que le estamos trabajando** para que este enfermo se levante. Hay un dios que es éste... dios de los remedios, Santo Niño Doctor, esos son los encargados de eso. Si el enfermo está acostado, que no le dan permiso para que se vaya [muera], hay que **hablar** con San Pedro. Si todavía tiene vida, que recupere su vida, que se levante, o que lo levanten ellos. Pero ya al último, ya entre todos, alrededor ya entre todas las imágenes, les pide uno cuando ya está uno terminando [de rezar] para que apoyen también la otra imagen **para que tenga fuerza.** Haz de cuenta, si usted quiere levantar un tronco y no se puede, pesa, tienes que tener alguien que te apoye para que lo aguantes. Así son mis trabajos. P.D.

Después de enunciar los “pedidos” (*tataujtilimej*), los cuales en el caso del rezo presentado anteriormente se concentran en solicitar protección y alivio para el enfermo, además de garantizar que él subsista sin sufrimiento (*tayouilis*) –otra de las preocupaciones nahuas–, el *tapajtikej* enuncia una cierta cantidad de oraciones católicas (*tiotajtolimej*), normalmente siete Avemarías y siete Padrenuestros, si bien, de acuerdo con la gravedad del paciente o la extensión de las solicitudes, tendrá que aumentar a nueve o trece el número de veces que repite cada una de ellas. Asimismo, tanto los *tataujtilimej* como las oraciones son repetidos por varias noches consecutivas, hasta lograr la mejora del enfermo.

G.M.: *¿Y cuántas oraciones hay que hacer?*

P.D.: Es lo difícil [saber]. Porque tengo que **poner** de... haz de cuenta, estoy **poniendo** de a nueve y no funciona, [entonces] tengo que **poner** más, **poner** de a trece. Porque hay de siete, de nueve y de trece. Te vas buscando desde el primer día, si no funcionó lo que hiciste, entonces debes buscar la cantidad de oraciones. Entre esas tres tienes que encontrar una solución.

Las oraciones son “ofrecimientos”, según lo que me fue dicho, y conforman, juntamente con los rezos, las veladoras y las flores que ocupan el altar, un “paquete” de dones que es entregado a los destinatarios de los *tataujtilimej* con tal de convencerlos a ayudar. Si el problema encaminado por el *tapajtikej* es muy grave, los “ofrecimientos” deben ser más generosos, de modo que el “paquete” despachado puede ser pequeño o grande, pero siempre proporcional al tamaño del pedido. Por otro lado, si el curandero envía un “paquete” demasiado pequeño, siempre hay la posibilidad de agregar un poco más de oraciones a última hora en caso de que sea necesario y así hacerlo más grande. En palabras de un curandero: “usted trae un problema, la otra persona otro problema. En cada problema son diferentes paquetes de oraciones. Hay el que lleva poquito, hay el que lleva mucho”. El uso del verbo “poner” o “llevar” para referirse a las oraciones, en vez de “enunciar” o “recitar”, indica que son tratadas como “cosas”, ya que poseen materialidad. Asimismo, se dice que “son como medicina, traen fuerza”, esto es, *chikaualis*, y por lo mismo presentan diferentes grados de “calor”. El Avemaría es “frío” con relación al Credo que es muy “caliente”, mientras que el Padrenuestro es menos “caliente” que el Credo y más caliente que el

Avemaría. Al rezar, el curandero entrega el “paquete” de “sustancias calóricas” –fuerza vital– a los santos, quienes a su vez interfieren a favor del enfermo. Para entender cómo se da esta circulación de dones y favores, tenemos que retomar la concepción de “trabajo” (*tekit*) y “fuerza” (*chikaualis*) de los nahuas.

En el capítulo anterior aprendimos que trabajo es todo gasto de energía que libera fuerza o calor, el cual es transmitido a quienes reciben los beneficios del esfuerzo realizado puesto que nadie puede trabajar para sí mismo, esto es, el trabajo implica obligatoriamente una relación social (Good Eshelman, 2005a). Según las palabras de los propios maseuales, un terapeuta nahua no pasa la noche simplemente rezando, esto es, recitando palabras, sino “trabajando” para sus clientes: “el curandero hace la lucha por nosotros”, dijo un paciente. Es más, cuando el *tapajtikej* empieza a rezar por el enfermo es común que le diga: “estoy trabajando por ti” (*mokaj nik tekititok*), en vez de “te estoy curando”.⁶⁸ Por lo tanto, el proceso curativo es pensado en términos de trabajo (*tekit*), cuyo esfuerzo genera fuerza (*chikaualis*), la cual es liberada por el terapeuta al estar toda la noche despierto en penitencia “trabajando” (rezando). A veces la labor es tanta que el *tapajtikej* termina agotado.

Me quedo dormido hasta las seis [de la mañana], hasta las siete no estoy durmiendo todavía. Me **canso** de los pulmones de estar platicando, platicando, platicando [rezando]. Si no más fuera una o dos personas, pero puedo **trabajar** una noche quince personas. Ya puede ser de las nueve hasta las doce [medianoche], o hasta la una, ya es tardado. Y depende cómo venga [qué enfermedad tenga], si no es de susto, es un **trabajo** más cortito, y si es de susto es más largo. P.D.

Debido a su fuerza vital excepcional, el curandero es capaz de “trabajar” por muchas horas consecutivas y así producir una gran cantidad de oraciones, esto es, de dones que son transmitidos a los destinatarios de los *tataujtilimej*, las divinidades de la Esfera de Arriba, en el caso del rezo presentado anteriormente. Según el sistema de intercambio nahua, dar de manera excesiva es una estrategia para lograr influencia sobre los demás (Good Eshelman,

⁶⁸ Nótese que al final del “rezo” en náhuatl presentado en este apartado el *tapajtikej* agradece a las divinidades con la expresión “por nuestro trabajito” (*tejuatsin totekiujtsin*), lo que reafirma el hecho de que su práctica es pensada en términos de trabajo (*tekit*).

1994: 146-147), ya que el que recibe en gran cantidad queda imposibilitado de retribuir y termina en una posición subordinada al agente dador. El terapeuta, consciente de las reglas de interacción social de los maseuales, trabaja (reza), gasta energía y transmite su propia sustancia vital, cargada de calor y fuerza, a los santos, quienes, a su vez, están imposibilitados de rechazarla puesto que negarse a recibir un don puede causar una ruptura permanente entre las personas, ya que los objetos y el trabajo portan contenidos afectivos en la medida que son la expresión o materialización del amor de quien los da (Good Eshelman, 1994: 146). Finalmente, en la posición de “deudores”, los pobladores del Arriba se ven obligados a “trabajar” para el enfermo, esto es, aceptar realizar los pedidos (*tataujtilimej*) encaminados por el curandero e intervenir a favor del paciente al actuar en la causa del mal que lo aflige. Por ello, los nahuas dicen que el *tapajtikej* “hace trabajar” (*teketiltiaj*) a las divinidades (Beaucage y Taller, 2012: 254), ya que conoce los medios para movilizarlas.

Precisamente por eso estamos directo comunicando, por ejemplo, con **el que llegó a formar todo eso** [Dios], estamos comunicando en qué problema estamos, entonces él va y le avisa [a los del Estrato Inferior]: “No, pues, esto, no te pertenece [el enfermo], déjalo que se vaya”. Y ya lo deja. P.D.

Por un lado, la comunidad, de forma colectiva, es capaz de “hacer trabajar” (*-tekiltia*) a los santos y Vírgenes al realizar “trabajos” (fiestas, danzas, misas, etc.) para el estamento de Arriba y así recibe protección, esto es, la fuerza vital compartida por los pobladores de *Iluikak* que se distribuye entre todos los comuneros. Las autoridades comunitarias, quienes hablan y actúan en nombre de la colectividad, también logran “hacer trabajar” a los santos o las Vírgenes en ciertas ocasiones, por ejemplo, al trasladar una de las estatuas del santoral católico a un depósito de agua para forzarla a transportar el líquido al pueblo, esto es, para hacer llover. Por otro lado, el curandero también es capaz de “hacer trabajar” a los pobladores del Arriba, si bien con la particularidad de que lo hace de forma individual ya que los moviliza a partir de su propio trabajo y fuerza vital. Según un *tapajtikej*: “Cualquiera puede rezarles [a las “imágenes”], pero sólo el curandero sabe cómo

controlarlas” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 306), esto es, hacerlas trabajar para que liberen fuerza específicamente para los pacientes y no para todo el pueblo.

De esta forma, el curandero entabla una relación directa con las divinidades para conseguir más dones que serán repartidos a quienes necesitan, por lo que nos damos cuenta de que la acción ritual del *tapajtikej* sigue la lógica de la redistribución, de forma similar a la mayordomía, en la cual un sujeto (el mayordomo), apoyado por su núcleo familiar, acumula una gran cantidad de recursos y, en vez de retener la riqueza, la redistribuye a toda la comunidad haciéndose cargo de la fiesta patronal. El *tapajtikej*, a su vez, apoyado por su familia, “trabaja” (hace penitencias) y produce una gran cantidad de fuerza y calor, los cuales no son usados para el beneficio propio, sino para ayudar a las personas de su comunidad. Por ello, los nahuas dicen que “el curandero trabaja con Dios” o “trabaja para los santitos” puesto que entabla relaciones sociales con ellos para obtener dones que serán redistribuidos al pueblo.

Después de enunciados los “pedidos”, el terapeuta entrega las “ofrendas” (siete Avemarías y siete Padrenuestros), las cuales se transmiten al Arriba en forma de calor vital liberado a partir del trabajo del curandero. Las autoridades cósmicas reciben los dones y transmiten su calor (fuerza vital) al paciente, quien recibe *chikaualis* para recuperarse. En este tránsito, el curandero debe tener el cuidado de no sobreexceder el número de oraciones puesto que si las entidades del Arriba –donde se concentra la mayor cantidad de calor del universo– reciben un mayor número de oraciones de lo que era necesario, transmitirán al enfermo demasiado calor, lo que comprometería su salud puesto que el exceso de fuerza no es bien tolerado por la mayoría de las personas. Según la analogía de un *tapajtikej*, las oraciones deben ser profesadas en cantidades adecuadas, según la necesidad del paciente, porque son como “medicina” y, si un enfermo toma dos “pastillas” en vez de una puede sufrir efectos colaterales y enfermarse más en vez de sanar. Por ello, es necesario tener cuidado a la hora de administrarlas. Asimismo, independientemente del número final de oraciones, es fundamental “rezar de un lado y de otro”, esto es, “si haces ocho padrenuestros, entonces ocho avemarías; deben de ser iguales, se entrega siempre en par”, explicó un terapeuta. Al igualar el número de oraciones en ambos lados (derecho–izquierdo) se establece un equilibrio de fuerzas, similar al que se pretende producir en el

cuerpo del paciente en cuanto a la restauración de la debida proporción entre el “frío” y el “caliente” que mantiene la homeostasis del organismo.

En resumen, el “rezo para levantar a un enfermo” tiene como propósito transmitir fuerza a la persona en nombre de quien se “habla” (reza). Este rezo no es necesariamente dirigido a un enfermo postrado en la cama, puede ser encaminado a cualquier persona que necesite un “empujón” de fuerza vital para salir adelante en la vida. La intención específica del rezo es transferir fuerza a la persona ya que, con el aumento de *chikaualis*, tanto la salud como los emprendimientos del sujeto mejorarán puesto que, según los nahuas, todas las enfermedades, fracasos, pérdidas, accidentes, mala suerte, etc., son el resultado del debilitamiento de la “sombra” (Chamoux, 2011). El *tapajtikej* actúa como “abogado” al convencer con palabras (rezos) a las autoridades cósmicas de que su “cliente” es merecedor de la ayuda solicitada. Así, el “orador” o “el que aboga por la gente” obtiene dones para la comunidad humana y trabaja para el “nosotros”, para el propósito común del bienestar colectivo. Ahora, analizaremos otro rezo para observar qué otros tipos de relaciones el *tapajtikej* entabla con otros pobladores del cosmos.

8.2.2 Rezo para recuperar la sombra: la llamada (*tanotsalis*)

La “llamada” (*tanotsalis*)⁶⁹ es un procedimiento terapéutico que tiene como objetivo específico recuperar la “sombra” extraviada del enfermo para curarlo del “susto” (*nemoujtil*). Cada *tapajtikej* posee su propia versión del rezo (*tataujtilis*) que se denomina *tanotsalis*, de modo que algunas “llamadas” son cortas y directas, mientras que otras incluyen largas enunciaciones. En todas ellas siempre se repite el nombre propio del enfermo varias veces, puesto que, como hemos visto, el nombre y el componente vital son equivalentes, dones del padrino de bautizo al infante.

Al sufrir un pequeño accidente, como resbalar o caerse, el sujeto de “espíritu débil” se espanta y pierde la voz, por lo que no puede gritar su nombre para recuperar su “sombra”, la cual se queda en el lugar donde se espantó (Pury-Toumi, 1997: 188). Entonces, necesitará que alguien lo “llame”. El curandero enuncia el *tanotsalis* en frente a su altar y, al escuchar su nombre durante la “llamada”, la “sombra” se levanta del lugar donde se cayó

⁶⁹ -*notsa*: llamar.

y regresa al cuerpo. Si se conoce el sitio dónde se asustó el sujeto, el *tapajtikej* puede agregar algunos elementos extras al rito para simular el contexto en que se dio el *nemoujtil* y facilitar la recuperación del componente vital.

Así, si el susto es de lumbre (*tikonemoujtil*), primero se apaga el fogón antes de empezar a rezar; si es de tierra (*talnemoujtil*), se golpea a la Tierra con una varita para forzarla a soltar la “presa” que tiene en la “boca”, por lo que se nota claramente la concepción de la “tierra no domesticada”, tratada como un animal silvestre. Si la persona es prisionera del Agua (*anemoujtil*), el curandero puede recitar la “llamada” ante una cubeta, una jícara o un cántaro lleno del líquido. Independientemente si se conoce o no el lugar o la causa del susto, el *tapajtikej* tendrá que anunciar en todos los rincones del cosmos el nombre de quien busca mientras pide ayuda a los guardianes de los lugares (*tajpianij*) para encontrar la “sombra” del enfermo.

P.D.: Si alguien quiere llamar en el agua, pones media jícara de agua, metes una moneda de un peso con el águila volteado para arriba para llamar en el agua el espíritu. Y cuando termines, sacas esa moneda y ahí viene el espíritu como barco. Ahora cuando ya vas a llegar en una gran poza, si ya sabes que no puedes entrar, ¿cómo le vas a buscar ahí? Entonces son los **Rayos** que les reza uno para **pedirles el favor de que saquen ese espíritu**. ¡Y ellos rapidito!

G.M.: ¿Entonces se reza a los *achiuanimej* para que saquen el espíritu?

P.D.: Sí, **se les pide el favor** que ayuden a uno para sacar la persona.

G.M.: ¿Y sí lo hacen?

P.D.: Sí lo hacen, porque son Ángeles del Río, son los Dueños del Agua.

G.M.: Y si, por ejemplo, se cayó en la barranca o en la tierra, ¿a quien se le pide?

P.D.: Se pide a los **Angelitos de la Tierra**.

G.M.: ¿Cómo se llaman en mexicano?

P.D.: Es **Taltikpak Angelitos**.

G.M.: Y si le asustó un cuete, ¿a quién se le va a pedir?

P.D.: A la **Lumbre**.

G.M.: ¿A la misma lumbre?

P.D.: A la misma Lumbre, ahí en la Lumbre hay otro reino, **los que viven en la Lumbre**.

Ése es el que **entra y saca el espíritu**, pero ya es por **órdenes de Dios Nuestro**, él ya avisa de que esta persona que están buscando lo tienen que entregar, aunque sea el mero

mandatario de allá, pero lo busca y lo saca. **Todo tiene sus trámites cuando va uno a trabajar.**

En el rezo anterior habíamos observado que el terapeuta es capaz de “hacer trabajar” (–*tekiltia*) a los moradores de la Esfera Superior, los santos y las Vírgenes, para que cumplan los pedidos (*tataujtilimej*) de proteger y “levantar” al enfermo, esto es, compartir con él la fuerza vital necesaria para que el sujeto se fortalezca y así se recupere. En el caso del “susto”, la “sombra” del enfermo se “queda” en el inframundo, de modo que el terapeuta necesita de la ayuda de los seres del Abajo para llevar a cabo la tarea de rescatar al paciente perdido en uno de los muchos lugares difíciles y peligrosos (*ouijkan*) donde puede estar el componente vital escondido, como las barrancas, los depósitos de agua, las cuevas, las simas, etc. De esta forma, notaremos que, durante la “llamada”, el terapeuta entabla relaciones con todos los pobladores de *Semanauk*, no solamente con los de Arriba, por lo que funge como el intermediario entre la comunidad humana y todas las demás colectividades del cosmos. A continuación, presento dos versiones del *tanotsalis*, profesadas por el mismo curandero, quien a veces “llama” en español y a veces en náhuat. Agradezco a Analidia Salazar Ortigoza y a Margarita Domínguez Alcántara, ambas de San Miguel Tzinacapan. La primera realizó la transcripción y la traducción del rezo en náhuat presentado a continuación, mientras que la segunda lo revisó y agregó algunas correcciones. También soy grata a Alessandro Lupo, quien aportó valiosas sugerencias a la traducción. Una vez más, he dado prioridad a la lectura más fluida y la comprensión más directa del sentido del rezo, de modo que las traducciones de algunas palabras no son literales.

Le pedimos a la Santa Tierra que deje en libertad [nombre de la persona], le pedimos a la Santa Agua que deje en libertad [nombre de la persona], le pedimos a la Santa Lumbre..., le pedimos a la Santa Oscuridad..., le pedimos a los miembros de la Tierra..., le pedimos a la Santa Nube..., le pedimos al Santo Viento..., le pedimos al Sol bendito del cielo..., le pedimos a la Luna brillante para que dejen en libertad [nombre]. Le pedimos a la Santa Tierra bendita de Dios..., le pedimos a los Santos de la humanidad que dejen en libertad y en paz a esta persona. En cada uno de esos [reglones] tienes que nombrar el mismo nombre que vas a nombrar, **para que sepan quién es [el] que estás buscando**. Esto es para susto. [Luego siguen las oraciones Padrenuestro y Avemaría]. P.D.

Xinechtapojpolui notekotsin Dios
nej niuitsa nimitskuejmoloki
nimitstajtaniki se ueyi kualtakayot
para xinechtenkaki
Xinechtajtolkaki uan nechtakamati
Nimitistajtanis in mopiltisin

kanika moajsi
Yej tayetok semanauak Taltikpak para in
mokoneuj
para maj kual mokaua
Amo tikmatij kani motalpankaujtok
pero timomakaj cuenta que teisa
kitekipachojtok
Tejuan tiknekij xitechpaleui ika
modiscípulo
para maj nejon techpaleuikan temakan
iekauiltsin in tokniuj (tein keniuj motalis
itokay nejon)
Ijkon tejuan tiknekij [maj] techpaleuikan
maj tiktemokan, ximajchanakan para maj
tikajsikan
[Xi]cuidarokan kampa yetok
niman tikajsiskej kual
ijkon no timitstajtaniliaj
xikmajchanakan para maj tikajsikan

[xi]cuidarokan kampa yetok
maj amo tej kitekipacho
para nimaj tikajsiskej kual
uan ijkon no timitstajtaniliaj
kemej nochi tachijchiutok talmanik

Perdóname mi Señor Dios
 yo vengo a molestarte
 para pedirte con insistencia un gran favor
 para que me escuches lo que te pido
 ¡Escucha mi palabra y obedéceme!
 te pido con insistencia por tu hijito [el
 enfermo]
 allá donde se encuentre
 Hay muchas cosas en el mundo para tu
 hijo
 para que se quede bien (que mejore)
 No sabemos dónde está su espíritu
 pero nos damos cuenta de que algo le está
 pasando
 Nosotros queremos que nos ayudes con tu
 discípulo
 para que nos entreguen la “sombra” de
 nuestro hermano (se dice el nombre del
 enfermo)
 Así, queremos que nos ayuden
 que lo busquen, tómenlo de la mano para
 que lo encontremos
 Cuídenlo donde está
 luego lo encontraremos bien
 así también te lo pedimos con insistencia
 tómenlo de la mano para que lo
 encontremos
 cuídenlo donde está
 que nada le preocupe [le pase]
 para que luego lo encontremos bien
 y así también te pedimos con insistencia
 como todo está ordenado en el mundo/en
 la tierra

tosepan iluit nejon tiktemotij konetsin
para nejon maj xitechmajtilikanyaj
Ijkon titajtaniij itech tejuatsin
Totasojnantsin
Taltikpak techmaktili yon tokoneuj
como tejua timoeuilijtok
xitechpanoltili maj tejuan ticuidarokan
Ijkon no tiktajtaniaj in atsin
ika timoamikseuiaj
ika timo pajpakati
mochipauaj
takan ompakauin yetok
maj no techmaktili
maj amo technegarouili
Ijkon tikintajtaniaj Santos Ángeles
Achiuanimej maj techpaleuikan

para maj tikajsikan yon konet
Ijkon no tikuesalot, xiksejseuikan para
maj tipanokan
tiktemotij, xa ompa yetok yon konetsin

Ijkon no tiktajtaniaj nej tein Youak
timoseuiaj
maj techmakakan lugar timotemolikan

kani mokauj yon konetsin
para maj no titakuajtamatkan
que nentok
maj tamakti no
Ijkon no tiktajtaniaj
tosepan majchananij del Talmanik
maj techpaleuikan no
para maj no tikchiuilikan lucha
maj no techmactilikan yon konetsin
uan se yajka (ompa tiktaliaj nitokay

nuestro regocijo será encontrar al hijito
 para que así ya nos lo entreguen
 Así lo pedimos con insistencia a tí nuestra
 Madre querida
 [que] la Tierra nos entregue nuestro hijo
 si tú te lo estás guardando (ocultando)
 pásanoslo para que nosotros lo cuidemos
 Así también le pedimos al Agüita
 con la que nos quitamos la sed
 con la que nos vamos a lavar
 [con la que] nos limpiamos
 quizá por ahí está
 que también nos lo entregue
 que no nos lo niegue
 Así les pedimos a los Santos Ángeles
 a los “hacedores del agua” [los Señores
 del agua o los Rayos] que nos ayuden
 para que encontremos a aquel hijo/a
 Así también tú, Fuego, apágalo para que
 pasemos
 [y] vayamos a buscar, a lo mejor allá está
 aquel hijito/a
 Así también le pedimos a la Noche en la
 que [cuando] oscurece descansamos
 que nos den espacio para que lo
 busquemos
 dónde quedó aquel hijito/a
 para que estemos tranquilos
 de que está vivo
 que lo curen también
 Así también te pedimos con insistencia
 [que] juntos de la mano de la Tierra
 que nos ayuden también
 para que también hagamos la lucha
 que también nos entreguen aquel hijito
 y al mismo tiempo (aquí ponemos el

keniuj monotsa)
ika nochi tachijchiujtok Taltikpak
Ijkon no tiktajtaniaj nej Mixti
para nejon antes de que panos
kampa nej panoua
kampa yejuan moajsitiaj
nejon maj techpialikan paciencia
maj amo kitilanakan tokonetsin
oso tosiuapiltsin (akin eski)
Ijkon no tajtaniaj nej Ejekat
maj amo eliuisti
kikuitikisas teisaj
tein tejuan techchiuilia falta
tein tejuan timoeuilijtokej

se tokonetsin tosiuapiltsin
o akin eski, maj techkauakan
timotatemolika
Maj amo techkuejmolaj nej Ejejkatsin
Ijkon no [ti]tajtaniaj nej Tonal
maj techtauili para tikajsiskej yon
mokonetsin
kampa yejua yetok (uan no taliskej
nitokay)
Ijkon no tiktajtaniaj metsti más que youak

maj techtauilij kualtsin
para maj nochij timonentika
tikajsiskej yon konetsin
Ijkon no titajtaniaj ika nej Taltikpak
tatiochiualtsin
para maj kimetsachichiua nej topili
para maj no technamiktiuj
in kampa yej moajsi
Maj no techmaktilij
Ijkon no [ti]tajtaniaj ika Tepetaneltokalis

nombre de la persona)
 con todo lo que hay en el mundo
 Así también le pedimos a la Nube
 para que antes de que pase
 donde él pasa
 donde ellos se encuentran
 aquellos que nos tengan paciencia
 que no jalen a nuestro hijito
 o nuestra muchachita (quién sea)
 Así también le pedimos al Aire
 que no vaya a causar desgracias
 [pero que] venga a traer algo
 que a nosotros nos hace falta
 lo que nosotros estamos haciendo es
 levantar
 a nuestro hijito o nuestra muchachita
 o quién sea, que nos dejen buscarlo

Que no nos moleste aquel Airecito
 Así también le pedimos al Sol
 que nos alumbre para que encontremos a
 aquel hijito
 donde él está (y aquí pondremos su
 nombre)
 Así también le pedimos a la Luna aunque
 sea de noche
 que nos alumbre bonito
 para que lo busquemos en todos lados
 [y] encontremos a aquel hijito
 Así también pedimos con la bendición de
 la Tierra
 para que le suelte el pie de nuestro hijo
 para que [él] se reencuentre con nosotros
 ¿adónde se encuentra él?
 que también nos lo entregue
 Así también pedimos con fe al Dueño del

Semanauak iluit
para maj no techpaleuikan
para maj niman tikajsiskiaj
tokonetsin kampa yejua moajsi
para amo timotayokoltitoskej
Ika yon tasojkamati tejua tatiochiualis
[xi]tehtapojpolui miak toueitajtsin Dios
que namechkuejmolouaj
pero tejuan techchiuiliaj falta
tein tiktemouaj. Amén.

Cerro [y] la celebración del mundo
 para que también nos ayuden
 para que luego lo encontremos
 a nuestro hijito dónde él se encuentra
 para que no nos pongamos tristes
 Con esto agradecemos tu bendición
 discúlpanos mucho nuestro Padre Dios
 que le molestemos
 pero a nosotros nos hace falta
 Lo que nosotros buscamos. Amén. P.D.
 [se recitan Siete Padrenuestros y Siete
 Avemarías]

Antes de recorrer cada rincón del cosmos en búsqueda de la persona perdida, el *tapajtikej* hace uso de su relación privilegiada con el Arriba –de quien recibió el poder para curar– y pide permiso a la máxima autoridad cósmica (Dios) para emprender el trabajo que está a punto de empezar, de modo que así recibe un “salvoconducto” para entrar y salir de todos los lugares dónde buscará al enfermo. Por ello, en el testimonio anterior, el *tapajtikej* afirmó que la Lumbre “entra y saca el espíritu, pero ya es por órdenes de Dios Nuestro”. Así, el curandero tiene el permiso del Rey del cosmos para buscar al enfermo y rescatarlo.

Luego, el “rezador” (*tajtokej*) habla con otra autoridad, la Tierra (*Taltikpak*), entidad omnisciente que, según los nahuas, “ve todo, escucha todo”, puesto que sobre él/ella todos pisamos y, por lo tanto, nadie puede esconderse de la Tierra. Asimismo, el curandero nombra al Agua, los Rayos, el Fuego, la Noche, la Nube, al Aire, el Sol, la Luna, el Dueño del Cerro y así va recorriendo el tiempo-espacio plasmado de subjetividades, las cuales responden a la solicitud del *tapajtikej* porque en cambio reciben su fuerza vital o calor, liberado durante el trabajo de rezar. De esta forma, el curandero entabla una relación de reciprocidad con los seres del Abajo con tal de recuperar el componente vital del paciente.

En este contexto se revela que, si bien el terapeuta afirma “trabajar para Dios” y la esfera de Arriba, en determinadas circunstancias también trabaja para los “Otros”, los del Piso Inferior, puesto que entabla con ellos relaciones de intercambio de trabajo y fuerza. La ambigüedad característica del *tapajtikej* reside en esta posibilidad de “cambiar de lado” –

ora trabaja para el “nosotros”, ora trabaja para los “otros” ya que, si es capaz de “hacer trabajar” (*-tekiltia*) a los seres del Abajo, esto significa que hipotéticamente también podría manipularlos para intereses personales, así como hacen los brujos. Por otro lado, si no tuviera esta habilidad no sería capaz de curar el *nemoujtil*. Finalmente, el curandero siempre estará a un paso de convertirse en brujo y lo único que lo detiene es su propia conducta. Mientras que el *tapajtikej* se apega a la moral social y los valores del Arriba, el *naual* se comporta de forma inmoral, como los seres del Abajo.

La “llamada” deja al descubierto la concepción de que el habla puede surtir efecto en el mundo. Nombrar es hacer presente a quien se nombra y, por ello, los maseuales evitan a toda costa decir el nombre del Diablo y de otros personajes del Abajo, para no invocarlos y así evitar que se presenten. Asimismo, la capacidad de hablar es una particularidad habitualmente humana. Recordemos que, en la Primera Edad cosmológica, los “animales” hablaban, no los animales propiamente dichos, sino los seres primordiales que se transformarían en animales en la Segunda Edad. En aquella Época, el “mono” era una persona importante, rica e inteligente, pero no acató la decisión de Dios de que todos deberían perecer en el Diluvio, por lo que intentó salvarse en una barca. Por castigo a la desobediencia, Dios transformó a ese personaje presumido de la Era anterior en el actual mono, esto es, una criatura sin las capacidades cognitivas superiores que los seres humanos detienen, entre ellas la capacidad de hablar. Según el narrador del mito cosmogónico: “Ellos son los monos. Ahora ya no podían hablar y ya no se podía hablar con ellos”.⁷⁰ Por lo tanto, hablar es una de las características que distinguen a los seres humanos de los animales y el papel del *tajtokej* (“el que habla”) es extremadamente importante, puesto que las palabras, cuando recitadas de forma apropiada, tienen el poder de “mover” las cosas en el mundo o, dicho de otra forma, al hablar el *tapajtikej* logra interferir en el curso de los acontecimientos, puesto que así es capaz de entablar relaciones con los demás pobladores del mundo y de ahí la importancia del rezo.

G.M.: *¿Usted cómo hace para encontrar el espíritu del asustado?*

⁷⁰ C.F.F. en Duquesnoy (2001: 275).

P.D.: Yo **hablo** con el agua, el sol, la lumbre, la luna, todo lo que hay en la humanidad, los cerros, las barrancas, todo ahí, a todos les pido para que en uno de ellos exista [esté] ese espíritu, entonces al escuchar eso, ya le dan libertad. Pero principalmente la Tierra que es el principal, él sabe dónde está esa persona.

G.M.: *¿Por qué la Tierra?*

P.D.: Porque lo estamos pisando, porque la Tierra, aunque estoy pisando aquí, y si alguien se acuerda de mí en Cuetzalan y se platicaron: “no, pues, no hemos visto fulano”, pero la Tierra ya sabe dónde está [la persona]. Ésos dicen que no lo han visto, pero la Tierra lo está viendo y lo está protegiendo. Porque usted se llama Gabriela y yo digo “le pedimos a la Santa Tierra que deje en libertad a la señorita Gabriela”, entonces ya entienden quién es la persona que está uno metiendo ahí para que la ayuden. Entonces ya empiezan a recorrer todo, la Tierra **se mueve** y ya **los que estás nombrando ya empiezan a recorrer**. Haz de cuenta que, en esta casa, llegas y buscas algo, pero no sabes dónde lo dejaste. Pero ahí doy mi recorrido, si por causalidad aquí está, si está esa cosa, yo ya la agarro y ya te la entrego pues aquí está, porque lo estás buscando. Si lo tiene el Agua, entonces rápido lo entrega; si lo tiene la Tierra, la Tierra te lo entrega; si lo tiene la Lumbre, se apaga y te lo entrega. Así son las cosas, todo. El Sol, él también te ayuda porque él puede ver hasta lo más profundo lo que está escondido y si él sabe dónde está, ya lo está viendo, entonces te lo entrega, **pero es porque lo nombraste**.

En cuanto al enfermo, el *tapajtikej* enuncia su nombre varias veces durante el *tanotsalis* debido a que el nombre propio y la “sombra” extraviada son equivalentes. Además del legado del santo que fue transmitido al sujeto por su padrino durante el rito del bautizo, el nombre propio es un elemento vital constitutivo del cuerpo, “visible” simbólicamente en la vestimenta o las herramientas que fueron donados al niño/a durante los rituales de la conformación de la persona realizados en los primeros siete años de vida con tal de componer el “cuerpo social” del infante. De esta forma, el nombre no tiene valor puramente nominal, sino que está plasmado de una corporalidad que puede ser devorada por la Tierra u otros de los personajes del Abajo que se alimentan de “carne y sangre”, esto es, de los “cristianos”.

Si bien en el discurso decimos que el sujeto pierde su “nombre” o su “sombra”, ya que el idioma que usamos nos induce a expresarnos así, en realidad, al enfermarse de *nemoujtil*, la persona no pierde exactamente una parte suya encarnada en su “nombre”,

como si perdiera un “dedo”, digamos, y tampoco pierde una parte de su “sombra”, sino que se desdobra y está presente en dos lugares a la vez (y en dos temporalidades), en su propio cuerpo y en el Abajo (en el tiempo presente y en el tiempo de los antepasados, aquí y allá), de forma similar al muerto, quien existe (vive) de forma desdoblada, según lo que hemos visto en el capítulo anterior. Durante el sueño la consciencia también se desdobra, a pesar de que el que sueña no tiene conciencia de ello y asume el punto de vista del sueño y se olvida del soñador, al contrario del curandero, quien sabe que está soñando y adopta ambas perspectivas. De todas formas, al amanecer la persona vuelve a reintegrarse en la misma “envoltura”, pero cuando sufre de *nemoujtil*, el sujeto sigue desdoblado día y noche, esto es, existiendo como muerto. Al invocar la persona durante la “llamada”, se pretende que los dos aspectos de la consciencia vuelvan a unirse en una sola temporalidad y espacio: el aquí y ahora.

En resumen, el *tanotsalis* es un rezo (*tataujtilis*) en que el *tapajtikej* establece una relación de reciprocidad con las fuerzas y seres que animan el mundo (los antepasados), con tal de recuperar el “nombre” del enfermo, esto es, su identidad, su fuerza y su destino, secuestrados por los “Otros”. El curandero entrega a los pobladores del cosmos su propio calor y *chikaualis*, liberados en el trabajo (*tekit*) de recitar los rezos y las oraciones y, en cambio, recibe la “sombra” extraviada, la cual es integrada al cuerpo del paciente. Así, la cura de la “enfermedad como pérdida” es la recuperación lo que fue perdido. A partir del éxito de la curación el sujeto vuelve a comer, a trabajar, a entablar relaciones sociales, en fin, retoma su rol social y su destino. Así como la comunidad nahua entabla relaciones recíprocas con el Abajo, la relación entre el curandero y los seres de Abajo se fundamenta en el mismo modelo de intercambio. De esta forma, el *tapajtikej* es capaz de convencer a los “Otros” a trabajar momentáneamente para el “Nosotros” y los bienes que recibe del *Talokan* son compartidos con la comunidad. A continuación, veremos el último ejemplo de los *tataujtilimej*.

8.2.3 Rezo contra el mal aire

Hemos visto que los curanderos nahuas curan básicamente dos categorías de enfermedades, una que es concebida en términos de pérdida y se llama “susto” (*nemoujtil*) y otra como

“carga” o intrusión, llamada “aire” (*ejekat*). En ambos casos, el paciente sufre una disminución de la cantidad de *chikaualis*. Tanto el susto como el aire pueden tener origen en una causa “natural” o “puesta” y, en este último caso, la enfermedad es inducida por otro ser humano y será llamada brujería. Asimismo, el susto y el aire son muchas veces concomitantes. Por ello, el *tapajtikej* siempre realiza el *tachipaualis* en sus pacientes para limpiarlos de las “cargas” degenerativas que todos portan en menor o mayor cantidad por el simple hecho de que todos participan en la red de relaciones sociales en la cual fluyen afectos negativos. Así, aunque el sujeto no sea el blanco específico del envidioso, teniendo en cuenta que la persona es un nodo en una red de relaciones que conforman la sociedad, al menos una pequeña parte de la socialidad degenerativa que fluye en el circuito llegará hacia ella. Por otro lado, siempre existen situaciones de miedo o pequeños traumas cotidianos que propician pequeñas pérdidas de *chikaualis*, de modo que los pequeños sustos se acumulan en el cuerpo y requieren que la fuerza vital perdida sea repuesta tarde o temprano.

En correspondencia con lo anterior, el rezo presentado a continuación tiene como finalidad “limpiar” al paciente de todos los “aires” nocivos (*amokualiejekamej*) y luego transferir *chikaualis* al paciente para que se reponga la fuerza.

Por la señal de la Santa Cruz. De nuestros enemigos líbranos señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. Amen Jesús. Dios Padre Eterno de la Santísima Trinidad. En el nombre de todos los Santos, Apóstoles Caballeros, San Miguel Arcángel, Nuestro Señor Jesucristo, de los santos que nos rodean, madres Vírgenes, ángeles del cielo y de la tierra, ángeles del río. Que nos acompañan, nos defiendan, nos dan gracias, nos dan paz, nos dan libertad. Queremos que a esta persona [decir su nombre] le manden alivio, lo protejan, le quiten todos los sustos, las tentaciones, las envidias, los odios, las maldades, las enfermedades, los malos vecinos, límpíenles sus caminos, protéjanlo, padres benditos para que esta criatura [o persona] logre mejorar inmediatamente al mismo momento. Límpiele su cuerpo por dentro y por fuera y al mismo tiempo. Y después ya se puede rezar siete Padrenuestros y siete Avemarías. B.A.

Este *tataujtilis* invoca a una amplia gama de pobladores de *Semanauak*, tanto del Arriba como del Abajo, si bien se centra en las divinidades protectoras que garantizan el orden y la estabilidad. La intención se enfoca en retirar del cuerpo del paciente la sustancia “fría”

degenerativa y, a la vez, pretende crear un “escudo” o “protección” sobre ella a partir de la transferencia de calor del *tapajtikej* al enfermo. Los curanderos nahuas no están en contra de los tratamientos médicos convencionales, al contrario, muchos son honestos en admitir que algunas enfermedades son mejor tratadas con los recursos de la medicina institucional. Sin embargo, en la opinión de esos terapeutas, el sujeto siempre necesita de una “protección” conformada con el rezo para reforzar el “sistema de defensa” del organismo: “hay que asegurarse que no entre la maldad, por eso siempre se necesitan las oraciones”, explicó el *tapajtikej*. Por ello, es aconsejable ver a un “orador” antes de los acontecimientos importantes, como una visita al médico convencional, para protegerse de los incidentes y favorecer la fortuna.

Si vas al médico, estás grave, entonces tienes que **ver una persona que hable [rece] por ti**. Para que no sea que por lo de malas te llevan al médico y te hagan otra cosa. Y **si está protegido** [con el rezo], la persona llega y lo atienden bonito y le dan suficiente medicamento. B.A.

En algunas circunstancias, a pesar de recibir los procedimientos terapéuticos apropiados o las medicinas recetadas en el centro de salud, el paciente no presenta muchas señales de mejora y en este caso se presume que el “aire” o el “susto” puede haber sido “provocado” por un brujo. De esta forma, es necesario complementar los tratamientos con la ayuda de otras intervenciones que tienen el propósito de cesar la causa primera del mal, la fuerza actuante del *naual* que está en la raíz de la persistencia de los síntomas. Bajo estas circunstancias, el *tapajtikej* tiene dos opciones no son necesariamente excluyentes: rezar a los santos para regresar la enfermedad a su origen (al brujo) o luchar anímicamente con el *naual* o sus aliados, los seres del Abajo. Me dedico a explicar la primera en este apartado y la segunda en el siguiente.

En caso de brujería, el *tapajtikej* puede rezar a los pobladores del Arriba, especialmente a las entidades guerreras que saben combatir la “maldad”, y convencerlas, a través del trabajo y la transmisión de fuerza, de que intercedan contra el brujo y los personajes del Abajo que él manipuló para provocar el “hechizo” en el enfermo. Sin embargo, el *amokualiejekat* (mal aire) que penetró en el cuerpo del enfermo o secuestró su

sombra tendrá que ocupar otro envoltorio o recibir una compensación en cambio de la “sombra” detenida. En otras palabras, alguien deberá pagar la deuda generada con el Abajo, sea el enfermo, el brujo o el curandero ya que la “balanza” entre las esferas cósmicas quedó desequilibrada. Si el *tapajtikej* decide no “pagar” por la vida del enfermo con una ofrenda al Abajo (opción estudiada en otro momento) –acción que tampoco garantiza que el brujo no volverá a “mandar maldad”–, tiene entonces como opción regresar el maleficio a quien lo provocó y así solucionar la deuda con el Abajo, ya que el mal aire soltará al enfermo y secuestrará al brujo. Un rezo registrado por Signorini y Lupo contra el *ejekat* revela justamente esta intención, aunque los autores no interpretaron el texto de esta manera y supusieron que el “rezador” (*tajtokej*) perdonaba al causante del “aire”, el brujo que provocó la enfermedad.⁷¹ Sin embargo, el *naual* no puede ser simplemente perdonado porque el sistema de intercambio nahua no funciona bajo la lógica del perdón, sino en términos de restitución. Por ello, en mi opinión el rezo presentado abajo constituye un ejemplo de “reciprocidad negativa”: se recibe un don dañino y, según la concepción de que el “mal” no puede ser eliminado, sino que sólo cambia de “cuerpo”, se manda de vuelta el “mal aire” a quien lo “echó”.⁷²

El *tataujtilis* empieza con la desconfianza del “orador” de que la enfermedad padecida no es de origen “natural”, sino “provocada”: “Tal vez un envidioso está jugando conmigo. Tal vez otro envidioso me está maldiciendo, me está llamando un mal viento, me está llamando el Mal”.⁷³ Más adelante en el mismo rezo, el *tapajtikej* pide ayuda a los santos para devolver la “maldad”.

Por esto te voy a suplicar, Señor San Antonio de Padua. ¡Tú, aparta de mí todas las enfermedades! ¡Tú, quítame todas las tentaciones, (aleja de mí) estas bestias **que me estarán llamando**, esas enfermedades causadas por el mal viento, esos brujos, esos perros,

⁷¹ Al respecto los autores afirman: “[...] el antagonista [el que mandó el *ejekat*, esto es, el brujo] puede seguir en el anonimato, e incluso se le exime cristianamente de las pullas de la condena verbal: es simplemente un “hermanito terrenal” que anda errado.” (Signorini y Lupo, 1989: 287).

⁷² La reciprocidad negativa es una práctica común en el curanderismo de muchos grupos americanos. Por ejemplo, en Cusco, la reciprocidad negativa (llamada *kuti* en quechua, “devolver”, “regresar” o “voltear” el mal) fue observada por Rozas Álvarez (2014: 169 y 172). En náhuatl, la palabra *temaka* marca la existencia de la reciprocidad negativa puesto que significa “devolver la mano a alguien”, es decir, el favor o el don (*-maka*), si bien también quiere decir “vengarse” (Beaucage y Taller, 2012: 224).

⁷³ Miguel Cruz, en Signorini y Lupo (1989: 251).

esos soldados, esos judiciales que me enviarán! [...] **¡Qué vaya a otro lado, que acabe en otro lado!** Donde lo buscan, donde lo quieren, donde les gusta, donde les deleita. (Miguel Cruz, en Signorini y Lupo, 1989: 257; negritas agregadas).

Y luego, el *tapajtikej* confirma la intención de devolver el maleficio, a pesar de expresarla de forma sutil y no confesar abiertamente este propósito, puesto que ningún curandero puede asumir explícitamente que causa daño, aunque sea para defenderse y hacer rebotar el mal a su origen, ya que podría ser acusado de brujo.

Quitádmela [la enfermedad] con vuestro machete, quitádmela con vuestra espada, quitádmela con vuestra lazada, con vuestro caballo [Señor San Miguel Arcángel]. **¡Qué vaya a otro lado!** Llevadla donde la buscan, **llevadla donde la solicitan** [el que la solicitó fue el brujo]. Yo que no estoy pidiendo nada. Aquí yo (vivo) con rectitud. [...] **No busco ningún mal para nadie, no maldigo a nadie. Tal vez otro hermanito mío me maldice,**⁷⁴ me está haciendo dueño de algo que es un mal viento, que es Mal. Algo me está haciendo dueño de los demonios, me los está **llamando**. **¡Que vayan allá! Vosotros (id a) dejarlos allá, donde lo busca,** donde lo desea, yo no estoy buscando nada, papacito Señor San Miguel Arcángel. (Miguel Cruz, en Signorini y Lupo, 1989: 267; negritas y comentarios entre corchetes agregados).

Por lo tanto, para curar la brujería el curandero puede devolver el mal aire a quien lo envió y, a la vez, pedir la protección del Arriba para que la enfermedad no rebote de vuelta en un ciclo repetitivo de venganza. La posibilidad de retornar el mal hacia quien lo provocó queda explícita en muchos testimonios que narran el caso de brujos que se enfermaron porque les rebotó el daño. Los curanderos no declaran abiertamente que hacen regresar la

⁷⁴ Nótese que el curandero justifica ante las autoridades cósmicas su decisión de hacer regresar la enfermedad al causante del daño al aclarar que él “no maldice a nadie”, esto es, no echa maldad, sino que simplemente rebota el mal aire enviado por un “hermanito” suyo. Por lo tanto, no es una cuestión de falta de ética por parte del curandero, sino de justicia en los términos que los nahuas comprenden este concepto. Por otro lado, la palabra “hermanito” debe ser entendida según la significación nahua dada al término y no de acuerdo con el sentido de “hermano” en el cristianismo, el cual asume que la Iglesia es una fraternidad y todos somos hermanos ante Cristo. Recordemos que los seres de Abajo son llamados *amotokniuan*, “los que no son nuestros hermanos”, esto es, no son seres humanos, son de otra “raza”. En el rezo, el curandero usa la palabra “hermano” para acusar de forma sutil y elegante a su semejante de haber provocado la enfermedad. En otras palabras, el término es un recurso narrativo a la hora de afirmar que el mal no tiene origen “natural” (no fue causado por un *amotokniuan*), sino por una persona de “carne y hueso”, un “hermano”.

maldad (brujería) por miedo de ser estigmatizados como brujos, pero la observación más atenta confirma que esto sucede todo el tiempo.⁷⁵

Así le pasó a un señor por allá, él se metió a curar una persona y **empezó a dañar a otra persona** y siempre es así, llegó el día en que **le regresaron la enfermedad. Echaron la enfermedad** y se extendió de este tanto de grande, todo, todo su cuerpo, todo. Anduvo, anduvo por donde quiera y ya no había remedio [...]. Estuvo investigando, hasta un día que me encontró y después lo fui a ver al enfermo, pero cuando entro, así está, parece como cuando jitomate se está echando a perder. [...] Y lo limpié y entonces empecé a **trabajar**, al tercer día ya le dije al señor: “disculpa usted, pero **usted es curandero y es brujo**”. Él dijo: “no soy brujo, una que otra criatura la llamo cuando se espanta de susto”. “No es cierto, señor, no estés negando. **Trabajaste para otro y te regresaron la enfermedad**”. Así la dejamos. Estuve yendo a verlo, como unos cinco días fui y ya le digo: “vas a quedar bien, nada más tienes que tener cuidado en tu comida”. Y de veras se alivió, se empezó a resecar todo, ya no se podía mover porque si movía, se tronaba la telita de los granos y salía sangre, entonces con cuidado se andaba manejando, hasta que se alivió bien. Ya después que se alivió, me tocaba ir un domingo y fui y le digo: “ahora amárrate bien los calzones porque ya no quieres que suceda lo mismo” [que le regresen el daño otra vez], así le dije al señor. C.S.

En resumen, los rezos (*tataujtilimej*) y las oraciones (*tiotajtolimej*) son la expresión del trabajo (*tekit*) del curandero, quien transmite calor y fuerza a los habitantes del Arriba o del Abajo, según la necesidad de las circunstancias, para “hacerlas trabajar” y actuar a favor del enfermo. En palabras de un *tapajtikej*: “el curandero es un intermediario entre los santos, ‘los de allá’ [del ‘otro mundo’] y los enfermos” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 394). De esta forma, nos damos cuenta de la importancia de los “rezos” como procedimiento terapéutico puesto que al enunciarlos el curandero “aboga” por el paciente, de lo que se desprende la concepción de que el enfermo está en un “juicio” y el papel de su “abogado” (*tajtokej*) es convencer a las autoridades cósmicas de que él merece todavía vivir y, a la vez, entregar “propinas” (oraciones o calor vital) a los seres amorales del Abajo para que lo liberen.

⁷⁵ Cuando estudiamos el mal de ojo vimos que el curandero puede quemar chile en el comal con tal de reventar el ojo de quien envió el mal, otro ejemplo de reciprocidad negativa.

Por otro lado, los rezos nos permiten observar los patrones de circulación de *chikaualis* en el proceso de curación. El curandero trabaja para los santos, quienes a su vez trabajan para el curandero y para el enfermo, por lo que ambos reciben fuerza vital del Arriba y se fortalecen. Al rezar para Dios y los demás habitantes de *Iluikak*, el curandero socializa con esas entidades y por lo tanto se “embarra” de la sustancia “caliente” que los conforma, la cual sirve para componer su propio cuerpo y fortalecerlo. Así, el *tapajtikej* acumula *chikaualis* recibida del Arriba y luego la usa para curar a sus pacientes, puesto que en algunas ocasiones tendrá que viajar al Abajo y luchar con sus habitantes para traer de vuelta la “sombra” del enfermo que se quedó detenida, tal como veremos en el próximo apartado. Estas incursiones “anímicas” en el otro mundo consumen una cantidad exorbitante de calor y de ahí la necesidad de rezar por sí mismo (“amarrarse”) antes de empezar a “trabajar” para el enfermo. Por lo tanto, la lógica del flujo de fuerza entre el curandero y el Arriba es la reciprocidad, mientras que la redistribución impera entre el *tapajtikej* y sus pacientes.

Pese a no admitirlo por las implicaciones sociales que la confesión provocaría, el terapeuta nahua también hace circular socialidad degenerativa en el cosmos (la sociedad) bajo la lógica de la reciprocidad negativa. El brujo envía el mal al paciente y, para defenderlo (curarlo), el terapeuta lo hace rebotar con la ayuda de los santos, hacia quienes el *tapajtikej* justifica su acción y trata de convencer a las autoridades cósmicas de que no está causando un mal, sólo restableciendo la justicia, esto es, reequilibrando la balanza cósmica que se vio afectada por uno de sus “hermanitos” (semejantes). Además de devolver la enfermedad con los rezos a su origen, la segunda opción para curar el daño es luchar anímicamente contra el brujo o los personajes del Abajo que provocaron la enfermedad, de modo que en el próximo apartado veremos en detalles cómo se manifiesta esta alternativa.

8.3 Los viajes y luchas oníricos

Hemos estudiado las dos primeras fases del proceso curativo, la limpia y el rezo, los cuales no estarían completos sin los sueños del *tapajtikej*, circunstancia en que se da la culminación del tratamiento y revela la verdadera maestría del terapeuta nahua: la capacidad de luchar contra las fuerzas de la enfermedad y la muerte. No obstante, no todos

los *tapajtiani* saben actuar desde el sueño para salvar al enfermo y ese tipo de curación es cada vez más escaso.⁷⁶ Solamente los curanderos más fuertes están capacitados para emprender los viajes y luchas oníricos, los cuales están cargados de peligro y consumen mucho calor vital, de modo que es necesario prepararse física y anímicamente para esas circunstancias que pueden resultar en un “agotamiento calórico”, esto es, la muerte. Según un terapeuta: “Antes de la lucha, tienes que comer bien y sentirte fuerte. Porque ahí te comen tus energías. Por eso, cuando amanece, tienes frío. ¡Se fueron tus energías!” (testimonio en Duquesnoy, 2001: 338). Sin embargo, en la actualidad, muchos curanderos no dedican muchas horas al rezo y por consiguiente no concentran suficiente *chikaualis* para luego emprender este tipo de proceso curativo que exige como precondition el acúmulo de calor en el cuerpo a través de la penitencia de pasar horas rezando.

Consecuentemente, no todos los terapeutas están capacitados para curar todos los tipos de enfermedades. Las más graves, como la brujería (susto y aire provocados), muchas veces exigen que el *tapajtikej* se desplace oníricamente al Piso Inferior para rescatar la “sombra” y/o luche con el brujo o con los personajes del Abajo para decidir quién se queda con el enfermo. Una curandera de Cuetzalan confesó que, cuando recibe un enfermo de “maldad”, lo máximo que puede hacer por él es una “limpia”, aunque, en vez de prender la veladora frotada por el cuerpo del hechizado en su propio altar y rezar por el sujeto en la noche, ella prefiere dejar el objeto en el altar de la iglesia, como si así transfiriera la responsabilidad de enfrentar la contienda con el brujo a las divinidades que están en el templo cristiano. Sin embargo, este procedimiento no es muy eficaz puesto que, como hemos visto, los personajes del Arriba también necesitan ser motivados con “calor” y “fuerza” para actuar o, dicho de otra forma, es necesario que alguien les “haga trabajar”.

A partir de lo explicado, entendemos la preocupación de algunos terapeutas y otras personas de la comunidad, expresada al comienzo de este capítulo, de que algunos curanderos ya no se preocupan por el rezo y nada más se dedican a “limpiar” a los enfermos. Teniendo en cuenta que las relaciones sociales producen una sustancia que

⁷⁶ Muchos estudios no mencionan las luchas oníricas como parte del proceso curativo y asumen que la curación se restringe básicamente a las “limpias” y los “rezos”. Por ejemplo, Signorini y Lupo (1989) y Lupo (1995a), sorprendentemente, no exploraron esta vía. Por otro lado, Duquesnoy (2001) aporta varios ejemplos de enfrentamientos oníricos entre curanderos y brujos y entre los primeros y los seres del Abajo.

conforma el cuerpo de las personas, al entablar relaciones con los personajes de *Iluikak* a través de los rezos, los curanderos conforman su cuerpo con la sustancia del Arriba, cargada de mucho calor y *chikaualis* y, de esta forma, se fortalecen para enfrentar a las enfermedades. Sin embargo, si ese tipo de relación ya no se da puesto que el rezo ya no es realizado, la consecuencia lógica es la presencia de terapeutas sin fuerza que no pueden sanar los males más persistentes, los “provocados”. Por ello, muchos maseuales afirman que “los curanderos de ahora ya no tienen fuerza”, lo que significa decir que sus procedimientos terapéuticos no son efectivos y no saben curar todos los males, especialmente los más graves.

La brujería es ciertamente la enfermedad que demanda más trabajo y gasto de energía por parte del *tapajtikej* para curarla. A partir de un conflicto social una persona contrata a un *naual* para causar daño en su opositor y así solucionar el problema que las vías convencionales, como el sistema de justicia gubernamental o comunitario, no pudo resolver. El brujo, para lograr el objetivo de debilitar o exterminar a su contrincante, aplica básicamente dos técnicas: proyecta su propia “sombra” fuera del cuerpo durante el sueño para atacar a la víctima o entonces reza al Diablo y sus “peones” para que capturen al embrujado. Éste es otro de los motivos por los cuales se dice que el brujo “trabaja al revés”, esto es, en vez de “hacer trabajar” (*-tekiltia*) a los santos, hace trabajar al *Amokuali* y su séquito de “malhechores” a partir de dones que les entrega con el propósito de convencerlos a secuestrar el componente vital de la persona hechizada. El enfermo recurre al curandero, quien empieza a “trabajar” por él, pero luego se da cuenta de que, pese a la aplicación de terapias y el suministro de medicinas, el paciente no responde bien a los tratamientos, por lo que es necesario actuar en la causa del mal, esto es, trabar una lucha con el brujo y sus aliados en el sueño con tal de anular el origen de la enfermedad.

G.M.: Cuando es caso de brujería, ¿cómo se cura al paciente?

P.D.: Eso ya es una **lucha**, por ejemplo, haz de cuenta que estás curando al enfermo y si ya está por mejorarse, ya vienen [con] los que te vas a **pelear**. Ya hacen la lucha de que te **peleen**, te molestan, porque no quieren que se los quite [al enfermo], te quieren en temor. Por ver esta cosa [por curar la brujería], tienes que entrarle al **pleito**, a la **guerra**. Y **si no**

ganaste, no es tuyo el enfermo. Si ganaste sí, ya la tienes, el enfermo ya se va a aliviar, pero si te ganaron, no.

Antes de conciliar el sueño, durante los rezos, el terapeuta pregunta dónde está el “espíritu” de la persona buscada y, en caso de brujería, quién es el *naual* que está causando el mal (Duquesnoy, 2001: 387). Finalizada la enunciación de las oraciones, el *tapajtikej* duerme y luego “despierta” en el “otro lado” (*okse seko*), el mundo de los sueños, de la muerte, de los antepasados, del pasado y del futuro, etc. Si va al *Talokan* para traer de vuelta la “sombra” secuestrada del enfermo, primero debe encontrar la manera de entrar puesto que este reino está vigilado por “soldados”, quienes no permiten el tránsito de personas extrañas por sus “instalaciones”. Sin embargo, el terapeuta posee un “salvoconducto firmado por Dios”, esto es, una autorización del mandatario de *Semanauak* que le permite circular por los diferentes pisos cósmicos. No obstante, a veces el permiso divino no es suficiente, de modo que el *tapajtikej* entrega al “policía” que cuida la entrada una pequeña “propina” para que le deje pasar, esto es, recita una oración y así transfiere una cantidad de su fuerza vital y calor al vigilante.

Antes de entrar [al *Talokan*] pasas por siete puertas y cada una te lleva a un peligro mayor. Es lo contrario al volver. Te sacuden cada vez. Luego **presentas tu ofrenda (oración) y luego pasas.** (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 375; traducción propia, negritas agregadas).

Cuando quieras ingresar al *Talokan*, **debes pedir permiso.** ¡No, para ellos, no! Nunca los ves [a *Talokan Tata* y *Talokan Nana*, los mandatarios del Abajo]. Pero ves a uno de sus sirvientes y **ofreces lo que se necesita** [la oración]. Entonces, actúas rápidamente porque no estás en casa en el *Talokan*. El aire no es transpirable, hay tormentas, viento, truenos. Y luego hay seres feroces que intentan bloquear tu acceso. Entonces debes actuar rápidamente. Vas adonde tienes que ir, tomas lo que viniste a recoger y luego, ¡híjole!, te apresuras. (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 376; traducción propia, negritas agregadas).

El *tapajtikej* debe actuar rápido en el *Talokan* puesto que el ambiente es inhóspito para los visitantes. La intención de los seres de Abajo es hacer fracasar al curandero en su misión de encontrar la “sombra” para que se quede prisionero del Piso Inferior: “los espíritus que

trabajan chueco hacen cosas para que no te defiendas, para que pierdas tu fuerza y protección y caigas en la tentación”, explicó un terapeuta. En ese otro dominio, primero es necesario ubicar al enfermo, quien puede ser avistado por el curandero bajo su fisionomía antropomórfica, aunque es más común que se presente bajo la apariencia de su “sombra animal” o “social”. Así, el *tapaleuijkej* puede encontrar un animalito perdido y asustado (un pollito, un conejito, un pajarito, etc.) o entonces una prenda de ropa o una herramienta correspondiente al género del paciente (un morral, un sombrero, un machete, una falda, un collar, una olla, etc.). El *tapajtikej* debe agarrar la persona (el animalito o el objeto) y llevarla de vuelta a *Taltikpak*. Sin embargo, antes de salir del *Talokan* enfrentará otros cuantos obstáculos.

Está bien, la entrada fue fácil. Para mí, la entrada nunca es un problema, a menudo es en la salida que las cosas salen mal. Allí, en el *Talokan*, la tierra estaba muy limpia y perfectamente mantenida. Eso me ayudó a **localizar fácilmente el espíritu de la persona**. Pero, tan pronto como quise acercarme (a ella), brotaron chorros de agua por todas partes, y pzzz, trataron de llevar a la persona. Sentí que, si me acercaba demasiado, me llevarían lejos para siempre. ¡Híjole! Le dije a la persona: “¡Vamos, agárrate a mis hombros y vámonos de aquí!” Y comencé a nadar, a nadar en esa agua para que no nos ahogáramos. Le dije a la persona: “No nos vamos a dejar morir aquí, ¿verdad?” Y nadé y nadé como un loco. [...] Y luego, pufff, de repente estaba tranquilo y pude descansar. Comencé a nadar lentamente con la persona en la espalda para poder salir. Tuve **cuidado para no quedar atrapado**; esta vez hubo muchas trombas. Y **pude salir sin ser atacado**. Al día siguiente, no lo hice. No podía ir a trabajar a mi rancho. Me dolían los músculos porque había nadado. Gracioso, ¿verdad? **Nadé con mi mente y fue el cuerpo el que sufrió**. ¿Cómo ves? (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 420-421; traducción propia, negritas agregadas).

Aún cuando los sucesos oníricos hayan sido favorables y el *tapajtikej* haya logrado rescatar al paciente, existe la posibilidad de que los que causaron la enfermedad dejen de acosar al enfermo y empiecen a atacar al curandero. Una enfermedad puede tener muchas causas, una de ellas radica en el compromiso no cumplido con el Dominio Inferior, cuyos pobladores capturan la persona –su “sombra”– para que pague su deuda con su propia “carne y sangre”. Bajo estas circunstancias, al rescatar al enfermo, el *tapajtikej* puede

perturbar la “balanza cósmica”, puesto que restó una cierta cantidad de fuerza vital al Estamento de Abajo. Así, los seres del *Miktan* se vuelven en contra del curandero si no fueron suficientemente compensados por la pérdida de su “comida”. Consecuentemente, el *tapajtikej* empieza a sufrir ataques de esos personajes, quienes, al haber sido impedidos de “comer” al enfermo, intentarán “devorar” al terapeuta.

No pues, **el enfermo está en boca de esos que me vienen a pelear**. Haz de cuenta que están preparando, como si usted agarrara una olla de frijoles y la está preparando para que te lo comas. **Ese plato ya es una persona que están tratando de descomponerla, que se muera**, para que tengan validez [fuerza] y **tengan comida**. Entonces están esperando que se muera [el enfermo] y **por eso se ponen en contra de uno**. Como si le van a dar de comer en una mesa y yo voy y le quito el plato, entonces se va a sentir mal, “¿pero por qué hizo eso, con quién se puso de acuerdo?” B.A.

Además de provocar la ira de los seres del Abajo por haber salvado al enfermo, el curandero frustra los planes del brujo de enviar a la víctima al “otro lado”. Independientemente de las causas de la enfermedad, la deuda con el Abajo o un ataque de brujería con el propósito de causar daño, el *tapajtikej* se ve envuelto en una disputa que al principio no era suya. Pronto empieza a tener pesadillas en que es perseguido por seres amedrentadores de aspecto animalesco: “puede ser uno con cara de sapo y su cuerpo de hombre, por eso digo que son desfiguros, o puede tener cara de tlacuache y cuerpo de hombre, todos son desfiguros de la cara”, describió el *tapajtikej*. Ante el peligro inminente, sólo resta dos opciones: luchar para salvar la propia vida o huir, aunque la segunda opción ni siempre es viable puesto que los “malhechores” están hambrientos y ahora más que nunca quieren “sangre”. El resultado de la pelea dependerá de la fuerza anímica del curandero y su capacidad para vencer a sus opositores.

En una ocasión, cuando un señor estaba enfermo, ya no podía caminar, se arrastraba así, yo lo curé. Entonces, primero vinieron cuatro, no, seis policías vestidos de blanco y me querían agarrar. Nunca pudieron. Entonces bien que sé que los desbarranqué de la casa donde andaba yo. ¿Ves que arriba de la iglesia está la escuela antigua? Ahí fue donde nos vimos, **a partirnos de pleito, todos los desbarranqué**. En la misma noche soñé que ya los

desbarranqué, ya quedé solito, ya estoy a gusto. Entonces el segundo día, haz de cuenta que en la mañana va a amanecer, pero en la misma noche vi que ya amaneció. Entonces al otro día estaba yo así sentadito en mi cama, cuando vi un hombre bien gordote, así sus manotas, y son como... ¿ves así la lagartija?, así es su cara, pero bien hinchado, grandote, y se fue a colgar en la puerta así y me dice: “entonces, ¿estás aquí?”, y le digo: “sí, aquí estoy, ¿por qué?”.

— Nada más vine a verte. Tenemos un trato y lo que me falló.

— ¿Por qué un trato?

— **Mandé mis hombres** y por ahí los descansaste, ahí los desbarrancaste y se quedaron.

Entonces mejor yo vengo personal y yo te voy a llevar.

— ¿Qué?, ¿fueron tus hombres?

— Sí, yo los mandé.

Y así está paradito, después así se puso sus manos, así está. En eso que se agarra el tiempo un poquito y se me hizo pa fuera, agarro que brinco en su mano, como que están grandotas sus manos, y **le empecé a comer todo esto** [el brazo]. P.D.

La narrativa onírica informa, primeramente, de la existencia de una asociación de “policías”, de apariencia animalesca, quienes cumplen órdenes de un superior, según explica el *tapaleuijkej*: “Haz de cuenta que usted es el mero patrón y yo soy el mozo. Esos son mozos [empleados], son los hechizos, andan como los espíritus que ya no viven, andan y no los ves, ya son fantasmas”. El curandero lucha con los “subordinados” y los vence, motivo por el cual provoca al “jefe”: “el comandante tiene sus policías, manda los policías, si los corre [vence], él va personal. Así pasa”. En algunas ocasiones el propio “presidente” del *Miktan*, (el Diablo) se disloca personalmente para ir a saldar cuentas.

Y se presenta, se te presenta **y te pelea**. Se te presenta el Animal [el Demonio] así con sus cuernitos y cuerpo terciopelo como tejón, con sus uñotas bien grandes, del tamaño de una persona. Pero **el que es bueno le da frente**. P.D.

Gracias a su fuerza anímica extraordinaria, el terapeuta lucha y derrota a sus contrincantes. Su victoria se confirma definitivamente en la escena onírica en que come el brazo de su rival (“y le empecé a comer todo esto”). Por consiguiente, tanto la enfermedad como la curación son pensadas en términos alimenticios: para escapar de la amenaza de “ser comido”

(enfermarse y morir), es necesario “comer”, esto es, absorber la fuerza vital del oponente.⁷⁷ Con relación al modelo de socialidad-intercambio implicado en esta acción, el curandero actúa bajo la lógica de la depredación ya que, en vez de restituir a la esfera de Abajo o al brujo la deuda que generó la enfermedad, él vence en el combate a sus opositores y anula la contienda sin devolver lo que fue tomado. Lo anterior pone en evidencia el hecho de que el *tapajtikej*, en algunas circunstancias, actúa al margen de los modelos de socialidad aprobados por la sociedad maseual (la colaboración, la reciprocidad y la redistribución) y se comporta como los seres de Abajo, esto es, como “animal”.

Las luchas oníricas presentadas hasta ahora revelan que el curandero nahua se “animaliza”, esto es, permite que su “sombra-animal” asuma el control y, bajo la apariencia de su doble, no está obligado a aferrarse a las normas que priman por la reciprocidad y el respecto en las relaciones sociales, sino que puede recurrir a la depredación y la agresividad propias del comportamiento animal con el fin de ganar la pelea y así ayudar a su paciente. Por lo tanto, durante esas confrontaciones el curandero se “transforma” en animal, lo que no implica un cambio de forma, sino un traslado del polo antropomórfico al zoomórfico de la consciencia con tal de evadir la moral social y así poder aniquilar a sus enemigos (Martínez González, 2010, 2017a). He explicado en otro momento que el que se comporta de forma antisocial pierde el aspecto relacional del ser humano y se vuelve animal (*okuilij*). Por otro lado, en el sueño, las personas se “desdoblan” de forma involuntaria y asumen la apariencia de sus sombras-animales en el “otro mundo”, poblado de fieras al acecho. Sin embargo, la mayoría de las personas no tiene mucha agencia durante el sueño y sus pulsiones y deseos se realizan sin que ellas puedan controlar su faceta animal.

Al contrario de las personas comunes, el curandero es capaz de transitar voluntariamente del polo social al animal del componente anímico sin comprometer definitivamente su humanidad, de modo que actúa en ambos sentidos y así se caracteriza por ser un “híbrido”, alguien que no es completamente humano y tampoco completamente animal, sino que circula por ambas identidades y de ahí su poder para sanar. Si no supiera actuar bajo la lógica amoral del Abajo, el curandero sería incapaz de combatir las bestias

⁷⁷ Martínez González (2011: 370) presenta varios casos en que la curación se da bajo la forma de un combate entre “brujos” por la salud o muerte del enfermo, similar al ejemplo que he descrito, aunque es particular al *tapajtikej* de Tzinacapan el hecho de “comer” a su contrincante para marcar la victoria.

“salvajes” que atacan al enfermo y a su “defensor” (*tapaleuijkej*). Por lo tanto, los terapeutas nahuas pueden optar por no ser humanos por un lapso de tiempo para defender la humanidad de su pueblo, esto es, para evitar la disgregación tanto de la persona como de la sociedad.

En resumen, los viajes y luchas oníricos concluyen el proceso curativo que empezó con la limpia, pasó por los rezos y culminó en el sueño. Algunos curanderos tienen la capacidad de desdoblarse y actuar simultáneamente en varios planos, por lo que saben soñar de forma consciente y actuar en la dimensión onírica con tal de influir en la realidad ordinaria. Así, interpretan lo que ven y toman decisiones racionales para lograr el objetivo de curar al enfermo. Los viajes al mundo del Abajo exigen alta concentración de calor vital ya que para desplazarse de un lado a otro es necesario pagar “propinas” a los “policías”, además de vencer las pésimas condiciones “meteorológicas” e incluso luchar o huir de las “bestias” que ahí habitan, por lo que los curanderos amanecen agotados, adoloridos y a veces enfermos. Al aceptar curar a alguien, el *tapaleuijkej* intercede en una disputa que originalmente no era suya y como consecuencia gana una serie de enemigos, quienes, al ser impedidos de devorar al enfermo, intentan comer al curandero. La confrontación alcanza la máxima expresión en la pelea “anímica” y el que vence “devora” al perdedor, de modo que las “sombras-animales” que normalmente están ocultas y no pueden ser conocidas se expresan sin restricciones en este momento. Luego de haber vencido al oponente y devorado su fuerza vital, el *tapajtikej* “regresa” al polo antropomórfico de la consciencia y distribuye los bienes despojados de los “otros” dentro del grupo de pertenencia. Por lo tanto, animalizarse es una estrategia aceptable cuando el objetivo es reintegrar el componente vital del enfermo y así contribuir para la no disgregación de la sociedad.

8.4 La ofrenda (*tajpalol*)

El último de los procedimientos terapéuticos que presentaré, el *tajpalol* (“ofrenda”),⁷⁸ ya no es practicado por los curanderos de Tzinacapan en los mismos términos del pasado, cuando era común ofrendar un guajolote y otros dones alimenticios al Abajo para intercambiarlos

⁷⁸ *Tajpalol*: literalmente quiere decir “saludo”, pero el sentido connotativo es de “ofrenda” o “pago por reemplazo”.

por la “sombra” del enfermo. Aún así es importante describir tanto su antigua forma como la actual para observar los cambios en el sistema terapéutico nahua. Actualmente, el *tapajtikej* ofrenda oraciones (expresión de calor vital) a los secuestradores de la “sombra” para pagar el rescate. Por lo tanto, la lógica del intercambio se conserva, puesto que aún existe la circulación de *chikaualis* entre las dos esferas cósmicas, *Taltikpak* y *Talokan*, pero las formas rituales fueron modificadas.

Según las etnografías precedentes,⁷⁹ para los casos más graves del susto (*nemoujtil*) era necesario realizar el *tajpalol* (“saludo”), el cual consistía en entregar un guajolote (llamado “totole”) a los pobladores del Abajo para intercambiarlo por el enfermo. En la analogía hecha por un *tapajtikej* de los años ochenta: “[...] es como eso que se oye en la radio de que unos guerrilleros secuestran a alguna persona y piden un rescate, así es, hay que poner una ofrenda a los *Tepeuanimej* [Dueños del Cerro] para que devuelvan el espíritu” (Inocencio Flores, en Sánchez Díaz y Almeida Costa, 2005: 149). Así, el *tapajtikej* pedía a la familia del enfermo todos los ingredientes para preparar el mole de guajolote y los dejaba en la entrada de la cueva con la intención de cambiar el ave, llamado “reemplazo” (*ixpatkaj*), por el sujeto confinado. Veamos cómo se entregaba el *tajpalol*.

Cuando un enfermo no sanaba por nada y mi mamá no sabía lo que pasaba, rezaba y rezaba.

Se le aparecían **los que mandan en el cerro** y le decían que se necesitaba el “**tahpalol**”, el **saludo**. Que entregara lo que se necesitaba; se pedía un **guajolote** bien llegado, un kilogramo de chile ancho, medio kilo de chile seco, jitomate, canela y clavo. En cualquier **cueva** que quisiera llevarlo. Rezaba ahí, llevaba el copal.

Lo que pasaba era maldad de los *Tepeuani* [Dueños del cerro].

Mi mamá iba a la cueva rezando y con la mirada baja. Dejaba todo en la entrada de la cueva y esperaba. Venía un señor como un **gringo**, nublado, todo de blanco, borroso. Levantaba el guajolote, lo sentía, lo olía todo, y se iba. Venía otro y se llevaba las cosas.

Mi mamá se regresaba rezando sin dar la espalda a la cueva. Lo hizo en dos o tres ocasiones y sanó al enfermo.

⁷⁹ Por ejemplo, Signorini y Lupo (1989: 126-127) y Lok (1991: 91-92) mencionaron la posibilidad de realizar el *tajpalol*, si bien nos hacen saber que desde los años ochenta esta práctica ya se estaba extinguiendo puesto que eran muy pocos los curanderos que optaban por ofrendar guajolotes a cambio del enfermo en aquel entonces.

Pero, la última vez que lo hizo los familiares del enfermo le dieron un guajolote flaco y poco recaudo [ingredientes para condimentar el mole]. Creyeron que mi mamá se lo iba a comer, como hacían otros curanderos.

Fue a dejarlo en una cueva por Tatempa. Esperó, pero no vino el señor a recibirlo. Lo dejó y se vino.

En la noche soñó que ellos, los *tepeauni*, no recibían cosas así, sólo cosas buenas. Que si les duele entregar cosas buenas, que no den nada.

Mi mamá regresó a la cueva y ahí estaba lo que fue a dejar. Cuando regresó a la casa, le dijo mi papá:

_Ven a ver lo que pasó. Amanecieron muertos los puercos.

El enfermo se murió a los tres días. Mi mamá recogió el *tahpalol*.

Ellos, los *tepeauni*, **tuvieron que comer carne**. Por eso se murió el enfermo. Por eso se llevaron los puercos. (narrado por Elena Islas, hija de la curandera Rufina Manzano fallecida en 1982 en San Miguel Tzinacapan, y María Eugenia Sánchez Díaz, antropóloga, en Almeida Acosta, 1990: 190-191, negritas agregadas).

Así como todos los animales, los guajolotes pertenecen originalmente al *Talokan*, sin embargo, dependen exclusivamente de los maseuales para sobrevivir y por ello pueden ser consumidos sin la necesidad de pedir permiso al Dueño de los Animales. Por otro lado, el guajolote ha sido domesticado desde tiempos prehispánicos, al contrario de los demás animales domésticos que también sirven como alimento, como el puerco, el cual ha convivido con las familias maseuales por menos tiempo. Al haber pasado tanto tiempo con los nahuas alimentándose de maíz, el guajolote ha adquirido un poquito de la sustancia relacional humana, de modo que el ave ha sido en cierto sentido “humanizada” y puede ser usada para reemplazar el componente vital humano en el *tajpalol*.

En el capítulo sobre la cosmología, vimos que la carne de caza sólo puede ser consumida al interior del núcleo doméstico puesto que las presas, así como las “esposas”, son alteridades que vinieron de otras familias y no pueden circular hacia terceros. Por otro lado, los guajolotes normalmente circulan entre familias emparentadas ritualmente, de modo que, al contrario de los animales oriundos de la cacería, son un alimento exogámico (Millán, 2010b: 20). Por ejemplo, en la ceremonia del bautizo, los compadres ofrecen mole de guajolote a los padrinos en reciprocidad por la sombra-social que donaron al niño al

conformarlo como persona. En el relato sobre “el ahijado del Diablo”, citado en el capítulo anterior, el Demonio no acepta el mole de guajolote ofrendado por sus compadres y por ello se pone en el derecho de cobrar la vida del ahijado. Lo anterior nos dice que el guajolote ocupa el lugar de “hijo” en el núcleo doméstico, sin ser realmente hijo, y por ello puede ser usado como “sustituto” o “reemplazo” (*ixpatkaj*) del paciente en el *tajpalol*. En estos casos, es importante que el guajolote ofrendado haya sido creado por la familia del enfermo, ya que un ave comprado o prestado no tendría validez en esta práctica ritual.

El mole de guajolote es una comida ceremonial para los nahuas, de modo que siempre está presente en las bodas, los bautizos, las fiestas patronales, etc., si bien en la actualidad es frecuentemente sustituido por el pollo, el cual es más fácil de ser criado. Rossana Lok (1991: 92) notó que ese platillo era preparado de forma distinta según la ocasión ritual. En Día de Muertos, el mole de guajolote era ofrendado a los difuntos, pero con la particularidad de que se cocinaba el ave completo, esto es, con patas, cabeza y pico. Por otro lado, en los bautizos y otras ocasiones en que la relación entre compadres asume un papel central, el guajolote era preparado sin patas, cabeza y pico, además de que el padrino y la madrina sólo recibían los mejores pedazos (el ala, la pechuga y la pierna). Por último, por ocasión del *tajpalol*, el guajolote y el recaudo (los ingredientes del mole) eran entregados a los Dueños del Cerro sin haber pasado por ninguna preparación, más que haber sacrificado el ave. Estas diferencias en las ofrendas revelan, desde mi perspectiva, distintos grados de socialización o humanidad.

Los seres de Abajo se alimentan de “carne y sangre”, esto es, alimentos sin cocción ya que capturan el componente vital humano (la sangre) y devoran a los cadáveres (la carne). Por otro lado, los seres humanos se alimentan de los seres del Abajo (el maíz y las presas de caza), pero los transforman en comida a través de la cocción. Por ser menos socializados, la ofrenda a los seres de Abajo es presentada en estado “crudo”, en concordancia con su comportamiento antisocial y “animal”. Los padrinos, quienes donan el aspecto social del componente vital al recién nacido, sin el cual el infante no se conformaría como ser humano, reciben el alimento más elaborado, el cual ha pasado por más etapas de transformación. Los muertos, quienes pertenecen al “nosotros”, pero al mismo tiempo se tornaron “otros” en el “otro lado”, quedan a medio camino entre lo “social” y lo “salvaje”

ya que, si por un lado son peligrosos y pueden agredir a los vivos, por otro lado, las familias comen y se reúnen con sus ánimas en Todos Santos para evitar que ellas sean completamente desocializadas o, dicho de otra forma, para impedir que pierdan del todo la humanidad.

Según lo que registraron Lok (1991: 91-92) y Signorini y Lupo (1989: 155), muy pocos curanderos en los años ochenta realizaban el *tajpalol*, ya que la mayoría temía que la ofrenda fuera rechazada al no ser del agrado del Dueño del Cerro, para quien el guajolote podría no ser lo suficientemente gordo. En este caso, el *Tepeuj* cobraría la vida del *tapajtikej* o de uno de sus familiares para compensar la ofrenda no recibida. Los citados autores explicaron que, debido a la hostilidad de los personajes del mundo subterráneo, el *tajpalol* era considerado muy peligroso y por este motivo los curanderos preferían no realizarlo. A partir de lo anterior quedan sin respuesta dos preguntas. La primera, ¿por qué los secuestradores del enfermo capturan el *tapajtikej* o uno de sus familiares para compensar la deuda del enfermo no pagada al ser rechazada la ofrenda? La segunda, ¿cuál es el verdadero motivo por el cual los curanderos ya no realizan el *tajpalol*? La justificativa de que esta práctica es muy arriesgada debido a la imprevisibilidad y agresividad de los *tepeuanimej* no convence ya que en la actualidad las luchas oníricas son extremadamente peligrosas y aún son llevadas a cabo por los curanderos.

Para responder la primera pregunta, tomo en consideración el principio de la circulación de la enfermedad, explicado antes, el cual predice que siempre existe la posibilidad de que “el mal se voltee”, esto es, se traslade de un cuerpo a otro. Si el enfermo posee un compromiso incumplido con el Piso Inferior, tendrá que restituir su deuda con su propia “carne y sangre”. Sin embargo, si el *tapaleuijkej* interfiere en la disputa e impide que los seres del Abajo cobren lo que es suyo, asume la deuda del paciente, quien se queda libre mientras que el curandero empieza a ser perseguido por los “acreedores”. Teniendo en cuenta que el *tapajtikej* es fuerte y puede defenderse de los ataques oníricos, es más fácil para los pobladores del Piso Inferior secuestrar a un familiar suyo, un hijo o su esposa, quienes son más débiles anímicamente. En este caso, se repite la pregunta, ¿qué derecho tienen los seres de Abajo de llevarse a un familiar del curandero en su lugar?

Hemos visto que los miembros del grupo doméstico comparten comida, fluidos corporales (sexo, leche materna, etc.) y trabajo, de modo que la fuerza vital (*chikaualis*) fluye indiscriminadamente entre sus participantes en un circuito cerrado de intercambio. Teniendo en cuenta que las relaciones sociales están “sustancializadas”, compartir esos elementos genera una especie de sustancia viscosa (la socialidad) que une a los miembros de la unidad familiar y los hace, en cierto sentido, indiferenciados como individuos, a tal punto que conforman una sola persona social. De esta forma, los comensales que conviven en un mismo espacio están sujetos a la misma suerte, de modo que, si uno de ellos asume una deuda, ésta será responsabilidad de todos los demás. Por ello, si la deuda del enfermo asumida por el *tapajtikej* no fue saldada, los seres del Abajo tienen el derecho de llevarse a uno de sus familiares.

Con relación a la segunda pregunta enunciada antes, debemos tomar en cuenta que, a pesar del riesgo implicado en el *tajpalol*, los demás procedimientos terapéuticos, como la lucha y el viaje oníricos, no distan mucho en términos de peligrosidad, motivo por el cual no considero válido justificar el abandono de esta práctica ritual por esta razón. Sin embargo, dilucidar los motivos para el olvido de la ofrenda de guajolote no es sencillo y por ahora solamente puedo llamar la atención para cómo el *tajpalol* es percibido por los curanderos. En la actualidad, los “pagos” a la cueva son asociadas con la brujería y se dice que sólo el *naual* entrega un “reemplazo” (un guajolote o una persona) para pagar su deuda con el Diablo, si bien habría que poner en cuestionamiento esta afirmación puesto que tampoco se ha sabido de sacrificios de animales en las grutas de la región.⁸⁰ Por otro lado, también se asocia el *tajpalol* con el pacto con el *Amokuali*, ya que el sujeto que pretende recibir dinero del Abajo supuestamente debe primero entregar una ofrenda.

Puedes hacer el *tajpalol* si quieres dinero, por ejemplo, vas por dinero y sí te lo dan. Sí, haz de cuenta que, cuando vas a la cueva llevas tu compañero, vas con él, pero te lo quitan [lo toman como el pago], llegas y no más se desaparece la persona, de que lo vas a entregar, ya te lo quitan. Pues **si no llevas a esa persona, pues te agarran a ti mismo**. Eso es lo que

⁸⁰ Según la explicación de un sanmiguelero a Duquesnoy (2001: 318): “Bueno, hoy, los brujos ya no van a las cuevas para invocarlos [a los Señores del Cerro]. ¡Usan libros!”. La frase revela que los *naualmej* tampoco realizan ofrendas en las cuevas, sino que manipulan a los seres de Abajo con oraciones registradas en libros, por ejemplo, el libro de San Cipriano, el patrono de los hechiceros.

dicen *tajpalol*. Porque allá no quieren guajolotes, no quieren gallinas, quieren éste... persona. Pero si quieres dinero, ahí en la ciudad hay personas que son bien gordotes, llévate uno, y sí, te dan el dinero porque llevas mucha “manteca”. Pero yo no, que no lo permita Dios tener que ir a pedir allá. El dinero limpio es el que regala Diocito, la persona [el enfermo] ya se compadeció y te dio unos veinte pesos o diez pesos. Ese dinero es limpio y lo puedes ahorrar para hacer tu casita, y sí lo haces, pero si es dinero sucio, no. P.D.

Los cambios observados en las últimas décadas con relación a lo que ahora se define como *tajpalol* –práctica poco asociada por los terapeutas nahuas con el antiguo procedimiento terapéutico y más ligada a la brujería– demuestran que se ha cargado un tono de maldad al Estrato Inferior del cosmos. Como consecuencia, las ofrendas sacrificiales a los seres del *Talokan* o a la Tierra ya no se realizan con la misma frecuencia que antes.⁸¹ La brecha entre el Arriba y el Abajo se hace cada vez mayor, ya que existe una tendencia a asociar lo benéfico con la esfera celeste y lo maléfico con el mundo subterráneo. Pese a que el ciclo ritual agrícola ya no tiene el mismo peso que antes en la vida de las familias maseuales, en la medida que los nahuas aún encuentren algún valor en la tierra como fuente de su subsistencia, será difícil pensar en el Abajo sólo en términos negativos.

De todos modos, los curanderos temen ser acusados de brujos si recurren al “pago por reemplazo” y los pacientes desconfían de los terapeutas que eventualmente piden guajolotes y otros dones similares a la familia del enfermo. En el testimonio a continuación, una curandera de Cuetzalan reacciona con total sorpresa al encontrarse con un terapeuta que supuestamente aún realiza el *tajpalol*. El desconocimiento de ella con relación a esta práctica ritual pone en evidencia que el antiguo procedimiento terapéutico de ofrendar guajolotes al Abajo a cambio del enfermo es pensado en el presente casi como una anomalía.

[...] Hay mucha gente [curanderos] que te puede pedir totoles, gallinas, y de las negras. Yo con eso casi no, **sólo ofrezco oraciones**. Lo único que te ofrezco son oraciones para ti, para

⁸¹ El *tajpalol* es aún realizado en una única ocasión ritual en San Miguel Tzinacapan. Una vez al año, cuando el palo de los voladores es cambiado, se ofrendan un guajolote vivo y los demás ingredientes del mole (chile ancho, canela, etc.) en el hoyo donde se va a anclar el nuevo palo de madera, recién traído del bosque. La intención es evitar, con el “reemplazo”, que la Tierra se cobre la vida de uno de los danzantes.

que tú estés bien, para que te salves y siempre son oraciones. Yo conocí a un señor que luego pedía gallinas, tortillas, condimentos para hacer la comida. Me acuerdo de que estaba atendiendo a un niño que se había asustado en el cerro y entonces este señor decía: “El Dueño del Cerro me está pidiendo una canasta redonda y que se la llene de condimentos, con pollo y tortillas y que se las deje en el cerro”. Y le digo: “¿la vas a ir a dejar?” [Y dice:] “Sí, la voy a ir a dejar porque es lo que me está pidiendo para que me pueda soltar al espíritu del niño”. Y le pregunté, pero ahí **¿a quién se lo entregas o cómo?** “Pues ahí en el cerro, voy a intentar subir medio cerro y ahí lo dejo”. A veces piden cosas muy fuertes y de ahí depende cuánto tiempo te tardes, de lo que le vayas a cobrar, porque sí son cosas muy fuertes. (Violeta, en Jacobo Herrera, 2013: 148, negritas agregadas).

El hecho de que ya no se entreguen totoles en la cueva a cambio del espíritu del enfermo no significa que la lógica del intercambio implícito en el *tajpalol* haya dejado de existir, pese a haber cambiado de forma. Al tratar con el Abajo –la esfera cósmica sobre la cual los nahuas proyectan la noción de la alteridad–, no existe la posibilidad de que el curandero convenza a sus pobladores de soltar al enfermo porque éste es inocente o por cualquier otro motivo similar, ya que esos seres amorales no son como Dios y los santos, quienes toman sus decisiones basadas en la norma o la justicia, y tampoco se compadecen de los hombres. Así, restan dos posibilidades de curación al tratar con esos personajes, bien explicitadas en las palabras de un *tapajtikej*: “[...] los espíritus que torturan al paciente, el curandero no les ordena: ¡él negocia con ellos o los mata!” (L.F.F., en Duquesnoy, 2001: 542-543). Si bien la negociación aún es una opción, los dones entregados actualmente al Abajo, como bien lo mencionó Violeta en el testimonio arriba, se restringen a las oraciones.

Los seres del Piso Inferior no son “cristianos” y tampoco creyentes en Dios, más bien son los gentiles “paganos” de la Primera Edad cosmológica. Por consiguiente, es curioso que acepten oraciones católicas a cambio del enfermo. Sin embargo, como ha sido explicado antes, las oraciones contienen “materialidad” ya que son la expresión del trabajo –y por lo tanto del calor y la fuerza– del *tapaleuijkej*. Así, al enunciarlas, el curandero transmite *chikaualis* y de esta forma “alimenta” a los seres del Abajo. Según un terapeuta nahua, las oraciones “son un alimento para nosotros, pero también para los del *Talokan* que necesitan esos reemplazos que son como una comida para ellos” (Duquesnoy, 2003: 157). De esta forma, los curanderos aún entablan una relación de reciprocidad para recuperar la

“sombra” del enfermo, si bien los dones alimenticios que ahora ponen en circulación son simbólicos. Si por un lado el guajolote era una expresión formal del trabajo de la familia del paciente, hoy es el *tapajtikej* quien debe entregar su propia fuerza vital para negociar la recuperación del espíritu extraviado, lo que queda bien expresado en la frase: “Tus energías [léase *chikaualis*] alimentan tu cliente” (C.F.F., en Duquesnoy, 2001: 483).

Por consiguiente, nos encontramos otra vez con la misma lógica de intercambio citada anteriormente puesto que el *tapajtikej*, quien cuenta con una cantidad de fuerza superior al promedio de las personas, emplea sus recursos anímicos a favor de sus pacientes, de modo que entabla una relación de reciprocidad con el Abajo y de redistribución con la comunidad humana. De esta forma, la lógica de la eficacia de la ofrenda no funciona según el motivo presentado por Signorini y Lupo (1989: 157), quienes creyeron que, por el hecho de que los dones entregados al Piso Inferior (sea el *tajpalol* o las oraciones) poseen “calor”, éste incidiría “por rebote” en el enfermo, quien, por ello, mejoraría de salud. El paciente recupera su fuerza vital no porque se benefició del calor de la ofrenda, consumida enteramente por sus “secuestradores”, sino porque éstos lo soltaron después que el *tapajtikej* negoció y pagó su rescate. La “sombra”, al no estar retenida en el espacio “frío” del inframundo, donde “comen” su “fuerza vital”, puede finalmente recuperar su homeostasis térmica y si aún le hace falta “calor” para recuperarse, el curandero puede volver a rezar por el paciente y así transferirle fuerza para que restablezca la salud.

Finalmente, nos damos cuenta de que la “forma” de la antigua práctica ritual –la ofrenda– fue modificada, puesto que ya no se hacen sacrificios de animales a cambio del enfermo, si bien el “contenido”, esto es, el significado del intercambio por reemplazo sigue vigente, ya que aún se entrega “calor” para recuperar la “sombra” aprisionada. Los datos disponibles no permiten responder cabalmente por qué el guajolote fue sustituido por dones simbólicos (las oraciones), pero es posible notar que los curanderos introyectaron la idea de que ofrendar al Abajo es “cosa de brujos”, de modo que hoy nadie asume abiertamente que “trabaja” con los del *Talokan*, a pesar de que hemos visto, cuando estudiamos la “llamada” (*tanotsalis*), que los personajes del Abajo “trabajan” con el curandero, esto es, establecen con él relaciones de intercambio de trabajo y fuerza y, en algunos casos, incluso colaboran con el terapeuta, por ejemplo, cuando éste necesita rescatar al enfermo de una poza

profunda y pide el favor a los *achiuanimej* o a los Rayos de que transporten a la superficie del agua a la persona. En la actualidad, los nahuas asumen que quien “trabaja” con los pobladores del *Talokan* son brujos, de modo que, para alejarse del estigma de ser asociados con esos profesionales de la maldad, los curanderos repiten enfáticamente las frases “yo trabajo con las imágenes”, “trabajamos con los santitos”, “trabajo para Dios”, y así marcan la diferencia con los *naualmej* –al menos en el discurso. Este cambio en la percepción colectiva del Piso Inferior contrasta con el pasado cuando los terapeutas no temían revelar abiertamente que “trabajaban con los del *Talokan*”, tal como se observa en el testimonio de una curandera que se hizo famosa en los trabajos antropológicos de los años ochenta.

Cuando nechittaki ne cristiano mokokoa, nechnotzakih mah nikpahti ne kokoxke, entonces neh nikpiya de nikitikitis iwan in Talokanka. (Cuando alguien me viene a ver porque está enfermo o para que vaya a ver a un enfermo, entonces **tengo que trabajar con los que están en *Talokan*** (los que mandan en la Tierra). (Rufina Manzano, en Troiani, 1979: 100, negritas agregadas).

San Miguel Tzinacapan y las localidades cercanas no realizan ofrendas colectivas a los Dueños de los Lugares, además de que prácticamente no hacen sacrificios de animales.⁸² Sin embargo, esas prácticas rituales aún pueden ser observadas en otras poblaciones de la Sierra Norte de Puebla, no exactamente en el contexto curanderil pero los sacrificios son realizados para los seres del Abajo.⁸³ Para encontrar el porqué de esas diferencias dentro de la misma región cultural, tendríamos que realizar un estudio comparativo que tomara en cuenta no solamente las opiniones de los interlocutores, sino las diferencias en las estructuras sociales de las localidades estudiadas, al estilo del método propuesto por James Taggart (1983). Este autor comparó dos localidades nahuas serranas, Huitzilan de Serdán y Santiago Yaonáhuac, y se dio cuenta de que, a pesar de que ambas poseen una cosmología

⁸² La única excepción, ya citada, es por ocasión del cambio del palo de los voladores, cuando se ofrenda un guajolote vivo. Por otro lado, en localidades cercanas como San Andrés Tzicuilan y Xiloxochico, he escuchado hablar en 2020 de que realizan un sacrificio de un pato en Carnavales, pero no he observado la práctica.

⁸³ Por ejemplo, en Naupan se realiza la “fiesta del agua”, circunstancia en que todas las personas que se abastecen de un manantial se organizan para ofrendar al “aire” (*yeyekatl*) o guardián de ese lugar (Velázquez Galindo, 2013b: 245). Aún en la localidad serrana de Naupan, Báez Cubero (2002: 79) describe el sacrificio de pollos que tiene lugar el martes de Carnaval.

común y producen relatos similares sobre los mismos temas, existen variaciones en las narrativas cognadas de ambas comunidades debido a las diferencias en sus estructuras sociales. Por ejemplo, para los nahuas de Yaonáhuac, los Rayos son personajes antropomorfizados con quienes se asocia una connotación positiva, puesto que vigilan el orden moral y castigan a los infractores, de modo que existe una identificación colectiva con esos personajes, símbolos de la norma social. Por otro lado, los nahuas de Huitzilan enfatizan más el lado “animal” que el social de los Rayos, y consecuentemente, los ubican en la periferia del universo, lejos de la comunidad humana. Asimismo, no se identifican con esos personajes y no los representan antropomórficamente, sino que los caracterizan como seres “salvajes”, esto es, caóticos y desordenados.

Taggart (1983: 144-146) se dio cuenta de que los atributos diferentes asignados en los relatos a los Rayos por las dos comunidades nahuas citadas no era simplemente una cuestión de diferencias de “creencias” despegadas de la realidad social, sino que estas variaciones están ligadas a varios aspectos de las relaciones interétnicas. En Huitzilan los “mestizos” de origen español controlan el poder político y económico, de modo que los nahuas de esta localidad son dependientes y subordinados al grupo étnico dominante. Ante esta coyuntura, los maseuales establecen una relación extremadamente ambigua con los “mestizos”, ya que por un lado sienten un profundo resentimiento hacia ellos, expresado en el hecho de que los representan en los relatos con la figura del Diablo, aunque, por otro lado, admiran la riqueza y el poder del grupo dominante. Estos sentimientos encontrados asientan las bases para la identificación inconsciente con los “mestizos”, lo que se manifiesta en la mayor receptividad a las figuras religiosas cristianas por parte de los pobladores de Huitzilan, mientras que proyectan un mayor rechazo hacia las deidades autóctonas.

Por otro lado, en Yaonáhuac existe menos dependencia económica hacia los “mestizos” y mayor autonomía política de los nahuas, consecuentemente hay menos resentimiento y poca admiración hacia el grupo de origen exógeno, además de menor identificación psicológica con ellos. Teniendo en cuenta que los nahuas de esta localidad no han perdido la mayor parte de sus tierras para los “mestizos”, al contrario de lo que pasó en Huitzilan, no concluyen que sus divinidades no les han defendido adecuadamente, de modo

que los antiguos personajes de la cosmovisión autóctona –los Rayos– aún gozan de gran prestigio. Finalmente, la menor jerarquía étnica y la mayor autonomía política y económica de Yaonáhuac permitió que sus pobladores resistieran a la presión de cambiar sus creencias para acomodarlas al marco de pensamiento del grupo étnico dominante. Por ello, adoptaron menos principios del cristianismo hispánico, mientras que Huitzilan integró una visión del mundo más consistente con la concepción judeocristiana. Finalmente, las diferencias en las estructuras sociales de ambas comunidades se hacen notar en al menos un aspecto de sus cosmovisiones, el papel de los Rayos.

Con relación al abandono de los sacrificios de animales y la ausencia de ofrendas colectivas a los Dueños de los Lugares en Tzinacapan, valdría la pena que los futuros investigadores se dieran al trabajo de descubrir los motivos para esos cambios y la presencia de esas variaciones en la región de la Sierra Norte, donde algunas localidades aún “pagan” al Cerro y otras ya no. Las explicaciones no deberían quedarse en el ámbito de una mayor influencia o presión de la visión del mundo cristiana, una obviedad fácil de ser notada, pero tendría que revelar cuáles aspectos de la dimensión social están involucrados. Tzinacapan, más que otras localidades en el municipio de Cuetzalan, manifiesta un gran resentimiento hacia la cabecera municipal y hacia los “mestizos” que se concentran en ella, con quienes traban disputas desde hace siglos debido a cuestiones políticas, territoriales y económicas.⁸⁴

Según Taggart (1983: 145), en Huitzilan, dónde los nahuas tenían menos poder que los “mestizos”, la gente se aferraba más a sus rituales y lengua, además de que rechazaban los valores del grupo dominante, mientras que en Yaonáhuac, donde había mayor poder indígena, la gente se sentía menos obligada a aferrarse a su lengua y rituales porque el resentimiento hacia los “mestizos” era menor. Teniendo en cuenta que Tzinacapan es considerada la localidad más “tradicional” de Cuetzalan, esto es, la que más “mantiene” sus rituales, fiestas, tradiciones, etc., yo me pregunto si por detrás de este fuerte sentido de identidad no descansa un profundo resentimiento y, a la vez, una admiración inconsciente hacia los “coyotes” (“mestizos”) que tiene como consecuencia la aceptación de la visión del

⁸⁴ Al respecto véase Sánchez Díaz y Almeida Acosta (2005: 19, 33, 40, 42-47, 61-62, etc.), quienes hablan del resentimiento de los sanmiguelenses hacia el pueblo de Cuetzalan por haber sido subordinados por la cabecera municipal, además de que relatan varias tensiones que se extienden al presente entre esas dos localidades.

mundo cristiana y el mayor rechazo a las prácticas rituales más alejadas del cristianismo. Sólo una nueva investigación podría contestar esta pregunta.

En conclusión, una vía terapéutica vigente entre los curanderos es la ofrenda de oraciones, la expresión del “trabajo” del *tapajtikej* que transfiere *chikaualis* a los seres del Abajo para entablar con ellos una relación con el propósito de recuperar la “sombra” del paciente. Las oraciones son pensadas, en este contexto, como “reemplazos” y la relación con el Abajo es de reciprocidad, si bien lo que recibe el curandero a cambio de lo que entregó no beneficia directamente a él, sino a la comunidad, de modo que la lógica del intercambio entre el terapeuta y el pueblo es redistributiva. El *tapajtikej* no cobra por sus servicios, pero recibe regalos y donaciones voluntarias de sus pacientes como agradecimiento por haberlos curados. Estos obsequios son sumamente importantes para el sustento de los curanderos, quienes, como hemos visto, pasan muchas horas rezando y arriesgan sus vidas para salvar a las personas. Sin embargo, en la actualidad, muchos *tapajtiani* se quejan de que lo que reciben no es suficiente para mantenerlos y este factor, el cual es visto como falta de reconocimiento por su trabajo, también es motivo para que sus hijos no quieran dar continuidad al trabajo de curandero para sustituir a sus padres, ya que ven la profesión como arriesgada, agotadora y mal pagada. A continuación, recopiló los testimonios de varios terapeutas sobre ese tema:

Por eso te digo que no son cosas de provecho [no es rentable el oficio]. Haz de cuenta, está débil el enfermo, ¡y que te vengan a dar 20 pesos o 30 pesos! **Y con ese agarrón que se da uno y si te llegas a enfermar, ese dinero no te alcanza para nada.** No, porque tienes que ver a otro [curandero] que sea, pero que ya sea brujo, que no sea curandero [para poder librarse de la enfermedad que contrajo del paciente embrujado]. P.D.

Sí, se alivia el enfermo, mucho gusto, y te vienen a traer, te hacen tu comidita, te dan de comer, y te mandan la comidita con un jarrito para tu familia, pero **no saben qué problemas tiene uno** [qué enfrentó el curandero para salvar al enfermo]. **No es valor lo que uno hace, nada más hago por compadecerme de la gente,** lo estoy haciendo por 50 pesos, por 20 pesos, por 30, ahora hay gente que no trae nada. B.A.

Yo solamente gano la gracia de Dios. ¿Qué voy a ganar con el enfermo? **No estoy ganando dinero.** Ya se alivia y luego dicen “no te preocupes, ya después platicamos”. Y así se pasa el tiempo y ya. C.S.

Mucha gente es agradecida, pero mucha gente no se compadece de uno. Ya se alivió, ahí la arreglas como quieras. Si yo fuera aprovechado podría decir “pues saben qué, sí les voy a curar, pero dame por lo menos 200 pesos”. R.O.

El hecho de que los pacientes no comprendan todo lo que implica el trabajo del *tapaleuijkej* y consecuentemente no le compensen suficientemente por todo el esfuerzo emprendido, pone en riesgo la actividad curanderil ya que, si el terapeuta nahua no puede sobrevivir de su oficio, la práctica se vuelve insostenible. Ante esta realidad, algunos curanderos simplificaron el proceso curativo y eliminaron los rezos, de modo que así pueden atender a más personas y recibir mayor remuneración. Sin embargo, esta fase omitida del proceso curativo es la que permite acumular fuerza (*chikaualis*) para luchar contra las enfermedades y entablar relaciones de intercambio con el Arriba y con el Abajo. El resultado de estas modificaciones es fácilmente percibido por los sanmigueleños, quienes notan una disminución de la eficacia terapéutica ya que muchos de los actuales curanderos ya no poseen fuerza suficiente para curar. Pese a todas las dificultades que enfrentan los *tapajtiani*, muchos aún se dedican a hacer todo lo que está a su alcance para salvar al enfermo. Finalmente, sólo los futuros trabajos etnográficos podrán afirmar si estas simplificaciones son permanentes y qué consecuencias tendrán o si más bien conforman una tendencia momentánea en el curanderismo maseual.

9. Consideraciones finales

En este capítulo hemos conocido quién es el *tapajtikej*, cómo se conforma como curandero, los diagnósticos que usa para detectar las enfermedades, los procedimientos terapéuticos que maneja, además de los desafíos enfrentados por el curanderismo nahua en la actualidad al competir con otros marcos de pensamiento y acción. También nos dimos cuenta de que la práctica terapéutica está fundamentada en una teoría sobre la persona, la sociedad y el cosmos, tres dimensiones cruzadas por los mismos principios y lógicas, de modo que si no

hubiéramos primero repasado esos ámbitos nuestra comprensión de las prácticas terapéuticas carecerían de mayor profundidad y concatenación con las demás áreas de la vida social maseual.

A pesar de que el curandero ocupa diferentes papeles (sanador, defensor, “abogado” y consejero), su función central es restaurar el equilibrio roto en los sistemas. Si la persona, la sociedad y el cosmos funcionan bajo los mismos principios, sanar a la persona es sanar a la sociedad y al cosmos. Así, el *tapajtikej* contribuye al bienestar psicofísico del sujeto, la resolución de los conflictos sociales y a una mejor integración del hombre con su entorno territorial. Por lo tanto, trabaja para evitar la disgregación total del orden socio-cósmico y así preserva la humanidad, entendida como una etapa de un proceso evolutivo que puede ser revertida a un estado de animalidad. Se ha acentuado en los trabajos sobre el curanderismo el don innato del curandero y se ha descuidado el aspecto relacional, el cual realmente lo distingue. Muchas personas pueden nacer con el don del “corazón fuerte” (la valentía), un doble-animal potente o incluso una seña particular de nacimiento (el doble remolino en la cabeza), pero sólo los que logran entablar una relación privilegiada con las divinidades y con su comunidad logran establecerse como terapeutas. Por ello, los que no son reconocidos socialmente no logran prosperar y por ello en las comunidades hay curanderos que ya no atienden o dan muy pocas consultas, ya que nadie los busca. Un factor determinante en la conformación del curandero es la socialización que el niño recibe durante su crecimiento, la cual afecta su destino. Los que logran integrar los valores de la sociedad se transforman en curanderos, puesto que trabajan para el bien común, de lo contrario, se transforman en brujos al usar sus talentos personales sólo para beneficio propio.

El curandero recibe el poder del Arriba para combatir a los seres del Abajo y de ahí su capacidad de luchar contra las enfermedades. Es interesante notar que las divinidades celestes que protegen al hombre son llamadas *tepixcatsitsin* (“abogados”, “defensores”), mientras que los terapeutas nahuas son llamados *tapaleuiani* (“defensores”) o *tetajtoiiani* (“los que abogan por la gente” o “abogados”). Por lo tanto, los santos y los curanderos trabajan para el mismo propósito, colaboran en la protección de la vida sobre la tierra y así evitan la disgregación social. Sin embargo, no trabajan de la misma manera. Si por un lado

los santos garantizan las condiciones para que la sociedad se reproduzca y el cosmos mantenga su equilibrio, por otro lado, los curanderos restauran el equilibrio roto. El don recibido por el curandero para sanar es un bien colectivo, puesto que fue donado por los “padres” o “padrinos” de los maseuales al *tapajtikej*, quien es solamente un usufructuario del poder y no puede usarlo en beneficio propio o cobrar consultas. Por ello, los bienes que el terapeuta recibe de las divinidades son redistribuidos a la comunidad.

El curandero propicia con “trabajo” a los santos y Vírgenes al pasar la noche rezando en penitencia y así forja un intercambio calórico con el Arriba. Provisto de suficiente fuerza, puede viajar al reino “frío” del *Talokan* para rescatar la “sombra” del enfermo. Independientemente de la cantidad de fuerza innata del *tapajtikej*, la socialización diaria con los pobladores del Arriba es lo que mantiene su cuota de *chikaualis* alta y su poder para curar. Por consiguiente, más que haber nacido con una gran cantidad de fuerza, el cuerpo del curandero es capaz de soportar una gran cantidad de fuerza reunida a través de la acción ritual. Así, el tránsito de *chikaualis* por el cuerpo del *tapajtikej* es más intenso que el de la mayoría de las personas. Sin embargo, en vez de acumular este “capital vital”, el *tapajtikej* lo redistribuye entre su gente.

Para curar a un enfermo existen varios escenarios posibles. El curandero puede entablar una relación de reciprocidad con el Abajo y entregar una ofrenda de oraciones. En este caso negocia con los seres del Piso Inferior para recuperar la “sombra” del enfermo. También puede propiciar al Arriba con dones y así poner a las divinidades celestes en la posición momentánea de deudoras, de modo que logra hacerlas trabajar a favor del enfermo. En este caso, el “abogado” (*tajtokej*) logra convencer al “juez” (Dios) de que su “cliente” (el enfermo) es inocente y obtiene un veredicto favorable. Consecuentemente, la autoridad cósmica envía las órdenes al Abajo para soltar al “arrestado”. Por otro lado, el curandero también tiene la opción de pedir al “juez” que castigue a quien mandó “prender” a su “cliente” y así devuelve el maleficio a quien lo ocasionó (el brujo), por lo que practica la reciprocidad negativa, basada en la idea de que un mal se paga con otro mal. Por lo tanto, el curandero es una especie de abogado cósmico y no un diplomático puesto que no es neutral, mientras que el enfermo está en un “juicio” y, si sus infracciones fueron muy graves, ni el *tapaleuijkej* podrá librarlo.

Otra opción de curación es “trabajar” (entablar relación) con el Arriba para “embarrarse” de la sustancia anímica que se intercambia en la socialización y así acumular *chikaualis* en el cuerpo para prepararse para las confrontaciones oníricas. En estos casos, el *tapajtikej* lucha con los “desfiguros”, personajes animalescos del Abajo, o con la “sombra-animal” del brujo. Munido de las “armas” que obtuvo de sus aliados celestes, entidades guerreras que vencieron al Demonio o Animal en el comienzo de los tiempos, el curandero derrota en la batalla a sus enemigos y “devora” a quienes querían hacer del enfermo su “plato de comida”. Por lo tanto, no restituye, no negocia, no hace regresar la enfermedad, sino que pura y sencillamente destruye a sus oponentes y “saborea” el banquete.

Finalmente, nos damos cuenta de que las diferentes maneras de actuar del curandero corresponden a los diferentes tipos de relaciones sociales que las personas mantienen entre sí. El curandero colabora con los santos, así como los miembros del núcleo doméstico colaboran al trabajar como uno; entabla relaciones de reciprocidad con las divinidades para obtener de ellas lo que le hace falta, así como las familias maseuales practican el intercambio con otras familias; acumula una gran cantidad de dones y los redistribuye a los enfermos, así como el mayordomo invierte sus recursos personales y familiares en beneficio de la comunidad. De esta forma, el terapeuta practica la colaboración, la reciprocidad y la redistribución, modelos de socialidad e intercambio que conforman la humanidad, fundamentan la organización social maseual e impiden la disgregación del cosmos (la sociedad).

Por otro lado, el *tapajtikej* es capaz de actuar desde la lógica del “otro lado” (*okse seko*), esto es, según la conducta animal al margen de la norma y la moral social. Por ello, en algunas ocasiones, el *tapaleuijkej* no perdona el maleficio y reciproca la maldad; lucha como un “animal” y devora la carne de sus contrincantes, en un obvio acto de pillaje. Asimismo, a veces el curandero se vuelve brujo, esto es, empieza a “trabajar para el Otro”, en contra de los intereses comunitarios, por lo que practica la colaboración negativa. De acuerdo con sus varias formas de conducta, queda claro que el *tapajtikej* sabe moverse diestramente entre la humanidad y la animalidad, el Presente y el Pasado, la vida y la muerte, la sociedad y la barbarie, y que pierde momentáneamente la humanidad para preservar la condición humana de su gente, esto es, a veces está permitido actuar según la

lógica del Abajo si el propósito es proteger al “nosotros”. Finalmente, el problema no es “transformarse” en animal, sino saber en qué momento y con quiénes es apropiado hacerlo.

En conclusión, el modelo terapéutico nahua está fundamentado en el modo de organización social maseual, por lo que se ordena de forma similar alrededor del trabajo, el acúmulo de fuerza y el intercambio, a la vez que oscila entre la humanidad, fundamentada en la colaboración, la reciprocidad y la redistribución, y la animalidad, caracterizada por la colaboración y reciprocidad negativas y la depredación.

Conclusiones

Al comienzo de este trabajo señalé que el curanderismo es un sistemas terapéutico que se fundamenta en una teoría sobre el ser humano, la sociedad y el cosmos. También afirmé que, para comprender cabalmente el paradigma a partir del cual actúa el curandero, deberíamos ubicar sus acciones en un marco interpretativo mayor –normalmente llamado cosmovisión– en el cual sus conceptos, saberes y prácticas asumen congruencia e inteligibilidad para el observador externo no socializado entre los nahuas. Por ello, antes de tratar al curanderismo propiamente dicho estudiamos la cosmología y la noción nahua de la persona. Retomaré los principales puntos de los tres capítulos antes de volver al tema de la pertinencia de la aplicación de los paradigmas mesoamericanista y ontologista a mi tema de investigación.

Los mitos cosmogónicos destacan dos formas de vida. La primera, presocial, se caracteriza por un estado de animalidad en el cual prevalece la barbarie, la anarquía, la amoralidad, el “paganismo”, además de que los impulsos y apetitos individuales guían la conducta de los seres cuya interacción no está mediada por reglas de convivencia. Un cataclismo cósmico con carácter de sanción moral pone fin al caos social del periodo de oscuridad lunar que caracterizó el tiempo primigenio. La salida del sol y la diferenciación de las categorías espaciotemporales dan paso a una nueva forma de vida, social, basada en el trabajo, el cual forja las relaciones sociales que favorecen la reproducción de la sociedad. La socialización de los beneficios del trabajo genera el aspecto relacional de los seres, los cuales dependen de la socialidad, pensada como sustancia, para construirse como persona social y a la vez conformarse como ser humano de hecho. Así, la conformación del cosmos actual es concomitante al surgimiento de la sociedad maseual y a la vez de la humanidad, puesto que no existe ser humano fuera de la sociedad.

Lo anterior se confirma en el hecho de que la normatividad nahua prescribe que los que se dejan dominar por las pasiones y conductas antisociales pierden el aspecto social humano y se transforman en “animales”, mientras que el fin del cosmos y de la humanidad dice respecto a la disgregación del sistema de organización social que fundamenta el modo de vida nahua, el cual incluye un conjunto de prácticas sociales y pautas de conducta: habitar casas en el pueblo, trabajar durante el día, comer maíz, vivir de la tierra, rendir culto

a Dios y a los santos, cumplir las reglas de interacción social basadas en la reciprocidad, la colaboración y la redistribución, respetar la moral que condensa los valores sociales, etc. Por otro lado, la otra forma de vida, presolar y precristiana aún existe, no en el centro del cosmos sino en el tiempo-espacio marginal, el cual encarna la “naturaleza no socializada”,¹ poblada de potencias que escapan al control humano y por ello son consideradas salvajes o indómitas. Estas fuerzas, personificadas, encarnan los disidentes, los que no aceptaron la instauración del gobierno solar-cristiano y, al rechazar la norma socio-cósmica, permanecieron en un estado de animalidad, esto es, al margen de la sociedad y por consiguiente de la humanidad.

El cosmos quedó dividido básicamente en dos grupos, los que acataron las leyes y los que las rechazaron. Los primeros se transformaron en seres humanos y los segundos en animales silvestres, además de seres y fuerzas que animan los sitios del entorno natural. Las divinidades que impusieron la norma ocuparon el piso cósmico superior, desde donde regulan el orden y garantizan las condiciones que favorecen la reproducción social. Debido a que entregaron de forma altruista su propia fuerza vital para ordenar el mundo y crear las condiciones que hicieron posible la vida sobre la tierra, son los “padres” o “padrinos” fundadores de las comunidades maseuales, por lo que el vínculo con ellas es de filiación. Así, la relación entre los pueblos nahuas y los habitantes del Arriba es colaborativa y ambas colectividades conforman un “nosotros”, ya que trabajan para un propósito común: proteger y defender la continuidad del cosmos, esto es, de la forma de vida maseual. De esta forma, esa relación reproduce la lógica de la circulación del trabajo y la fuerza que impera en las unidades sociales que trabajan como uno o para la misma cosa, como el núcleo doméstico, en el cual los miembros comparten los beneficios del trabajo de todos y colaboran para una causa común, el bienestar y la sobrevivencia del grupo. En consonancia, los habitantes de *Iluikak* castigan a las infracciones que debilitan la cohesión social y la falta de colaboración entre padres e hijos.

Por otro lado, los seres que se refugiaron en el piso cósmico inferior aún viven según las condiciones presociales del periodo anterior al Sol (Cristo) y habitan un mundo al

¹ Si los animales o los seres del Abajo poseen o no costumbres es irrelevante para los nahuas puesto que sociedad, en la concepción maseual, es la sociedad organizada según la moral y los valores sociales nahuas.

revés, carente de orden. Asimismo, asumen una fisionomía extranjera o animalesca que señala que no pertenecen al grupo comunitario, sino que encarnan la Alteridad y por ello son “otros” en oposición al “nosotros”. Sin embargo, los nahuas están obligados a entablar relaciones con el Abajo porque sus habitantes son los dueños de los recursos indispensables a la sobrevivencia. Al contrario de los santos y Vírgenes, quienes comparten los beneficios de su trabajo con la comunidad humana, los habitantes del *Talokan* sólo entregan algo si reciben algo a cambio, por lo que el modelo de intercambio y socialidad que se establece con ellos está basado en la relación entre familias políticas o rituales, de modo que los Señores del *Talokan* ocupan la posición de suegros o padres adoptivos de los maseuales, puesto que surten a la familia del campesino o del cazador con presas de caza o cultivos agrícolas, “hijos” del Abajo, y así permiten la reproducción del núcleo doméstico. En concordancia, las infracciones castigadas por el Abajo se relacionan con el desperdicio de alimento y el adulterio, puesto que el sexo y la comida pertenecen al mismo campo semántico.

Si por un lado la relación con la Otredad es indispensable para la reproducción de los grupos domésticos, los cuales se volverían endogámicos (o “caníbales” como los *tsitsimimej*) si no recibieran nuevos miembros de otras familias, por otro lado, también alberga un alto grado de peligrosidad. Ha habido una tendencia idealista a asumir que la reciprocidad es el principio que guía todas las relaciones entre los seres humanos y las demás colectividades del cosmos,² sin embargo, los ejemplos etnográficos presentados a lo largo de este trabajo demuestran que los modelos de socialidad e intercambio varían y no responden a un solo principio o lógica debido a que la sociedad no funciona según una sola posibilidad de interacción entre sus miembros. Con los pobladores de Arriba predomina la colaboración mientras que con los de Abajo la relación se puede dar tanto en los términos de la reciprocidad (y reciprocidad negativa), así como de la depredación.

² Véase por ejemplo López Austin y López Lujan (2009: 66 y 178), quienes afirman que el principio de la reciprocidad “rige las relaciones entre el indígena y sus dioses” y que “la ley de la reciprocidad se impone sobre todo lo existente. [...], el cosmos se convierte en un sistema en el cual los seres sobrenaturales, los humanos, los animales, los ancestros y los lugares geográficos interactúan recíprocamente para mantener el equilibrio de la naturaleza”.

Los seres de Abajo, quienes personifican la divinidad ctónica, son “salvajes” por naturaleza, puesto que no viven según las pautas de conducta que fundaron la sociedad humana. En general, la Tierra es vista como una “bestia” silvestre que muerde y se alimenta de “carne y sangre” de los “cristianos”.³ Sin embargo, la superficie de la tierra no es homogénea ya que existen grados de “animalidad”. La “tierra conquistada” (el pueblo), difiere de la “tierra domesticada” (la milpa) y de la “tierra virgen” (el monte). El tipo de relación en cada caso también varía. Cuanto más lejos del centro del pueblo y más adentro del monte esté la persona, mayor la probabilidad de sufrir agresiones y tener el componente vital depredado por las potencias no socializadas que habitan el espacio salvaje. La socialización es indispensable para conformar el cuerpo social de la persona, de modo que el hecho de que la comunidad humana socialice con algunos Dueños de los Lugares a través de la ofrenda de alimentos, del baile, de los ritos, etc. aminora los rasgos feroces de esos seres y hace con que se comporten temporariamente según las reglas de interacción basada en la reciprocidad. Por lo tanto, al socializar con los seres de Abajo, el cuerpo social de esos personajes es construido, el cual está relacionado con la conducta humana. Por ello, los nahuas logran entablar relaciones de reciprocidad con quienes a principio serían imposibles de convivir debido a su extrema peligrosidad. Por otro lado, la interacción con los “aires” fuera del circuito de intercambio aumenta la probabilidad de que se realice bajo la lógica depredatoria.

La socialización constante transforma al Otro en Nosotros, por lo que tanto la Milpa como el Maíz –vistos como persona– fueron “integrados” al núcleo doméstico, la primera en condición de “esposa”, mientras que el segundo ocupa el lugar de “hijo” o “nuera” del campesino. Finalmente, la identidad de los seres no está dada según propiedades intrínsecas, sino por sus relaciones sociales, de modo que la misma persona ocupa una diversidad de roles y puede ser padre, padrino, compadre, esposo, hijo, etc., aunque también pueda ser humano o “animal” según la conducta que adopte. Como corolario de la idea de que todas las relaciones en el cosmos están basadas en la reciprocidad, ha habido una tendencia a

³ La concepción de que tierra es un “animal” se deja ver en varios momentos del proceso terapéutico. Por ejemplo, en el rezo para la recuperación de la sombra (la “llamada”), el curandero pide a la Tierra que suelte el pie del enfermo, mientras golpea el suelo con una varita como si tratara de forzar al “animal” a soltar su presa.

pensar que las sociedades nahuas son igualitarias (Medina, 2008: 16), lo que implicaría que la fuerza vital (*chikaualis*) es repartida entre todos de forma equivalente. Sin embargo, así como en la sociedad los bienes no llegan a todos en la misma cantidad, los mitos también revelan el hecho de que la fuerza no fluye de manera homogénea en todo el cosmos. Al Diablo, por ejemplo, también conocido como *Nexikol* (el Envidioso) debido a que no socializa los beneficios de su trabajo con los demás, le quedó reservada una pequeña parte del “alimento” (sólo los que mueren ahogados y los que se comportan como el Animal serán “comidos” por el *Amokuali*). La fuerza vital circula en el cosmos según la lógica de la circulación de bienes y servicios en la sociedad, la cual, si bien puede ser pensada como una “red”, los “nudos” que la conforman no son iguales. Algunos son más “gruesos” que otros porque encarnan cuerpos sociales más fuertes, los cuales contrastan con los pequeños nudos que remiten a aquellas personas que poco participan en el sistema de intercambio y por este motivo su cuerpo social es más “delgado” o débil. Por lo tanto, según este modelo de la vida social, los seres reciben en la misma proporción de lo que dan y no se trata de un universo “socialista” o igualitario. Finalmente, la cosmología nahua habla de las relaciones sociales que los nahuas entablan entre sí y con la alteridad, de las formas de ocupación del territorio, del sistema de intercambio y parentesco, de las formas de organización social, etc., de modo que nos damos cuenta de que el cosmos es un reflejo de la sociedad, aunque ni todo el cosmos esté incluido en la sociedad o humanidad.

Para formarse como persona humana, la criatura debe pasar por un proceso de socialización similar al de los prehumanos sobrevivientes del Diluvio, quienes integraron una serie de prácticas sociales y conductuales para transformarse en seres humanos propiamente dichos. Para formarse como uno es indispensable la participación del otro, lo que se deja ver en el hecho de que los padrinos donan la sustancia vital que dará al niño la fisionomía humana, el aspecto relacional o social que el sujeto carece al inicio de la vida. Las acciones rituales del ciclo de vida integran al infante en la sociedad para que luego pueda contribuir en la formación de otros. La persona y el cosmos están pensados bajo los mismos principios. Más allá de la conocida relación entre lo “frío” y lo “caliente” que regula la homeostasis corporal, me refiero a la composición tripartida que prevalece en ambos casos. La esfera de Abajo, la cual alberga las potencias indómitas que escapan a la

moral social, equivale a la sombra-animal o el temperamento, el cual es compartido con los animales puesto que es modulado según mecanismos fisiológicos innatos. Asimismo, la sombra animal alberga los impulsos vitales básicos y el contenido inconsciente que debe ser mantenido en el inframundo psíquico con tal de existir en sociedad. De forma similar, el *Amokuali* y demás seres “animalescos” del Abajo, quienes encarnan las sombras-animales de los seres humanos en la superficie de la tierra, deben mantenerse en el dominio subterráneo del cosmos para evitar que todas las potencias de vida y muerte se desborden sobre la superficie de la tierra. Por otro lado, la esfera de Arriba, la cual simboliza las pautas ideales de comportamiento y los valores aceptados, equivale a la sombra-social, aquellos aspectos con los cuales el sujeto aprendió a identificarse para construir su carácter y así articular el rol que se espera de él en la sociedad. Por último, el *yolot*, equivalente a la esfera Central que integra las fuerzas confrontantes de los otros dos dominios cósmicos, encarna al ego, el mediador entre el aspecto animal y el social de la entidad psicofísica del sujeto. Finalmente, los temas relativos a la concepción de la persona conforman una psicología nahua que posee afinidades con la propuesta de Freud (2015) sobre los tres componentes de la psique: el ello, el superyó y el yo.

Desafortunadamente, la noción de persona en la Sierra Norte de Puebla ha sido estudiada a partir de un modelo construido para los nahuas del siglo XVI que privilegió los componentes intrínsecos del ser humano en vez de las relaciones sociales, además de que el tema ha sido tratado desde el prisma religioso reflejado en la terminología privilegiada (entidades anímicas, almas, entidades sobrenaturales, etc.).⁴ Sin embargo, los llamados “componentes anímicos” pueden muy bien ser pensados como artificios de una psicología nahua que da cuenta de explicar las diferencias de personalidad entre los seres humanos y que, además, es coherente en forma y en contenido con la imagen tripartida del cosmos. El acercamiento a los datos etnográficos desde un modelo que no fue construido por la etnología, sino por la historia, resultó en una definición de la persona humana en términos metafísicos (un cuerpo y tres entidades anímicas), en vez de pensarla según parámetros morales (determinada por la conducta) y sociales (dependiente de la sociedad para

⁴ Para una crítica del uso del concepto “sobrenatural” con el propósito de caracterizar las visiones del mundo indígenas, véase Saler (1977).

conformarse). Esta definición esencialista que no puso suficiente énfasis en el aspecto relacional del ser humano afectó la comprensión de las enfermedades tratadas por el curandero, las cuales fueron entendidas como “males del alma”, en vez de “males de las relaciones sociales”.

Cada persona posee su propia sustancia corporal esparcida en otros cuerpos que ayudó a generar, además de que concentra materia corporal de otras personas de quienes recibió bienes o servicios. De este modo, las personas están unidas por el flujo de socialidad que circula entre ellas, esto es, la sustancia producida en las relaciones sociales indispensable para la conformación del aspecto relacional del ser humano. La cualidad de esa “argamasa” corporal varía según los contenidos afectivos circulantes, de modo que, si los afectos involucrados en la relación son positivos, la socialidad será constructiva y fortalecerá la salud de los implicados. Por otro lado, si los afectos son negativos, la socialidad será degenerativa y enfermará. Por esta razón la envidia, el sentimiento contrario al amor, es capaz de enfermar. De ahí que la enfermedad es la relación social plagada de afectividades nocivas que produce una fuerza contraria a la vital, la cual disgrega al sujeto, no favorece la reproducción de la sociedad y no contribuye a la continuidad del cosmos.

Si bien desde Foster (1965) la etnología mesoamericanista está familiarizada con el principio del bien limitado, el cual predice que la cantidad de energía vital en el cosmos es limitada y los que acumulan riqueza en vez de circularla son de alguna manera responsables por la pobreza de los demás; por otro lado, no se habló de su contraparte, el principio del mal limitado. Las enfermedades, según los nahuas, no son creadas y tampoco pueden ser eliminadas, sino que circulan de un cuerpo a otro, lo que explica la efectividad de la “limpia”, el procedimiento terapéutico más popular en el territorio mesoamericano que además se extiende mucho más allá de sus límites. El hecho de que los cuerpos estén parcialmente hechos de relaciones sociales, las cuales están sustancializadas y producen la socialidad que fluye en el circuito de intercambio, explica porque es posible perder el componente vital y a la vez recibir de los demás una sustancia dañina que penetra en el cuerpo y lo “enfria”. El enfermo deja de participar en las prácticas sociales y así pierde paulatinamente su lugar en el orden socio-cósmico de los seres humanos, por lo que empieza a transitar a la periferia espaciotemporal donde habitan los muertos y donde se

transformará en una alteridad si permanece por mucho tiempo. El curandero ayuda al enfermo a restaurar sus relaciones para que pueda recuperar la relación vital con el medio social, natural y divino. Curarse equivale a volver a estar en el centro del cosmos. Sin embargo, el equilibrio restablecido no es fijo y otra vez será roto por infracciones u otras causas ya que el cosmos tiende siempre a la entropía.

La fuerza vital circula según tres modalidades básicas que favorecen la integridad de la persona, la sociedad y el cosmos: la colaboración, en la cual se comparten los frutos del trabajo; la reciprocidad, en la cual se intercambian de forma equitativa los bienes y servicios; y la redistribución, en la cual el trabajo y la fuerza acumulados por una persona o grupo son invertidos en el bienestar de la colectividad. Sin embargo, cuando el flujo de fuerza toma caminos contrarios a los enunciados y se convierte en colaboración negativa, en la cual se comparte con otros lo que pertenece al nosotros; reciprocidad negativa, en la cual un mal es devuelto con otro mal; o depredación, en la cual se toma sin devolver, la cualidad de la sustancia transmitida en las relaciones sociales se modifica y en vez de generar cohesión provoca la disgregación. Por ello, portarse según la conducta de los seres de Abajo debilita “este mundo”, del grupo de pertenencia, y fortalece el ámbito de la alteridad. Por lo tanto, vemos que el modelo cosmogónico favorece la preservación de la forma de vida nahua e intenta evitar la disgregación de las instituciones sociales maseuales.

La conformación del curandero y el proceso curativo son coherentes con las concepciones y prácticas sobre la noción de persona, así como con los modelos sociales que organizan la sociedad. El hecho de que los estudios anteriores hayan pensado a la persona humana como una conformación de entidades anímicas en vez de un nodo en una red de relaciones tuvo como corolario no entender que el aspecto relacional del curandero es más importante que el esencial, de modo que, aunque muchos puedan haber nacido con una cuota de fuerza vital alta, solamente los que mantienen una relación con las divinidades poseen el poder para curar. Así como el cuerpo social del sujeto no es permanente, sino que debe ser constantemente “nutrido” a través de la participación en la red de intercambio de trabajo y fuerza que afecta su salud, la fuerza del curandero tampoco es inmutable, sino que depende del trabajo para ser generada. El curandero pasa horas “rezando”, esto es, socializando con las divinidades celestes, para “embarrarse” de la sustancia vital “caliente”

que las conforma y de esta manera acumula *chikaualis* que será usada en las luchas y viajes oníricos que consumen una gran cantidad de calor vital. Bajo esta óptica, entendemos porque algunas personas de la comunidad y los terapeutas con mayor experiencia se quejan de que los jóvenes dedican poco tiempo al rezo y, paralelamente, notan que el potencial curativo de los nuevos curanderos ha disminuido. No rezar significa no socializar con los pobladores de *Iluikak* y por lo tanto no acumular en el cuerpo a través del trabajo la fuerza necesaria para curar a los pacientes. En efecto, si la tendencia a no aprender los rezos persiste, podemos esperar cambios significativos en la práctica curanderil.

La relación entre el curandero y los demás pobladores del cosmos responde a los modelos de circulación de dones y servicios en la sociedad. El terapeuta nahua es capaz de “hacer trabajar” (*-tekiltia*) a las divinidades al entregarles fuerza vital, producto del trabajo de rezar, el cual consume energía y libera calor. De esta forma, logra la colaboración del Arriba y la reciprocidad del Abajo, mientras redistribuye los dones acumulados a sus pacientes. En el cotidiano de los nahuas, los conflictos ni siempre son solucionados de manera pacífica. En consonancia con la realidad social, el curandero a veces actúa en el ámbito onírico bajo la lógica de la depredación y la reciprocidad negativa para lograr su objetivo, de modo que deja de actuar como ser humano y asume la conducta amoral de los seres de Abajo o de los gentiles de la primera Edad. En esas circunstancias, su sombra-animal toma el control de la personalidad para luchar contra sus enemigos, por lo que se dice que se “transforma” en “animal”. Sin embargo, al contrario de la mayoría de las personas que perderían el aspecto relacional humano al actuar de forma contraria a la que se espera de los “cristianos”, el curandero es capaz de transitar de una conducta a otra sin comprometer definitivamente su identidad humana, al menos que sólo practique la colaboración negativa con relación a su comunidad y en este caso será un brujo, quien es llamado “animal” (*okuilij*) por los maseuales. En resumen, el curanderismo es una puesta en acción del paradigma nahua sobre la persona, la sociedad y el cosmos, por lo que funge de “conector” entre esos tres ámbitos.

Ahora que hemos sintetizado algunos de los principales puntos de los tres capítulos, retomo las propuestas del paradigma mesoamericanista y más adelante del ontologista para analizar la pertinencia de aplicarlos al tema de estudio. En la introducción de este trabajo

destaqué la presencia de una confusión metodológica entre la historia y la etnología en los estudios mesoamericanos. Uno de los principales impulsores del paradigma mesoamericanista ha sido el historiador Alfredo López Austin (1996b, 2001, 2004, 2007, 2015a, 2015b, 2016, etc.), quien ha formado a varias generaciones de antropólogos,⁵ aunque no llamó la atención para la necesidad de la emancipación de la etnología mesoamericanista del llamado “método del rompecabezas” (Neurath, 2007). Para construir sus modelos teóricos, López Austin combina datos provenientes de diferentes épocas históricas (del preclásico mesoamericano a la contemporaneidad), de todas las subregiones de Mesoamérica y de una multiplicidad de pueblos con el propósito de encontrar los principios o ideas fundamentales del pensamiento indígena o de la cosmovisión mesoamericana. Así, a partir de la elección de un tema, por ejemplo, el cerro y su personificación (el Dueño), se reúnen trabajos de distinta índole, desde registros arqueológicos, fuentes documentales y coloniales y hasta creencias y prácticas de pueblos contemporáneos con el propósito de revelar un arquetipo, en este caso el Señor del Monte (López Austin y López Luján, 2009), aunque la misma metodología puede ser usada para componer la imagen de la divinidad del maíz (López Austin, 1992), los gigantes que viven en las piedras (López Austin, 2015b), las Edades cosmológicas (López Austin, 1996b: 53-70), el árbol cósmico (López Austin, 1997), entre muchos otros arquetipos, muchos de los cuales se reconoce que no son particulares de Mesoamérica, sino que se repiten en otras áreas culturales americanas y del mundo.⁶

El problema con ese tipo de metodología es que descontextualiza la información con tal de aislar cientos de rasgos aparentemente similares o relacionados que son combinados para conformar una imagen arquetípica que en la práctica no está presente en ninguno de

⁵ López Austin, a pesar de historiador, ha sido investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

⁶ Por ejemplo, López Austin y López Luján (2009: 22) reconocen que “la figura del Monte Sagrado no es exclusiva del pensamiento mesoamericano. Todo lo contrario, pues se encuentra presente en buena parte de las antiguas culturas del mundo”. El Señor de la Montaña, los gigantes en las piedras, las Edades cosmológicas y muchos otros arquetipos “mesoamericanos” pueden ser encontrados en los pueblos andinos con un grado tan alto de similitudes que sería difícil distinguir si pertenecen a los Andes o Mesoamérica si los criterios de identificación estuvieran basados únicamente en esas imágenes arquetípicas o en paradigmas mitológicos y no tomáramos en consideración el contexto social de las sociedades que las articulan, el cual marca la verdadera diferencia y revela que ideas aparentemente iguales asumen sentidos diferentes al estar ancladas en la realidad de los pueblos que las articulan. Véase López Austin (1995) para una lista de “similitudes” con el área andina.

los contextos socioculturales originales, sino que sólo existe como una abstracción ideal metafísica. A pesar de ser normalmente articulado por historiadores, ese acercamiento metodológico está menos interesado en la sucesión de acontecimientos que en el descubrimiento de ideas permanentes que trascienden épocas históricas, por lo que es difícil extraer alguna sensación de movimiento y cambio y de ahí su énfasis en el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana y en la unidad de Mesoamérica (López Austin, 2001 y 2007). Asimismo, los arquetipos revelados con ese método generalmente están aislados de preocupaciones más seculares, por lo que muchos de los aspectos de los cuales depende la “superestructura” pasan desapercibidos. Finalmente, se construyen modelos que no están anclados en las prácticas sociales, aunque posean pretensiones heurísticas y de aplicación a los contextos etnográficos, además de arqueológicos e históricos. Luego, munidos de esos “artificios metodológicos” construidos por historiadores, muchos etnólogos salen a campo a “redescubrir” los arquetipos “mesoamericanos” o más bien a confirmar su existencia y así priorizan la unidad sobre la diversidad cultural mientras no se dan al trabajo de analizar esos elementos en su propio contexto etnográfico, por lo que dejan de revelar las contingencias que sostienen la permanencia de las ideas abstractas de la “cosmovisión mesoamericana”. Veamos un ejemplo.

En el proceso de construcción del arquetipo del Dueño del Cerro, López Austin y López Luján (2009: 63) también hicieron uso de datos etnográficos recopilados por otros autores entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y destacaron que “El Dueño [...] sentencia a quienes han hecho daño a los animales silvestres o han malgastado la carne de las presas, dándola a sus amantes”, información retirada de Beaucage y Taller (1990: 10). Estas acciones del Dueño son sólo algunas de las centenas de funciones del personaje reunidas por López Austin y López Lujan a partir del trabajo de historiadores, antropólogos, arqueólogos, etc. y, ante la cantidad abundante de atributos reunidos por esos dos autores, esas acciones carecen de mayor importancia. Sin embargo, si reubicamos esas sanciones su contexto etnográfico, vemos que son parte de toda una dinámica social que se queda oculta cuando los datos son extraídos de la realidad para construir el arquetipo. En el primer capítulo de este trabajo estudiamos las infracciones cometidas hacia la Alteridad con el propósito de entender la lógica por detrás de esas represalias del Dueño de los animales.

Así, nos dimos cuenta de las significaciones culturales implícitas en la acción de la esposa que regala la carne de caza a su amante y revelamos una serie de sentidos a partir de una “simple” función del Dueño, como por ejemplo la relación entre el trabajo, la comida, el sexo y el adulterio, el modelo de sociabilidad colaborativo que debe prevalecer en el matrimonio como condición para el surgimiento del amor entre los cónyuges, los roles del hombre y de la mujer en la sociedad nahua, el protocolo de interacción entre el yerno y el suegro y por extensión entre familias políticas, la relación de los maseuales con el entorno natural, etc.

Al insertar la dimensión social en la “ecuación”, los castigos del Dueño del Cerro dejaron de ser solamente funciones de un personaje “sobrenatural” o de un “dios” –para usar la terminología de López Austin y López Luján– y cobraron sentido con relación a una serie de prácticas, por lo que nos dimos cuenta de que lo religioso –la relación entre seres humanos y las divinidades– está íntimamente relacionado con lo sociológico, las relaciones sociales entre los nahuas. Es probable que en otros grupos indígenas mesoamericanos los castigos del Dueño del Cerro no sean los mismos debido al hecho de que los modelos sociales sean distintos al de los nahuas y en el caso de que las sanciones sean exactamente iguales, habría que averiguar la relación que mantienen con las prácticas sociales y compararlas con las de los maseuales de la Sierra Norte de Puebla. Estudiar las funciones de un “dios” –la dimensión metafísica– despegadas de la realidad social no tiene mucho sentido para la etnología en tanto que su propósito es explicar las ideas en términos de sus relaciones en el contexto en donde ocurren en vez de tratarlas separadamente como si fueran piezas aisladas de un rompecabezas cuya imagen no se alcanza a ver si la analizamos individualmente. Finalmente, la utilización de arquetipos prefabricados que trascienden pueblos y épocas históricas eclipsa la dimensión empírica y social en la cual la figura arquetípica asume sentido para los actores sociales que la articulan y borra la particularidad cultural.

A partir de la premisa de que “la unidad histórica reinaría en lo profundo” (Millán, 2007: 89), esto es, de que existe una unidad cultural mesoamericana que puede ser detectada en las creencias y explicaciones sobre el mundo (la cosmovisión) de todos los

pueblos que habitaron y habitan el territorio conocido como Mesoamérica,⁷ muchos etnólogos llaman la atención para la persistencia de ciertas categorías de la estructura cosmológica de los nahuas del siglo XVI y así justifican la aplicación de la metodología “comparativa” entre el pasado y el presente, el llamado “mesoamericanismo metodológico”. Por ejemplo, el inframundo, el cual era conocido como Tlalocán en la antigüedad, actualmente es llamado *Talokan* por los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y a veces basta detectar esos rasgos coincidentes para suponer que las prácticas actuales están guiadas por los mismos principios fundamentales de la cosmovisión mesoamericana articulada por las sociedades prehispánicas.

[...] los curanderos [...] “parten” [...] al *Talokan* en busca del espíritu del enfermo y se enfrentan al riesgo de ser “capturados” en su viaje [...] por lo seres o númenes cuya morada son los antiguos lugares y espacios míticos, **aún hoy considerados como centros rectores del orden que rige al mundo** [...] Dichos conceptos espaciales son los que el curandero náhuatl se esfuerza en seguir recorriendo en la era de la tecnología nuclear, para seguir legando a su etnia, en esencia, **los mismos principios que regían la cosmovisión que organizaba la vida de sus antepasados prehispánicos**. (Aramoni Burguete, 1990: 55; negritas agregadas).

En la misma línea de razonamiento, otros investigadores han destacado que las cosmologías de los pueblos indígenas contemporáneos albergan “una idea de la creación del cosmos semejante a la que habían desarrollado los antiguos mesoamericanos” (Florescano, 2000: 15) ya que, entre otros factores, se repite la noción de que el mundo fue destruido y recreado varias veces, esto es, el universo habitado ha pasado por distintas edades cosmológicas, cada una de ellas con características propias. Sin embargo, esas aseveraciones que abogan por un continuismo normalmente no toman en cuenta que

⁷ Esta idea es ciertamente defendida por los partidarios de la unidad mesoamericana. Por ejemplo, López Austin y López Luján (2009: 17) afirman que las coincidencias de creencias y prácticas religiosas de los grupos indígenas contemporáneos y los pueblos de la antigua superárea cultural denominada Mesoamérica apuntan hacia un “sustrato compartido de una larga tradición religiosa mesoamericana”, en la cual se percibe una “imagen cosmológica arquetípica”. Asimismo, los autores opinan que “muchos de los elementos culturales comunes son de remoto origen y han subsistido a las grandes transformaciones sociales y políticas” (López Luján; 2009: 27).

armazones cosmológicos semejantes son articulados por sociedades distintas de modo que las semejanzas no trascienden el nivel de la apariencia. Veamos cómo.

El cosmos, según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, posee una estructura conformada por tres niveles superpuestos: el “cielo”, la “tierra” y el “inframundo”, además de que está animado por dos fuerzas de naturalezas opuestas y complementarias en permanente enfrentamiento. Una de ellas es ordenadora y normalmente personificada por el “héroe civilizatorio”, mientras que la otra es creativa/destructiva, encarnada en la figura del “genio maligno”.⁸ La contradicción fundamental que puso en marcha el universo se manifiesta en una enorme cantidad de pares dicotómicos: centro/periferia, arriba/abajo, derecha/izquierda, día/noche, presente/pasado, Dios/Diablo, etc., los cuales se acomodan en dos grupos, por lo que existe una equivalencia entre el centro, el arriba, el lado derecho, el día, el presente, etc., así como entre la periferia, el abajo, el lado izquierdo, la noche, el pasado, etc. Este paradigma tripartido de la lógica de oposición complementaria no es exclusivo de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y podríamos rastrearlo tanto en el territorio mesoamericano como más allá de sus fronteras.⁹ Sin embargo, este esquema cosmológico en abstracto no revela prácticamente nada sobre los grupos que lo articulan, de modo que sus categorías sólo asumen sentido en situaciones concretas.

Como bien notó Taggart (1983: 55), la cosmología abarca los aspectos más invariantes o estructurales del pensamiento y es para el mito lo que el esqueleto es para el cuerpo humano, esto es, el armazón en el cual las ideas, comparables a los tejidos y órganos, son acomodadas. Sin embargo, así como la dieta puede afectar el tamaño y la forma del cuerpo, la estructura social, las experiencias históricas, las observaciones empíricas colectivas, etc., influyen en la formación de las ideas acomodadas a un marco mítico-cosmológico común, el cual “absorbe” nuevos acontecimientos. Por ejemplo, la salida del Sol, suceso que señala el inicio de una nueva era cosmológica, fue sustituida en los mitos maseuales por el nacimiento de Cristo para simbolizar la instauración del cristianismo, el

⁸ Ese mismo esquema de la trama mítica puede ser encontrado en la mitología cosmogónica de los pueblos andinos. Remítase, entre otros, a Montes Ruiz (1999).

⁹ Para otros modelos del cosmos, véase el volumen *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas* (2015). El paradigma tripartido de la lógica de oposición complementaria también estructura la cosmología de los pueblos andinos (quechuas y aymaras); al respecto véase por ejemplo Sánchez Garrafa (2014) y Montes Ruiz (1999).

cual significó el desplazamiento del mundo indígena hacia la posición social subordinada. El cambio en la organización social a partir de la colonización es plasmado en los mitos cosmogónicos, por lo que vemos en las narrativas a las divinidades autóctonas nahuas ocupar la periferia del cosmos en oposición al papel central y dominante que asumieron las figuras cristianas en las prácticas y cultos comunitarios. A finales del siglo XVII, los “mestizos” empezaron a migrar a la Sierra Norte de Puebla desde el Altiplano Central, el cual se sitúa al Sur de las comunidades maseuales. La llegada de ese grupo provocó una disrupción en el modo de vida local debido a que los “afuerinos” se apropiaron de una gran cantidad de parcelas agrícolas que pertenecían a los indígenas. En consonancia con la realidad, Taggart (1983: 58) notó que los narradores nahuas representan al Diablo como un “mestizo” que llegó del Sur (la dirección de cualidades siniestras asociada con la periferia del cosmos, el pasado, la noche, el lado izquierdo, el abajo, la ausencia de reglas morales, el desorden, etc.). Al acomodar las relaciones interétnicas en las coordenadas espaciotemporales propias de la estructura cosmológica, los narradores comunican la idea de la disrupción del orden y plasman en los relatos la observación empírica y la experiencia histórica colectivas. De esta forma, constatamos que la cosmología no es fija, sino que se adapta a las condiciones variantes de las distintas circunstancias.

Las variaciones pueden ser detectadas incluso en comunidades contemporáneas y cercanas que comparten antecedentes culturales, lingüísticos e históricos. Al comparar los relatos de dos pueblos nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, Huitzilán de Serdán y Santiago Yaonáhuac, Taggart (1983: 67-113) se dio cuenta de que los narradores elaboraban las narrativas a partir de la misma estructura mítico-cosmológica, la cual, además, no es exclusiva de esas dos comunidades, sino compartida con otros pueblos de la región y, probablemente, con otros más allá de los límites de la Sierra Norte de Puebla. Sin embargo, el acomodo de los eventos a ese armazón cosmológico “común” dependió de aspectos específicos de la estructura social y de los patrones de las relaciones interétnicas de cada comunidad, de modo que, aunque los narradores partían de categorías, conceptos, temas, personajes, tramas, etc. similares, los orquestaban de manera diferente de acuerdo con la dimensión social y las experiencias históricas de sus respectivas localidades y así generaban relatos aparentemente semejantes con sentidos distintos. Por consiguiente,

poseer modelos cosmogónicos parecidos no es garantía de que los contextos sociales se asemejen. De ahí que tendríamos que revisar la estrategia del mesoamericanismo metodológico cuando asume que la repetición de arquetipos o de una trama mítica entre las cosmologías indígenas del pasado y del presente son pruebas de la existencia de una cosmovisión mesoamericana que trasciende épocas y fronteras y permanece regida por los mismos principios o habitada por las mismas ideas esenciales que supuestamente difieren en detalles.

Los estudios comparativos entre pueblos indígenas contemporáneos y los del pasado prehispánico que no aterrizaron los aspectos formales a las dimensiones socioculturales encontraron semejanzas entre modelos y arquetipos, pero no entre sociedades, de modo que las continuidades destacadas son probablemente sólo ecos resonantes entre categorías abstractas. De todos modos, no hace falta remitir al pasado para entender las sociedades actuales y esta tesis es la prueba cabal. Sin ninguna referencia al pasado prehispánico o a modelos heurísticos contruidos con datos provenientes de toda Mesoamérica, el análisis antropológico permitió entender la cosmología nahua, la conformación del ser humano, el curanderismo, además de demostrar la lógica y la coherencia entre las prácticas sociales, la noción de persona y el modelo cosmológico. Si pretendiéramos hacer una comparación con los nahuas del XVI, tendríamos que hacerla a partir de este momento y tomar en consideración todo el contexto social específico en el cual se desarrolla tanto la cosmología maseual como el propio curanderismo, en vez de seleccionar unos cuantos rasgos cosmológicos o arquetipos despegados de la realidad social para comparar con otros cuantos elementos del pasado histórico nahua. Aunque las ideas, creencias, acciones rituales, categorías cosmogónicas, etc. del pensamiento antiguo mesoamericano y el de nuestros tiempos puedan ser muy similares, son los contextos sociales, políticos, económicos, geográficos, etc. de cada sociedad los que marcan la diferencia y dan el verdadero tono a las abstracciones. Por lo tanto, si bien no podemos obviar el hecho que ciertas formas persisten en el tiempo, debemos superarlo y aterrizarlas a realidad social puesto que el sentido que asumen sólo puede encontrarse dentro del contexto en que son actualizadas.

Si por un lado la cosmología es un modelo del cosmos, la cosmovisión, según lo que afirmé al comienzo de este capítulo, dice respecto a la forma de vida y las prácticas sociales que producen ese modelo, el cual funge como argamasa social ya que, si las personas actúan según las formas conductuales prescritas por la cosmología, la cual prevé sanciones contra actividades socialmente indeseables, favorecen la reproducción social y contribuyen a mantener el sistema de valores vigente. Obviamente en la práctica los nahuas no actúan siempre según la conducta apreciada por el modelo cosmogónico, el cual es consciente de esta faceta de la realidad y por ello vislumbra un cosmos en permanente peligro de entropía.¹⁰ El trabajo del curandero, el cual es orientado a restaurar el orden roto en las infracciones y conflictos sociales, responde a esa tendencia al desorden. Por lo tanto, pensar que sólo la reciprocidad “rige las relaciones entre el indígena y sus dioses” (López Austin y López Lujan, 2009: 66), lo que tendría como resultado un “universo feliz” en que todos colaboran y reciprocán, equivale a evadir la dimensión social y confundir el modelo con la realidad. Por otro lado, definir la cosmovisión en términos de ideas, creencias, explicaciones, modelos, mentalidades, ideologías, formas mentales, referentes simbólicos, etc., al estilo de las definiciones del concepto “cosmovisión” presentadas al comienzo de este trabajo, aleja el objeto de estudio de las prácticas y relaciones sociales, las cuales deberían ser examinadas y relacionadas con la lógica del modelo del universo en vez de circunscribir ideas que no están presentes en una situación empírica específica.

Como bien señaló Taggart (2003a: 101), recuperando primeramente a Mauss (1967) y luego a Marx (1964), el sistema de intercambio prevalente en una cultura afecta el modelo del universo, de modo que, cuando la forma de intercambio es el don, la circulación de los dones y servicios en la sociedad contribuye a formar una concepción del universo interconectado, pero cuando la forma del intercambio es el capitalismo, entonces la imagen del universo interconectado se deshace. El modelo del universo interconectado que observamos a lo largo de este trabajo al destacar que todos los seres están ligados entre sí por el trabajo que realizan y por la transmisión de fuerza que mantiene los vínculos sociales —a tal punto que la persona se define más por sus relaciones que por sus componentes

¹⁰ Recordemos que la fuerza contraria existe en el cosmos porque las personas no siguen los modelos conductuales y circulan afectos negativos en el circuito de intercambio.

intrínsecos— depende de que los maseuales sigan practicando los modelos de socialidad e intercambio que sostienen ese modelo. Por lo tanto, las prácticas sociales son más importante que las creencias en la conformación y manutención de un modelo del universo y compartir una cosmovisión dice más respecto a participar en la vida de la comunidad que a creer en ciertas ideas o pensar de determinada manera, de ahí la gran variabilidad de opiniones divergentes sobre el mismo tema en las comunidades nahuas. Más que una manera de ver el mundo, la cosmovisión es una forma de vivir en el mundo, de estar en el mundo y el modelo cosmológico resultante es coherente con esa forma y contribuye a su reproducción.

Si bien el principio del don organiza las relaciones sociales en la sociedad nahua y produce la imagen de un universo interconectado, el principio de la mercancía también organiza las relaciones sociales nahuas, quienes no viven aislados del sistema capitalista. Si las prácticas sociales son el punto de partida para la elaboración de un modelo del universo, entonces debemos considerar que, al contrario de lo que plantea el paradigma mesoamericanista, no existe una única cosmovisión articulada por los pueblos indígenas mesoamericanos, sino *al menos* dos, una más apegada al modelo de vida “tradicional” y otra más cercana a la forma de vida capitalista. De hecho, según los ejemplos etnográficos que aporté en este trabajo, es erróneo suponer que los nahuas actúan siempre según los principios lógicos de lo que acostumbramos llamar “cosmovisión nahua”, la que fue identificada en el trabajo de algunos curanderos y que encuentra resonancia en las prácticas sociales “tradicionales” y en los mitos cosmogónicos.¹¹ Es más, algunas personas no acuden al curandero, no perciben el mundo según el modelo cosmológico tradicional, no creen en los seres y fuerzas que animan los lugares, no toman decisiones y tampoco dan sentido a sus experiencias basadas en la lógica de la cosmovisión nahua, etc. Sin embargo, también se da el caso de que las mismas personas que no creen en los “númenes” que pueblan el cosmos tengan relaciones de compadrazgo, pertenecen a un núcleo doméstico, ocasionalmente ayudan en la organización de la fiesta patronal o asuman una mayordomía o un cargo civil, de modo que de alguna manera y en ciertas circunstancias contribuyen a la

¹¹ Recordemos el ejemplo de la familia que trasladó a su mamá enferma al hospital en Puebla y actuaron en contra de los principios de lo que comúnmente llamamos “cosmovisión nahua”.

cohesión social y a la reproducción del modo de vida nahua que predice el modelo cosmológico.

De todos modos, los nahuas no viven según una sola cosmovisión o modelo del universo, sino que transitan entre mundos y lógicas culturales distintas, de modo que, así como saben hablar dos idiomas o tocar dos instrumentos metafóricamente hablando, también saben como moverse de una cosmología a otras, de un sistema conceptual a otros, de un modelo de acción a otros, etc. según las exigencias de cada circunstancia. Por lo tanto, asumir que los pueblos indígenas articulan una sola cosmovisión, según lo que predice el paradigma mesoamericanista, es creer que esos grupos no saben cómo vivir, pensar o actuar más allá de sus formas de vida tradicionales y que no entienden o no asumen los modos de vida y los paradigmas culturales de otros pueblos, pese al hecho de que siempre han estado en contacto intercultural y transitan entre mundos culturales distintos. Finalmente, no existe una cosmovisión en singular, sino tantas cosmovisiones como formas de vida posibles.

En síntesis, la abstracción del mundo no está separada de las condiciones histórico-sociales que la conformaron, la mantienen y la modifican, de modo que la consciencia (el pensamiento, la creencia, el concepto, etc.) no es una instancia originaria, sino un derivado de las relaciones sociales en las cuales se inscribe (Marx, 2008; Sohn-Rethel, 2001; Campos y Martín, 2014). Sin embargo, el concepto “cosmovisión” en los estudios mesoamericanos está tan apegado al nivel cognitivo y despegado del contexto sociocultural que tal vez ya no sea idóneo seguir haciendo uso de él en la etnología si su aplicación actúa como obstáculo epistemológico a la hora de conocer las formas y relaciones sociales que funcionan como sustrato material para el modelo cosmológico. Los estudios que articulan el paradigma de la cosmovisión mesoamericana normalmente anuncian en los “prolegómenos” que la cosmovisión es producto de la vida diaria y de la experiencia cotidiana (López Austin y López Luján, 2009: 177), pero en la medida que el estudio avanza no vemos ese “sistema de pensamiento” o esas “creencias” anclados a la vida de los sujetos sociales. Sin embargo, los principios de la cosmovisión, según lo que nos dimos cuenta, se encuentran en la materialidad de las relaciones sociales y no en la abstracción del pensamiento, de modo que aplicar modelos contruidos por historiadores a los contextos etnográficos puede desvirtuar el propósito de la etnología.

Ahora bien, según el ontologismo, los diferentes grupos humanos no producen interpretaciones del mundo que culminan en representaciones sociales, sino que habitan mundos, naturalezas o ontologías distintas, de modo que cada uno de ellos viviría en una especie de burbuja conceptual, en el interior de la cual las ideas determinarían su propia realidad (véase Henare *et al*, 2007). Según esta propuesta, al salir a campo, yo tendría que haber encontrado entre los nahuas una ontología diferente de la “occidental eurocéntrica”, esto es, un conjunto de ideas fundamentalmente distintas sobre cómo el mundo funciona (Graeber, 2005: 11), sin embargo, lo que encontré fue un conjunto de ideas relativamente distintas sobre cómo la sociedad maseual debería funcionar con tal de reproducir la forma de vida “tradicional”. Por lo tanto, la única “realidad” distinta que encontré fue la social. Así, me di cuenta de que los mitos cosmogónicos no hablaban literalmente del cosmos, el planeta, la vía láctea o el universo, y tampoco de una dimensión metafísica aislada de la realidad cotidiana, sino que la conformación del cosmos actual (la Segunda Edad cosmológica) equivalía al surgimiento de la sociedad maseual, con sus formas de convivencia comunitaria específicas en su territorio. Esta constatación me hizo redimensionar los principios cósmicos generales que normalmente son usados para caracterizar a los pueblos nahuas y los mesoamericanos en general. Veamos un ejemplo de ellos, el cual fue construido a partir de la comparación de varios trabajos etnográficos sobre grupos nahuas contemporáneos de distintas regiones de México cuyo resultado fue la enunciación de postulados generales que supuestamente son válidos para todos ellos.

[Para los nahuas] El universo es un sistema en movimiento que requiere la aportación constante de energía, lo que genera una red de intercambio entre los hombres y de éstos con los seres vivos, corpóreos e incorpóreos, que tiene que ser mantenida para continuar con la existencia misma. (Medina, 2008: 217).

Si bien podríamos considerar válido este principio cósmico para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, si lo leemos sin contextualizarlo con las prácticas que han sido descritas a lo largo de este trabajo, el postulado suena extraordinariamente exótico y no difiere mucho de un presupuesto cósmico enunciado en alusión a los nahuas del siglo XVI:

[...] el sol sólo se elevará, la lluvia sólo descenderá de las cumbres de las montañas, el maíz sólo surgirá de la tierra, y el tiempo mismo sólo proseguirá su curso majestuoso si se consuman los sacrificios. Así fue desde el primer día del mundo. La sangre de los hombres es la fuerza vital del sol. (Soustelle, 1982: 13).

En ambos casos, de los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla y de los mexicas del siglo XVI, el universo necesita de aportación constante de energía. Sin embargo, los contextos sociales de esos dos pueblos son tan disímiles que el “mismo” concepto subyacente sobre la naturaleza de la “realidad” asume sentidos completamente diferentes. En el primer caso la continuidad de la “existencia” depende de que las personas sigan las pautas de conducta que organizan las formas de convivencia social y favorecen la cohesión comunitaria, mientras que en el segundo el sacrificio humano aseguraba el curso regular del sol y de los fenómenos naturales, aunque después de haber entendido el sentido de los mitos cosmogónicos maseuales se me hace difícil creer que los mexicas asumían esa máxima cósmica de forma literal en vez de metafórica, por lo que tendería a pensar que alude a una particularidad de su propia sociedad, pero éste ya es un problema para los historiadores resolver. De todos modos, al contrario de lo que predice el paradigma ontologista, el Otro no vive en una realidad conceptual aparte, sino en una realidad social distinta, la cual no depende de formulaciones teóricas para existir, sino de la praxis social, la cual a su vez afecta el modelo conceptual. Asimismo, los nahuas ni siempre adhieren al modelo puesto que algunos no creen en sus postulados y “existentes”, para usar un término en boga de los ontologistas, aunque se suman a la praxis comunitaria. Finalmente, la propuesta ontológica de colapsar la distinción entre conceptos y realidad y dar a los primeros el mismo estatus que las cosas borra la particularidad de las circunstancias sociales distintas ligadas a sistemas conceptuales o paradigmas sobre el mundo semejantes, además de que no permite entender los conceptos del Otro como metáforas que hablan de sus sociedades y no de sus mentes (véase Martínez González, 2016).

Aunque podría señalar otras dificultades de aplicar la metodología ontologista al contexto etnográfico nahua, mi intención nunca ha sido rebatir los argumentos de los teóricos del ontologismo –los cuales ya fueron mejor cuestionados por muchos autores, algunos de los cuales señalé en la introducción de este trabajo–, sino debatir la manera

como las ideas ontologistas han sido utilizadas en los estudios mesoamericanos, por lo que me concentro en este objetivo para cerrar. Como bien notó Graeber (2005: 14), muchos antropólogos empezaron a usar la palabra “ontología” de forma no consecuente con los presupuestos del ontologismo –los cuales no se distinguen mucho del idealismo filosófico clásico en la medida que postula que las ideas determinan la realidad– y luego empezaron a utilizar el término “ontología” como sinónimo de “cultura” o de “cosmología”. Éste ha sido el caso en muchos trabajos en nuestra área de estudio, algunos de los cuales incluso encontraron más de una ontología (analogista y animista) en la ritualidad de un solo grupo mesoamericano (véase Neurath, 2011), aunque se supone que cada ontología o naturaleza diferente existe únicamente con relación a un grupo específico de seres humanos que comparten la misma ontología, en vez de fungir como un dispositivo que distingue las distintas fases de un ritual.

Por otro lado, se ha visto a los simpatizantes del ontologismo cometer exactamente los mismos errores de los adeptos del mesoamericanismo metodológico al asumir que la teoría es verdadera de antemano y, en vez de que ésta sea deformada por los datos etnográficos, éstos tuvieron que adaptarse a la primera. Así, los nahuas fueron encuadrados en la ontología animista (Beaucage y Taller, 2012: 243, 276 y 287), mientras que una supuesta “humanidad compartida” entre hombres y animales fue detectada en los mitos de ese pueblo (véase Millán, 2010a, 2010b), aunque una lectura más atenta de la cosmología nahua, realizada en el primer capítulo, mostró que esos presupuestos de la teoría ontológica no se sostienen en los maseuales. Por un lado, los adeptos del mesoamericanismo metodológico aplican modelos y arquetipos contruidos por historiadores con datos provenientes de todos los pueblos y épocas históricas de Mesoamérica a las circunstancias etnográficas; por otro lado, los simpatizantes del ontologismo en México aplican modelos heurísticos creados en regiones más distantes, como la Amazonia, a los contextos etnográficos mesoamericanos. En ambos casos notamos que la teoría histórica o antropológica asume preeminencia sobre la dimensión sociocultural del pueblo estudiado, por lo que la realidad se vuelve subsidiaria del modelo y no lo contrario.

Si bien en la introducción de este trabajo asumimos que el paradigma de la cosmovisión mesoamericana y el ontologismo eran dos posturas teóricas contrarias, al final

nos damos cuenta de que están más cercanas de lo que habíamos imaginado ya que ambas se centran en el nivel simbólico, conceptual, metafísico, mitológico, etc. del pueblo estudiado y se olvidan de que no existe una abstracción del mundo separada de las prácticas sociales ya que, como bien recordó Graeber (2005: 6), los conceptos son siempre la otra cara de una forma de práctica (los números no existen *a priori*, sino que son un efecto de la práctica de contar; el tabú es el efecto de la práctica de prohibir, etc.). Por lo tanto, ambos paradigmas ofrecen pocas posibilidades de conocer a los pueblos contemporáneos y sus formas de estar en el mundo si son aplicados de forma mecánica a las circunstancias etnográficas, en vez de ser usados como herramientas para pensarlas. De todos modos, el hecho de que esas teorías raramente establezcan relaciones entre los conceptos y las instituciones sociales, económicas, etc., y de que hagan poco énfasis en el cambio y la diversidad cultural para enfocarse en los sistemas subyacentes o esquemas de pensamiento que trascienden épocas, territorios y contextos, hace con que se vuelvan ahistóricas y aporten pocas posibilidades de conocer a los sujetos sociales, por lo que concluyo que sin los debidos ajustes y adaptaciones no son idóneas para entender la forma de vida maseual.

Bibliografía

- Acevedo Calderón, Beatriz, “Crónica de un desastre anunciado. Septiembre-octubre de 1999”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May (coords.), México, INAH, 2002, 115-123.
- Acosta Márquez, Eliana, “La fiesta de los manantiales. Una aproximación al cambio y continuidad de la tradición religiosa entre los nahuas de Pahuatlán”, *Nueva Época*, Vol. 2, No. 9, 2010, 5-15.
- _____, *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*, tesis de doctorado en antropología, México, ENAH, 2013a.
- _____, “La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, *Dimensión Antropológica*, Año 20, Vol. 58, 2013b, 115-148.
- _____, “Cuando el maíz es *Itekontlakuali*: el “dueño de la comida”. Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, *Cuicuilco*, Vol. 21, No. 60, 2014a, 223-238.
- _____, “*In okse Tlaltikpak*, “La otra tierra””. La concepción del mundo de los nahuas de Pahuatlán”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena: Vol. IV*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), México, INAH, 2014b, 254-269.
- _____, “El *Altepeilwitl*: una aproximación al sistema ritual de los nahuas de Pahuatlán”, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: Vol. III*, Lourdes Báez Cubero (coord.), México, INAH, 2016, 259-285.
- Alfaro Martínez, Miguel Ángel y Elio Masferrer Kan, “El manejo de la naturaleza en la Sierra Norte de Puebla”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 12-21.
- Almeida Acosta, Eduardo (comp.), “Don Inocencio Flores de la Cruz de San Miguel Tzinacapan, Puebla”, *Los Chamanes de México: Vol. I, Psicología Indígena*, Jacobo Grinberg-Zylberbaum, México, UNAM (FP), INPEC, 1990, 111-127.

- _____, “Doña Rufina de Puebla”, *Los Chamanes de México: Vol. II, Misticismo Indígena*, Jacobo Grinberg-Zylberbaum, México, UNAM (FP), INPEC, 1991, 181-198.
- Alonso Bolaños, Marina, “Modus operandi... o de cómo los etnógrafos recurren a la historia y los historiadores a la etnografía”, *Diario de Campo*, No. 94, 2007, 54-59.
- Alonso G., Juan Carlos, “La Psicología Analítica de Jung y sus aportes a la psicoterapia” *Universitas Psychologica*, Vol. 3, No. 1, 2004, 55-70.
- Altbach Pérez, Carlos Daniel, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos. El debate entre unidad y diversidad*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM (FFyL), 2010.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI, 1987.
- APA Dictionary of Psychology*, Gary R. VandenBos (ed.), Washington DC, American Psychological Association, 2015.
- Aportaciones al estudio de la cosmovisión*, Fernando Sancén Contreras (coord.), México, UAM-X., 2009.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan tata, Talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990.
- _____, “El diluvio y el quinto sol, marcas indelebles en la conciencia histórica de nahuas y totonacas”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 62-73.
- Argueta Mereles, Emma Yolanda, “La entrega de la novia”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May (coords.), México, INAH, 2002, 109-114.
- Århem, Kaj, “La red cósmica de la alimentación”, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), México, Siglo XXI, 2001, 214-236.
- Arias, Jacinto, *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1974.
- Arizpe, Lourdes S., *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, México, INI, 1973.

- Arocha Rodríguez, Jaime, “Gregory Bateson: reunificador de mente y naturaleza”, *Nómadas*, No. 1, 1994, 87-102.
- Báez Cubero, Lourdes, “*Mopatla intlakwalle*: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla”, *Procesos de escenificación y rituales*, Ingrid Geist (ed.), México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 1996, 255-269.
- _____, “De los dioses a los santos: reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual”, *Boletín Antropológico*, No. 44, 1998a, 60-86.
- _____, “Encuentros peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México)”, *Mitológicas*, Vol. XIII, No. 1, 1998b, 19-34.
- _____, “Los huehues y las fuerzas del ‘mal’: Carnaval nahua poblano, Naupan”, *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Amparo Sevilla Villalobos (coord.), Tamaulipas, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, 68-79.
- _____, “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, Conaculta, INAH, UNAM (IIH), 2004a, 83-103.
- _____, “El poder simbólico de las mujeres (las ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla)”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, Conaculta, INAH, UNAM (IIH), 2004b, 235-253.
- _____, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, México, CDI, PNUD, 2004c.
- _____, “El espacio sagrado de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Perspectivas Latinoamericanas*, No. 1, 2004d, 68-88.
- _____, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Conaculta, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2005.
- _____, “El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *La religión de los pueblos nahuas*, Silvia Limón Olvera (ed.), Madrid, Trotta, 2008a, 219-245.

- _____, “Saberes y prácticas terapéuticas entre los nahuas de Naupan, Puebla”, *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2008b, 209-237.
- _____, “Cuerpo y persona y el proceso de reproducción cultural entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (coords.), Zamorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015, 59-77.
- _____, “Persona, cuerpo y cosmos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, INAH, 2020, 141-158.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, “Los equilibrios del Cielo y de la Tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec”, *Desacatos*, No. 5, 2000, 79-94.
- _____, “Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec)”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001, 391-451.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, UV, 1998.
- _____, “El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de Chicontepepec (análisis comparativo de una demonología sincrética)”, *La Palabra y el Hombre*, No. 130, 2004a, 123-151.
- _____, “Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar)”, *La Palabra y el Hombre*, No. 131, 2004b, 131-139.
- _____, “Coordenadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas”, *Contrapunto*, Vol. 4, No. 11, Año 4, 2009, 44-63.
- Barabas, Alicia, “Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, *Diario de Campo*, No. 93, 2007, 58-67.
- _____, “Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca”, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA,

- BUAP, 2015, 247-272.
- Bartolomé, Miguel, “El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica de las ontologías ‘premodernas’”, *PUBLICAR En Antropología y Ciencias Sociales*, Año 12, No. 16, 2014, 9-33.
- Basurto Peña, Francisco Alberto y Natalia Molina Martínez, “Levantamiento de infantes en Zoateopan, Xochitlán, Puebla”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 150.
- Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998, s.p. libro electrónico disponible en <<https://pedropeixotoferreira.files.wordpress.com/2014/03/bateson-gregory-passos-hacia-una-ecologia-de-la-mente.pdf>>, consultado en agosto de 2020.
- Beaucage, Pierre y Pedro Cortés Ocotlán, “De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)”, *La etnografía y el trabajo de campo en las Ciencias Sociales*, Cristina Oehmichen Bazán (ed.), México, UNAM (IIA), 2014, 27-54.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, “Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les maseuals (nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)”, *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. 20, No. 3-4, 1990, 3-18.
- _____, *Maseualxiujpajmej. Plantas medicinales indígenas*, Cuetzalan, Pue., Desarrollo Integral de la Familia, 1988.
- _____, “Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer, el oso y la serpiente en dos mitos nahuas”, *Cuadernos del Sur*, Vol. 9, No. 10, 2003, 59-74.
- _____, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, México, Plaza y Valdés, UNAM (IIA), DIALOG, Unión de Cooperativas Tosepan, 2012.
- _____, “Trayectoria de una investigación participativa. Cultura y desarrollo: investigación participativa en San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla”, *Pueblos Indígenas y*

- Desarrollo ¿De qué estamos hablando? / Peuples autochtones et développement. De quoi parle-t-on au juste?*, Cristina Oehmichen Bazán, Marie France Labrecque et/y Carole Lévesque (coords.), Montreal, DIALOG, INRS, 2013, 85-103.
- _____, “Tlacuaches y coyotes en la Sierra Norte de Puebla: las representaciones y el proceso social nahua”, *Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (coords.), Zamorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015, 225-247.
- _____, “Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los *maseualmej* de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015)”, *Anales de Antropología*, Vol. 52, No. 1, 2017, 13-23.
- Beaucage, Pierre, “Representaciones y conductas: un repertorio de las violencias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Traces*, Vol. 57, 2010, 9-32.
- _____, “¿Es el desarrollo una violencia estructural? El Estado y los mediadores externos en dos proyectos de desarrollo en regiones multiétnicas de México”, *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, Mónica Martínez Mauri y Eugenia Rodríguez Blanco (comps.), San Sebastián, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008, 83-112.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral y Grupo Youalxochit, “Las yerbas y la “llamada” (*tanotsalis*). Etnofarmacología de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Revista de Fitoterapia*, Vol. 5, Supl. 1, 2005, 27-38.
- _____, “Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Cuerpo y género*, Año 6, No. 12, 2012, 165-196.
- Bessire, Lucas y David Bond, “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique”, *American Ethnologist*, Vol. 41, No. 3, 2014, 440-456.
- Bird-David, Nurit, “‘Animism’ Revisited. Personhood, Environment, and Epistemology”, *Current Anthropology*, Vol. 40, Supplement, 1999, 67-91.
- Boghossian, Paul, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México”, *A Antropología na América Latina*,

- México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1990, 85-99.
- Broda, Johanna y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (eds.), México, INAH, UNAM, 2004, 271-288.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), México, UNAM (IIH), 1991, 461-500.
- _____, “Introducción”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001a, 15-45.
- _____, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001b, 165-238.
- _____, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (eds.), México, Conaculta, INAH, UNAM (IIH), 2004, 61-81.
- _____, “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, *Diario de Campo*, No. 93, 2007, 68-77.
- _____, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), México, ENAH, 2009, 7-20.
- _____, “Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes”, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015, 161-212.
- Burdi, Patrizia, “Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)”, *Procesos de*

- escenificación y contextos rituales*, Ingrid Geist (comp.), México, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, 1996a, 179-200.
- _____, “Algunas reflexiones sobre la percepción de la historia entre los nahuas de la Sierra de Puebla (México)”, *Revista de Antropología Social*, Vol. 5, No. 39, 1996b, 39-63.
- _____, “El vestido de la Virgen. Ritualidad religiosa e identidad étnica entre nahuas y mestizos de la Sierra Norte de Puebla (México)”, *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 18, No. 18, 2000, 117-130.
- Calavia Sáez, Oscar, “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”, *Campos*, Vol. 13, No. 2, 2012, 7-23.
- Campbell, Joseph, “Primitive Man as Metaphysician”, *Primitive Views of the World*, Stanley Diamond (ed.), New York, Columbia University Press, 1969, 20-32.
- Campos, Mariano Nicolás y Facundo Nahuel Martín, “La crítica materialista de Sohn-Rethel o ‘No lo saben, pero lo hacen’”, *Herramienta*, Vol. 54, No. 4, 1-12.
- Carreón Torohuito, Romualdo, “El señor cazador”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May (coords.), México, INAH, 2002, 29-38.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumya Venkatesan, “Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester”, *Critique of Anthropology*, Vol. 30, 2010, 152-200.
- Carvalho, John J., “Overview of the Structure of a Scientific Worldview”, *Zygon*, Vol. 41, No. 1, 2006, 113-124.
- Carvalho, José Jorge de y Juliana Flórez, “Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico”, *Nómadas*, No. 41, 2014, 131-147.
- _____, “Encuentro de saberes: huellas de memoria pluriversa y descolonización de la universidad contemporánea”, *Arxius de Ciencias Sociales*, No. 39, 2018, 143-150.
- Carvalho, José Jorge de, “La antropología y el nihilismo filosófico posmoderno”, *Alteridades*, Vol. 4, No. 8, 1994, 13-29.
- _____, “Encontro de saberes y descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”, *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Joaze Berdadino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón

- Grosfoguel (orgs.), Belo Horizonte, Autêntica, 2018, 79-106.
- Carvalho, José Jorge de, Juliana Flórez y Máncel Martínez, “El Encuentro de Saberes: hacia una universidad pluriepistémica”, *Saberes Nómadas. Derivas del pensamiento propio*, Nina Alejandra Cabra Ayala y Camila Aschner Restrepo (eds.), Bogotá, Ediciones Universidad Central, 2017, 183-208.
- Castellón Huerta, Blas Román, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos”, *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), México, INAH, 1987, 125-176.
- Castillo Hernández, Mario Alberto, *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los ‘maseualmej’ de Cuetzalan*, México, INAH, UNAM (IIA), 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, “Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 79-91.
- Chamoux, Marie-Nöelle, “La notion nahua d’individu. Un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla”, *Enquêtes sur l’Amérique moyenne Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Dominique Michelet (coord.), México, CEMCA, 1989, 303-311.
- _____, “Parentesco, residencia y casa entre los nahuas de Huauchinango, Puebla”, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, 367-392.
- _____, “Persona, animacidad, fuerza”, *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), México, UNAM (IIF), 2011, 155-180.
- Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (coord.), México, UNAM (IIH), 2015.
- Comisión Takachiualis A.C., “Investigación de la Ley Indígena”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May (coords.), México, INAH, 2002, 125-150.

- Contreras, Romero y Alejandro Tonatiuh, “Mesoamérica: historia y reconsideración del concepto”, *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 6, No. 3, 1999, 233-242.
- Cordero Camp, Lindsey, “La iniciación y el don de las parteras totonacas de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla”, *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego de la BUAP, Plaza y Valdés, 2010, 149-168.
- Cortés Ocotlán, Pedro, con la colaboración de Eliseo Zamora Islas, *Diccionario español-nahuatl, nahuatl-español*, San Miguel Tzinacapan, Pue., Telesecundaria Tetsitsilin, 2009.
- Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015.
- Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001.
- Costumbres y tradiciones de un Pueblo Originario. Fiesta en Honor a San Miguel Arcángel, Proyecto de Preservación de la Cultura Náhuatl, San Miguel Tzinacapan, Pue.*, Dirección General de Culturas Populares, Programa de Desarrollo de la Huasteca, Conaculta, 2015.
- Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2008, 81-102.
- De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, 2002.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, UAGro, CEMCA INAH, Plaza y Valdés, 2007.
- _____, “A propósito de Mesoamérica”, *Diario de Campo*, No. 96, 2008a, 72-75.
- _____, “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de Campo*, Cuaderno 4, 2008b, 1-39.
- _____, “Los ritos de expulsión entre los tlapanecos”, *Dimensión Antropológica*, Año 19, Vol. 56, 2012, 67-97.
- _____, “El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza”, *El poder de saber. Especialistas*

- rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.), México, UNAM (IIH), 2015a, 135-154.
- _____, “Metáforas y metonimias conceptuales en las concepciones antropomórficas del maíz”, *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (eds.), Zomorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015b, 37-57.
- _____, “El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración”, *CONFLUENZE*, Vol. 8, No. 2, 2016, 181-206.
- Descola, Philippe, “Societies of Nature and the Nature of Society”, *Conceptualizing Society*, Adam Kuper (ed.), London, Routledge, 1992, 107-126.
- _____, “Ecología e cosmología”, *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*, Edna Castro e Florence Pinton (orgs.), Belém, Museu Paraense E. Goeldi, 1997, 243-261.
- _____, “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Maná*, Vol. 4, No. 1, 1998a, 23-45.
- _____, “Las cosmologías de los indios de la Amazonia”, *Zainak*, 17, 1998b, 219-227.
- _____, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), México, Siglo XXI, 2001, 101-123.
- _____, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- _____, “Los hombres no son reyes de la naturaleza”, entrevista concedida al periódico argentino *La Nación* [en línea], 26 de agosto de 2006, disponible en <http://www.lanacion.com.ar/833801-philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza>, consultado en agosto de 2020.
- _____, “Más allá de la naturaleza y la cultura”, *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Leonardo Montenegro Martínez (ed.), Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, 54-77.
- _____, *Beyond Nature and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- Díaz Brenis, Elizabeth y Gabriela Montoya Guerrero, “La cooperativa Tosepan Titataniske:

- redes sociales – elementos de unificación”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 172-175.
- Díaz Tepepa, María Guadalupe, Ismael Núñez Ramírez y Pedro Ortiz Báez, “Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales”, *Saberes Colectivos y diálogo de saberes en México*, Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch Martínez (coords.), Cuernavaca, UNAM, CRIM, Puebla, Universidad Iberoamericana, 2011, 235-254.
- Diego Quintana, Roberto S., “Comunidades y organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a proyectos de desposesión territorial en la Sierra Norte de Puebla, México”, *El Cotidiano*, No. 201, 2017, 27-38.
- Dow, James, “Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis”, *American Anthropologist*, Vol. 88, No. 1, 1986, 56-69.
- _____, “Central and North Mexican Shamans”, *Mesoamerican Healers*, Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (eds.), Austin, University of Texas Press, 2001, 66-94.
- Duarte-Gómez, María Beatriz *et al*, “Políticas nacionales de salud y decisiones locales en México: el caso del Hospital Mixto de Cuetzalan, Puebla”, *Salud Pública de México*, Vol. 46, No. 5, 2004, 388-398.
- Duquesnoy, Michel, Elio Masferrer, Iván G. Deance *et al*, “Un acercamiento a los pueblos indígenas de Puebla”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010, 71-118.
- Duquesnoy, Michel, *Le chamanisme contemporain des Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado en etnología, Lille, Universidad de Lille 3, 2001.
- _____, “El chamanismo de los nahuas de la Sierra Norte”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 151-157.
- _____, “El Miktan en Tzinacapan. Análisis del discurso de dos chamanes”, *Diario de Campo*, No. 75, 2005, 56-63.

- _____, “*In semanauak taltikpak*. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso”, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), Puebla, BUAP, 2009, 447-460.
- _____, “Apuntes para un tipo de chamanismo en la Sierra Norte de Puebla”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010, 180-187.
- _____, “Dos cuentos chamánicos de la Sierra Norte de Puebla. Apuntes acerca de la metodología de la investigación antropológica”, *Arqueología y Patrimonio cultural en el Estado de Hidalgo*, Moragas Segura N. y Alberto Morales Damián (coords.), Pachuca, Hgo., UAEH, 2011, 375-391.
- _____, “Talokan: matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Andes*, Vol. 26, No. 1, 2015, s.p., disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-80902015000100010 , consultado en julio de 2016.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968.
- Eroza Solana, Enrique, “Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena”, *Alteridades*, Vol. 6, No. 12, 1996, 19-26.
- Espinosa Pineda, Gabriel, “El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana”, *Cuicuilco*, Vol. 2, No. 6, 1996, 51-74.
- _____, “Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión”, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015, 121-138.
- _____, “Algunos esbozos de la teoría de la cosmovisión”, *Del Saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin: Vol. II*, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), México, INAH y UNAM, 2017, 101-119.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAT, 2006.
- Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México,

- Plaza y Valdés, BUAP, 1998.
- _____, “Ya vienen las almas. El simbolismo de la muerte y sus rituales entre campesinos náhuatl”, *Mitológicas*, Vol. XIV, No. 1, 1999, 53-60.
- _____, *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*, Puebla, Servicios de Salud del Estado de Puebla, 2004.
- _____, “Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México”, *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), México, BUAP, Plaza y Valdés, 2010a, 11-40.
- _____, “El “mal de ojo”. Un padecimiento que tratan los médicos tradicionales”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010b, 356-361.
- _____, “Fundamentos de la medicina tradicional mexicana”, *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M., Paul Hersch Martínez (coords.), Cuernavaca, UNAM, CRIM; Puebla, Universidad Iberoamericana, 2011, 137-151.
- _____, “Periplos por el “otro mundo”: el chamanismo nahua”, *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, Luis Millones y Silvia Limón Olvera (coords.), México, UNAM, 2014, 121-164.
- Ferrater Mora, José, “Alma”, *Diccionario de Filosofía, Tomo I*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965a, 77-83.
- _____, “Persona”, *Diccionario de Filosofía, Tomo III*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965b, 402-405.
- Fischer, Michael M. J., “The Lightness of Existence and the Origami of ‘French’ Anthropology. Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and Their So-Called Ontological Turn”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4, No. 1, 2014, 331-355.
- Florescano, Enrique, “La visión del cosmos de los indígenas actuales”, *Desacatos*, No. 5, 2000, 15-29.

- Foster, George M., "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, Vol. 67, 1965, 293-315.
- _____, "World View in Tzintzuntzan: Reexamination of a Concept", *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, 385-393.
- _____, "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior [and Comments and Reply]", *Current Anthropology*, Vol. 13, No. 2, 1972, 165-202.
- Freud, Sigmund, *El yo y el ello*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015.
- Fuenzalida Vollmar, Fernando, "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación", *Revista de la PUCP*, No. 12, 1977, 59-84.
- Fujigaki, Alejandro, Isabel Martínez y Denisse Salazar González, "Llevar a serio. Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro", *Anales de Antropología*, Vol. 48, No. 2, 2014, 219-244.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM (IIA), CEMCA, UICEH, 1990.
- _____, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001, 453-484.
- _____, "El entendimiento mesoamericano. Categorías y objetos del mundo", *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, INAH/CDI/CEMCA, 2009, 135-152.
- Gallardo Arias, Patricia y Jacques Galinier, "El don de descifrar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales", *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.), México, UNAM (IIH), 2015, 317-332.
- Gallardo Arias, Patricia, "Experiencias, aprendizaje e iniciación entre los curanderos huastecos", *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2008, 81-102.
- _____, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, UNAM (IIH), 2012.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan,

- Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VIII, 1969, 279-311.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- García Torres, Víctor Manuel, *Visiones del mundo: el territorio y los relatos sobre la municipalidad en Tetelilla de Miguel Islas y San Juan Ozelonacaxtla, Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría en antropología, México, UNAM (IIA/FFyL), 2011.
- _____, *Enoterritorio: análisis sobre la Sierra Norte de Puebla, México, y la Sierra Central, Perú*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2018.
- Geertz, Clifford, “Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols”, *The Antioch Review*, Vol. 17, No. 4, 1957, 421-437.
- _____, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Gellner, Ernest, “Relativism and Universals”, *Rationality and Relativism*, Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), Oxford, Basil Blackwell, 1982, 181-200.
- Glockner, Julio, “Chamanismo en los volcanes”, *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, No. 69, 2004, 40-47.
- _____, “El culto a los volcanes”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010, 192-194.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Teoría de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- González Álvarez, Aldegundo, Guadalupe García, Margarita de la Calleja y Violeta Francisco Ramírez, “La unión de cooperativas Tosepan (Cuetzalan, Puebla), una organización campesina indígena con pasado y futuro”, *Pueblos Indígenas y Desarrollo. ¿De qué estamos hablando? / Peuples autochtones et développement. De quoi parle-t-on au juste?*, Cristina Oehmichen Bazán, Marie France Labrecque y/et Carole Lévesque (coords.), Montreal, DIALOG, INRS, 2013, 67-84.
- González Jácome, Alba, “Mesoamérica: un desarrollo teórico”, *Dimensión Antropológica*, Vol. 19, 2000, 121-152.

- González Varela, Sergio Armando, “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Epoca III, Vol. XXI, 2015, 38-64.
- González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda, “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXXI, No. 1, 2016, 101-128.
- Good Eshelman, Catharine, “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la dinámica cultural nahua”, *Cuicuilco*, Vol. 1, No. 2, 1994, 139-153.
- _____, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001, 239-297.
- _____, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, INAH, UNAM, 2004a, 127-149.
- _____, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, INAH, UNAM, 2004b, 153-176.
- _____, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, INAH, UNAM, 2004c, 307-320.
- _____, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 36, 2005a, 87-113.
- _____, “‘Trabajando como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona”, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*,

- David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005b, 275-294.
- _____, “Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, *Diario de Campo*, No. 93, 2007a, 54-57.
- _____, “Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas”, *Diario de Campo*, No. 93, 2007b, 78-83.
- _____, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida”, *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), México, UNAM (IIF), 2011, 181-203.
- _____, “Personas, grupos domésticos y trabajo entre los nahuas. Perspectivas etnográficas y sus aportaciones a la teoría”, *Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (coords.), Zamorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015a, 129-150.
- _____, “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica”, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015b, 139-160.
- Graeber, David, “Radical Alterity is Just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 5, No. 2, 2015, 1-41.
- Griaule, Marcel, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1975.
- Grinberg-Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México: Vol. I, Psicología indígena*, México, UNAM (FP), INPEC, 1990.
- _____, *Los chamanes de México: Vol. II, Misticismo indígena*, México, UNAM (FP), INPEC, 1991.
- Guber, Rosana, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.

- Gutiérrez Espinosa, Gabriela, “La visión del mundo y el cuerpo femenino en Cuauhteppec: el reflejo humanizado de la naturaleza”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 201-206.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, “La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes”, *Interculturalidad: historias, experiencias y utopías*, Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), México, Plaza y Valdés, Universidad Intercultural del Estado de México, 2010, 15-38.
- Halbmayer, Ernst, “Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies”, *Indiana*, No. 29, 2012a, 9-23.
- _____, “Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse”, *Indiana*, No. 29, 2012b, 103-125.
- Hallowell, A. Irving, “Ojibwa Ontology, Behavior and World View”, *Primitive Views of the World*, Stanley Diamond (ed.), New York, Columbia University Press, 1969, 19-52.
- Hamayon, Robert, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, UNAM (IIH), 2010.
- _____, “Shamanism and the Hunters of Siberian Forest: Soul, Life, Force, Spirit”, *The Handbook of Contemporary Animism*, Graham Harvey (ed.), New York, Routledge, 2013, 284-293.
- Hart, Michael Anthony, “Indigenous Knowledge and Research: The Mikiwáhp as a Symbol for Reclaiming Our Knowledge and Ways of Knowing”, *First Peoples Child & Family Review*, Vol. 3, No. 1, 2007, 83-90.
- _____, “Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm”, *Journal of Indigenous Voice in Social Work*, Vol. 1, No. 1, 2010, 1-16.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, y Sari Wastell, “Introduction: Thinking Through Things”, *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.), London, Routledge, 2007, 1-31.
- Hernández Licona, Gonzalo, Thania de la Garza, Janet Zamudio y Iliana Yaschine

- (coords.), *El Progreso-Oportunidades-Prospera, a 20 años de su creación*, Ciudad de México, CONEVAL, 2019, disponible en https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Documents/Libro_POP_20.pdf, consultado en agosto 2020.
- Howes, David y Constance Classen, *Way of Sensing. Understanding the Senses in Society*, New York, Routledge, 2014.
- Howes, David, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 2003.
- Huber, Brad R., "The Reinterpretation and Elaboration of Fiestas in a Nahuat-Speaking Community of Mexico", *Ethnology*, Vol. 26, No. 4, 1987, 281-296.
- _____, "Curers, Illness, and Healing in San Andrés Hueyapan, a Nahuat-Speaking Community of the Sierra Norte de Puebla", *Notas Mesoamericanas*, No. 12, 1990a, 51-66.
- _____, "The Recruitment of Nahua Curers: Role Conflict and Gender", *Ethnology*, Vol. 29, No. 2, 1990b, 159-176.
- _____, "Introduction", *Mesoamerican Healers*, Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (eds.), Austin, University of Texas Press, 2001, 1-18.
- _____, "The Nahua", *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures, Volume II: Cultures*, Carol R. Ember and Melvin Ember (eds.), New York, Kluwer Academic, Plenum Publishers, 2004, 863-872.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, CNCA-INI, 1990.
- Jacobo Herrera, Frida Erika, *Hacia una antropología de las emociones. La atención de la envidia entre los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, tesis de doctorado en antropología, México, CIESAS, 2013.
- Jones, W.T., "World Views: Their Nature and Their Function", *Current Anthropology*, Vol. 13, No. 1, 1972, 79-109.
- Jorand, Benoit, "Formas de transformación del conocimiento de la medicina tradicional en los pueblos nahuas del municipio de Hueyapan, Sierra Norte de Puebla", *Cuicuilco*, No. 44, 2008, 181-196.
- Jung, Carl G., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, México, Paidós, 1993.

- Kaplan, David y Benson Saler, "Foster's 'Image of Limited Good': An Example of Anthropological Explanation", *American Anthropologist*, Vol. 68, 1966, 202-206.
- Karadimas, Dimitri, "Animism and Perspectivism: Still Anthropomorphism? On the Problem of Perception in the Construction of Amerindian Ontologies", *Indiana*, No. 29, 2012, 25-51.
- Kawagley, Angayuqaq Oscar, *A Yupiaq Worldview. A Pathway to Ecology and Spirit*, Long Grove, IL, Waveland Press, 2006.
- Kearney, Michael, "An Exception to the 'Image of Limited Good'", *American Anthropologist*, Vol. 71, No. 5, 1969, 888-890.
- _____, *Los vientos de Ixtepeji. Concepcion del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1971.
- _____, "World View Theory and Study", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4, 1975, 247-270.
- _____, *World View*, Novato, CA, Chandler & Sharp Publishers, 1984.
- Keesing, Roger M., "World View and Cultural Integration", *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, New York, Holt, 1976, 406-425.
- Kelly, Isabel, "World View of a Highland Totonac Pueblo", *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, 395-411.
- Kennedy, John G., "Peasant Society and the Image of Limited Good: A Critique", *American Anthropologist New Series*, Vol. 68, No. 5, 1966, 1212-1225.
- Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Suplemento de la Revista Tlatoani*, No. 3, 1960.
- Kluckhohn, Clyde y Dorothea C. Leighton, "The Navaho View of Life", *The Navaho*, New York, Doubleday and Company, 1962, 294-321.
- Kluckhohn, Clyde, "The Philosophy of the Navaho Indians", *Ideological Differences and World Order. Studies in the Philosophy and Science of the World's Cultures*, F. S. C. Northrop (ed.), New Haven, Yale University Press, 1949, 356-384.
- _____, "Navaho Categories", *Primitive Views of the World*, Stanley Diamond (ed.), New York, Columbia University Press, 1969, 95-128.
- Knab, Timothy J., "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 21, 1991,

31-57.

_____, *La guerra de los brujos: viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*, Barcelona, Península, 1997.

Kohler, Ulrico, “Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas”, *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I, México, Mexicanos Unidos, 1980, 583-593.

Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades*, Vol. 4, No. 8, 1994, 5-11.

_____, “La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad”, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), México, The Wenner-Gren International, CIESAS, UAM, IBERO, Enviación, 2009, 125-149.

Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.

Kuokkanen, Rauna, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*, Vancouver, British Columbia, Canada, UBC Press, 2007.

La noción de vida en Mesoamérica, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), México, UNAM (IIF), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.

La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias, Brígida von Mentz (coord.), México, Siglo XXI, CIESAS, 2012.

La religión de los pueblos nahuas, Silvia Limón Olvera (ed.), Madrid, Trotta, 2008.

Laidlaw, James y Paolo Heywood, “One More Turn and You’re There”, *Anthropology of this Century*, No. 7, 2013, s.p., disponible en <http://aotcpres.com/articles/turn/>, consultado en agosto de 2017.

Laidlaw, James, “Ontologically Challenged”, *Anthropology of this Century*, No. 4, 2012, s.p., disponible en <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>, consultado en agosto de 2017.

Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 246-258.

- Lapierre, George, *El mito de la razón*, Barcelona, Alikornio, 2003.
- Latour, Bruno, “Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’?”, *Anthropology Today*, Vol. 25, No. 2, 2009, 1-2.
- Leslie, Charles, *Now We Are Civilized. A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1980.
- Lewy, Matthias, “Different ‘Seeing’ – Similar ‘Hearing’. Ritual and Sound Among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela)”, *Indiana*, No. 29, 2012, 53-71.
- Lima Barreto, João Paulo y Gilton Mendes dos Santos, “Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada”, *Revista de Antropologia (USP)*, Vol. 52, No. 1, 2009, 137-160.
- _____, “A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena”, *Revista de Antropologia (USP)*, Vol. 60, No. 1, 2017, 84-98.
- Lima Barreto, João Paulo, *Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*, tesis de maestría en antropología social, Manaus, UFAM, 2013, disponible en <http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/8/Dissertação%20-%20João%20Paulo%20Lima%20Barreto%20-%20Wai-Mahsã....pdf>, consultado en octubre de 2017.
- Little Bear, Leroy, “Jagged Worldviews Colliding”, *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Marie Battiste (ed.), Vancouver, University of British Columbia Press, 2000, 77-85.
- Lok, Rossana, “The House as a Microcosm: Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village”, *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Rob de Ridder y Jan A. J. Karremans (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1987, 211-233.
- _____, *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Center of Non-Western Studies of the Leiden University, Leiden University Press, 1991.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado. Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH, UNAM, 2009.
- López Austin, Alfredo, “Homshuk. Análisis temático del relato”, *Anales de Antropología*,

- Vol. 29, 1992, 261-283.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, “Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías”, *Anales de Antropología*, Vol. 32, 1995, 209-240.
- _____, “La cosmovisión mesoamericana”, *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), México, INAH, 1996a, 471-507.
- _____, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM (IIA), 1996b.
- _____, “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, Vol. 5, 1997, 85-98.
- _____, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM (IIA), 1999.
- _____, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001, 47-65.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM (IIA), 2004.
- _____, “Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México”, *Diario de Campo*, No. 92, 2007, 99-101.
- _____, “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Año 16, Vol. 46, 2009, 7-45.
- _____, “Sobre el concepto de cosmovisión”, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015a, 17-51.
- _____, “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 49, 2015b, 161-197.
- _____, “La cosmovisión de la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, ediciones especiales 68, 69 y 70, No. 70, 2016, 8-90.
- Lorente y Fernández, David, “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural. Los nahuas desde la perspectiva amazónica”, *Diario de Campo*, Suplemento 47, 2008, 29-39.
- _____, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y*

- graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, CIESAS, UIA, 2011, 25-62.
- _____, “Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco”, *Tlalocan*, Vol. XVIII, 2012, 179-200.
- _____, “Los sueños y la mirada de los espíritus”, *Artes de México. Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia*, No. 118, 2015, 34-43.
- _____, “Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias”, *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coord.), México, UNAM (IIH), 2016, 299-348.
- _____, “Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual”, *Dimensión Antropológica*, Año 24, Vol. 70, 2017, 101-150.
- _____, “¿Una o varias almas? La configuración alma-espíritus y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco”, *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, INAH, 2020, 81-112.
- Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Antonella Fagetti (comp.), Puebla, BUAP (ICSH), CDI, 2003.
- Lugo Siva, Francisco y Roberto Martínez González, “Juan oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica”, *Anales de antropología*, Vol. II, No. 39, 2005, 231-253.
- Lupo, Alessandro, “Preface”, *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Rossana Lok, Leiden, Center of Non-Western Studies of the Leiden University, Leiden University Press, 1991, i-iv.
- _____, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta, INI, 1995a.
- _____, “El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”, *Scripta Ethnologica*, Vol. 17, 1995b, 73-85.
- _____, “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de Antropología Social*, No. 5, 1996, 11-37.

- _____, “Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de construcción de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, No. 15, 1998a, 263-284.
- _____, “Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México”, *La Cultura plural: reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica: homenaje a Italo Signorini*, Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), México, UNAM (IIA), Università di Roma “La Sapienza”, 1998b, 221-255.
- _____, “Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua”, *El aire. Mitos, ritos y realidades*, José Antonio González Alcantud y Carmelo Lisón Tolosana (eds.), Barcelona, Anthropos, Diputación Provincial de Granada, 1999a, 229-261.
- _____, “Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego”, *Arqueología Mexicana*, Vol. 35, 1999b, 16-23.
- _____, “Semejanzas que engañan y malentendidos que curan en el encuentro de medicina occidental y amerindia en México”, *Antropología: horizontes comparativos*, Carmelo Lisón Tolosana (ed.), Granada, Universidad de Granada, Diputación de Granada, 2001a, 139-174.
- _____, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001b, 335-389.
- _____, “Los visitantes del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los nahuas de la Sierra de Puebla”, *Il sacro e il paesaggio nell’America indigena*, Davide Domenici, Carolina Orsini y Sofia Venturoli (eds.), Boloña, CLUEB, 2003, 115-127.
- _____, “Concepciones nahuas de la persona”, *Estudios en homenaje a Mercedes Gayosso y Navarrete*, José Luis Cuevas Gayosso (ed.), México, UV (Facultad de Derecho), 2009, 515-534.
- _____, “La transformación de las metamorfosis del mago: confrontaciones y malentendidos entre concepciones europeas y amerindias”, *Anthropos*, No. 235, 2012, 123-139.
- _____, “¿Dónde está?” El espacio del otro “yo” en el imaginario de indígenas y antropólogos de Mesoamérica”, *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas*

- en el México indígena*, Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura, Conaculta, 2013a, 91-115.
- _____, “Medicina, religión y sincretismo. Conflicto, fusión y malentendidos de verdades”, *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*, Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura, Conaculta, 2013b, 219-240.
- _____, “¿Paganos o cristianos? La recuperación de la religión azteca en el México indígena”, *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*, Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura, Conaculta, 2013c, 313-346.
- _____, “El regreso de los aztecas. Fenómenos de conservación, recuperación y plasmación de la tradición nahua en la Sierra de Puebla”, *Dimensión Antropológica*, Año 22, Vol. 64, 2015, 7-33.
- _____, “Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalia entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 58, 2019, 223-264.
- M. Cruzada, Santiago, “Nosotros también somos indígenas: la vulnerabilidad del naturalismo en contextos occidentales de convivencia entre especies”, *Etnográfica*, Vol. 21, No. 1, 2017, 49-71.
- Macín Pérez, Gastón, *Cosmovisión y simbolismo de las ofrendas entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM (FFyL), 2019.
- Manríquez Bucio, Yurixhi, *Territorios disputados: desposesión y resistencia ante proyectos mineros y energéticos en la región Sierra Norte de Puebla*, tesis de doctorado en geografía, México, UNAM (FFyL), 2019.
- Marías, Julián, “Introducción a la filosofía de la vida”, *Teoría de las concepciones del mundo*, Wilhelm Dilthey, México, Alianza y Conaculta, 1990, 9-32.
- Martínez González, Roberto y Carlos Barona, “La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas”, *Anales de Antropología*, Vol. 49, No. 2, 2015, 13-72.
- Martínez González, Roberto y Katarzyna Mikulska, “La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana”, *Dimensión Antropológica*, Año 23, Vol. 68, 2016, 7-52.

- Martínez González, Roberto, “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre”, *Cuicuilco*, No. 29, 2003, 169-181.
- _____, “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, Vol. 13, No. 38, 2006, 177-179.
- _____, “El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas”, *Journal de la société des américanistes*, tome 93, No. 2, 2007a, 7-49.
- _____, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, Vol. 41, No. 2, 2007b, 113-156.
- _____, “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, *Cuicuilco*, Vol. 16, No. 46, 2009a, 197-220.
- _____, “Persona y universo entre los purépechas”, *Históricas*, No. 85, 2009b, 2-41.
- _____, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, 2010, 256-263.
- _____, *El nahualismo*, México, UNAM (IIA, IIH), 2011.
- _____, “El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción”, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.), México, UNAM (IIH), 2015, 15-50.
- _____, “Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, Vol. 50, 2016, 3-23.
- _____, “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), México, INAH, UNAM, 2017a, 135-158.
- _____, “A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, No. 22, 2017b, 221-244.
- Martínez, Isabel, “Eduardo Viveiros de Castro. De imaginación, traducción y traición”.

- Anales de Antropología*, Vol. 41, No. 2, 2007, 239-262.
- _____, “Naturaleza-cultura. Un marco de análisis para la relación persona-cosmos”, *Anales de Antropología*, Vol. 43, 2009, 69-90.
- Martínez, Miguel Ángel, Virginia Evangelista, Francisco Basurto *et al*, “Flora útil de los cafetales en la Sierra Norte de Puebla, México”, *Revista Mexicana de Biodiversidad*, Vol. 78, 2007, 15-40.
- Marx, Karl, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, New York, International Publishers, 1964.
- _____, *Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Claridad, 2008.
- Masferrer Kan, Elio, “Presentación. Los indios del norte del estado de Puebla”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 8-10.
- _____, “La estratificación social de los indígenas poblanos”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010, 50-55.
- Mauss, Marcel, *The Gift*, New York, W.W. Norton, 1967.
- _____, “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del ‘yo’ ”, *Antología de teoría sociológica clásica*, Gilberto Silva Ruiz y J. R. Garduño Valero (eds.), México, UNAM, 1997, 387-405.
- Medina Hernández, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro*. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana, México, UNAM (IIA), 2000.
- _____, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001, 67-163.
- _____, “Unidad y diversidad en Mesoamérica. Introducción”, *Diario de campo*, No. 92, 2007a, 74-79.
- _____, “Trabajo agrícola y ritualidad: Notas para una reflexión sobre la unidad y la diversidad de Mesoamérica”, *Diario de campo*, No. 94, 2007b, 60-68.
- _____, “La cosmovisión nahua actual”, *La religión de los pueblos nahuas*, Silvia Limón Olvera (ed.), Madrid, Trotta, 2008, 193-218.

- _____, “La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma”, *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía*, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), México, FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015, 52-120.
- Mendelson, E. Michael, “World View”, *International Encyclopedia of Social Science*, 1968, <<http://www.encyclopedia.com>>, consultado en Abril del 2014.
- Milanezi, Gabriela, *El Diablo en la tradición mesoamericana: un estudio de narrativas maseuales*, tesis de maestría en Antropología, México, UNAM (IIA, FFyL), 2013.
- _____, “El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla”, *Dimensión Antropológica*, Año 23, Vol. 66, 2016, 38-63.
- Milano, Chiara, “La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)”, *Dimensión Antropológica*, Año 14, Vol. 41, 2007, 81-106.
- Millán, Saúl, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de Campo*, No. 92, 2007a, 88-97.
- _____, “Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, *Diario de Campo*, No. 94, 2007b, 50-53.
- _____, “Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos”, *Cuicuilco*, Vol. 15, No. 42, 2008a, 61-75.
- _____, “Vistiendo ahijados: curación y parentesco ritual entre los nahuas de Cuetzalan”, *Diario de Campo*, Suplemento 47, 2008b, 19-27.
- _____, “Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena”, *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*, Rodrigo Díaz Cruz y Aurora González Echeverría, (eds.), México, UAM, Juan Pablos Editor, 2010a, 169-187.
- _____, “La comida y la vida ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Diario de Campo*, No. 1, 2010b, 18-22.
- _____, “Ciclo vital y ciclo festivo en San Miguel Tzinacapan”, *Un instante en el paraíso. Fiestas y ceremonias tradicionales de los pueblos indígenas de México*, Víctor Manuel Heredia Arriaga (coord.), México, CDI, 2014a, 35-61.
- _____, “Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica”, *Dimensión Antropológica*, Año 21, Vol. 62, 2014b, 7-24.

- _____, “El universo en perspectiva: cuerpo y cosmos entre los nahuas de la Sierra Norte”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena: Vol. IV*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), México, INAH, 2014c, 212-227.
- _____, “La mitología sexual: cacería y adulterio en la narrativa nahua contemporánea”, *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, Dimitri Karadimas y Karine Tinat (coords.), México, El Colegio de México, 2014d, 205-219.
- _____, “La alteridad permanente. Cosmovisiones indígenas y teorías antropológicas”, *Scripta Ethnologica*, Vol. XXXVII, 2015a, 82-100.
- _____, “Respuesta a la carta de Carlos Mondragón en torno a la polémica ontología/cosmovisión”, en el marco de los debates sobre ontología y cosmovisión del seminario Taller de Signos de Mesoamérica, coordinado por Alfredo López Austin y Andrés Medina, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, septiembre, 2015b, disponible en http://docs.wixstatic.com/ugd/d1e3d0_09ffbc12b28d4ce39144928a37eef72c.pdf, consultado en septiembre de 2017.
- _____, “El sistema ritual entre los nahuas de Cuetzalan”, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: Vol. III*, Lourdes Báez Cubero (coord.), México, INAH, 2016, 203-223.
- _____, “Desde el punto de vista del comensal: alimento y perspectiva en la narrativa nahua”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 53, 2017, 119-139.
- _____, “The Domestication of Souls. A Comparative Approach to Mesoamerican Shamanism”, *Social Analysis*, Vol. 63, No. 1, 2019, 64-82.
- Millán, Saúl, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa, “Cuerpo y metamorfosis: el nahualismo en la ontología nahua”, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual: Vol. 4*, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), México, INAH, 2013, 59-87.
- Molinié, Antoinette, “Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito”, *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje*

- a María Rostworowski, Rafael Varón y Javier Flores (eds.), Lima, IEP, Banco Central de Reserva, 1997, 691-708.
- _____, “La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi”, *Etnografías de Cuzco*, Antoinette Molinié (comp.), Cusco, CBC, IFEA, 2005, 69-87.
- Monaghan, John, “The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamérica”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 33, 1998, 137-146.
- Montemayor, Carlos, “He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales”, *Desacatos*, No. 5, 2000, 95-106.
- Montes Ruiz, Fernando, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, La Paz, Armonía, 1999.
- Montoya Briones, José de Jesús, “El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la Sierra de Puebla”, *Boletín INAH*, Vol. 2, No. 13, 1975, 53-58.
- Montoya Guerrero, Gabriela, “La familia entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 166-171.
- Morante López, Rubén B., “El universo mesoamericano, Conceptos integradores”, *Desacatos*, No. 5, 2000, 31-44.
- Morrison, Kenneth M., “The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-than-human Persons”, *Indigenous Religions: A Companion*, Graham Harvey (ed.), London, Cassell, 2000, 23-36.
- _____, “Animism and a Proposal for a Post-Cartesian Anthropology”, *The Handbook of Contemporary Animism*, Graham Harvey (ed.), New York, Routledge, 2013, 38-52.
- Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (coords.), Zamorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015.
- Narby, Jeremy, “Chamanes y científicos”, *Tejiendo las bases teóricas del sistema médico indígena andino. Salud e Interculturalidad desde los Andes*, Efraín Cáceres Chalco (ed.), Cusco, UNSAAC, 2015, 285-289.
- Nash, Manning, “World View and Social Relations: An Extension of Tax’s Analysis”,

- Currents in anthropology. Essays in honor of Sol Tax*, Robert Hinshaw (ed.), The Hague, The Netherlands, Mouton Publishers, 1979, 95-102.
- Naugle, David K., *Worldview. The History of a Concept*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- _____, “Worldview: Definitions, History, and Importance of a Concept”, Speech at Beijing University, 2007, 1-50, disponible en https://www3.dbu.edu/naugle/pdf/Worldview_defhistconceptlect.pdf, consultado en agosto de 2020.
- Navarrete, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004.
- Neurath, Johannes, “El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, *Desacatos*, No. 5, 2000, 57-77.
- _____, “Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, Conaculta, FCE, 2001, 485-526.
- _____, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo*, No. 92, 2007, 80-86.
- _____, “Y continúa la polémica... Etnografía, Epistemología y el Proyecto de una antropología teóricamente dialógica”, *Diario de Campo*, No. 97, 2008, 52-63.
- _____, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo en México”, *Coloquio. Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, Laura Romero (coord.), Puebla, BUAP, 2011, 21-41.
- _____, “Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas”, *La humanidad compartida*, Carlo Bonfiglioli, Isabel Martínez y Alejandro Fujiyaki (eds.), versión circulada por el autor en el marco de los debates sobre ontología y cosmovisión del seminario *Taller Signos de Mesoamérica*, coordinado por Alfredo López Austin y Andrés Medina, UNAM (IIA), 16 de agosto, 2013, s.p., video de la sesión disponible en <http://tallersignosdemesoam.wixsite.com/signosdemesoamerica/relatoras->, consultado en septiembre de 2017.
- _____, “Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas”,

- Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. 156, 2018, 167-194.
- _____, “De la autoevangelización al dinero sagrado. Mitos, historias y prácticas cristianas entre los wixarika”, *Revista Euroamericana de Antropología*, No. 9, 2020a, 75-92.
- _____, “La contemporaneidad del ritual indígena”, *Iberoforum*, Año XV, No. 29, 2020b, 1-22.
- Olguín Pérez, Alfredo Martín, *El problema del susto en San Juan Jonotla, Puebla. En la segunda mitad del siglo XX*, tesis de licenciatura en antropología social, México, UAM-I, 2003.
- Olthuis, James H., “On Worldviews”, *Christian Scholar’s Review*, Vol. XIV, No. 2, 1985, 153-154.
- Ong, W. J., “World as View and World as Event”, *American Anthropologist*, Vol. 71, 1969, 634-647.
- Ortlieb, Claus Peter, “Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza”, *El Genio Maligno: revista de humanidades y ciencias sociales*, No. 7, 2010, 1-28.
- Pedersen, Morten Axel, *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2011.
- _____, “Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of The ‘Ontological Turn’”, *Anthropology of this Century*, No. 5, 2012, s.p., disponible en http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/, consultado en septiembre de 2017.
- Peña Martínez, Francisco de la, “Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis”, *Cuicuilco*. Vol. 7, No. 18, 2000, 1-16.
- Pérez Téllez, Iván y Alessandro Questa Rebolledo, “Depredación, matrimonio y alianza. Términos del chamanismo entre los nahuas septentrionales de Puebla”, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual: Vol. 4*, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), México, INAH, 2013, 87-114.
- Pérez Téllez, Iván, “Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla”, *Coloquio: Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, Laura Romero (coord.), Puebla, BUAP, 2011, 83-96.

- _____, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, INAH, 2014a.
- _____, “Los límites del animismo nahua. Mitología y representaciones entre los nahuas de Chiconcuautla”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena: Vol. IV*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), México, INAH, 2014b, 239-254.
- _____, “Ontología y chamanismo entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla”, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.), México, UNAM (IIH), 2015, 245-262.
- _____, “La ritualidad de los nahuas de Chiconcuautla”, Puebla”, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: Vol. III*, Lourdes Báez Cubero (coord.), México, INAH, 2016, 243-258.
- _____, “La persona nahua, una concepción no naturalista”, *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, INAH, 2020, 207-227.
- Perrin, Michel, “Lógica chamánica”, *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Jacques Galinier, Isabel Lagarriga, Michel Perrin (coords.), México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, CEMCA, 1995, 1-20.
- Petrowitsch, Juan Bulnes, “Tradición de los graniceros de la Sierra Nevada de México”, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.), México, UNAM (IIH), 2015, 109-134.
- Pitarch, Pedro, “El canon prehispánico”, *Diario de Campo*, No. 94, 2007, 70-77.
- _____, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 37, 2011, 149-178.
- Platt, Tristan, “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”, *Tejiendo las bases teóricas del sistema médico indígena andino. Salud e Interculturalidad desde los Andes*, Efraín Cáceres Chalco (ed.), Cusco, UNSAAC, 2015, 137-183.
- Portal Ariosa, María Ana, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, Vol. 2, 1996, 59-83.
- Pury-Toumi, Sybille de, “Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla”,

- Amerindia*, Suplemento 3, No. 9, 1984, s.p.
- _____, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, CEMCA, Conaculta, 1997.
- Questa Rebolledo, Alessandro, “Por cada vida varios mundos. Nociones de parentesco ritual entre los nahuas de Tepetzintla”, *Diario de Campo*, No. 47, 2008, 41-51.
- _____, *Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla*, tesis de maestría en antropología, México, UNAM (IIA, FFyL), 2010.
- _____, “Mundos superpuestos y relaciones con el cosmos entre los nahuas de Tepetzintla”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena: Vol. IV*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), México, INAH, 2014, 227-239.
- _____, “Ritual y parentesco: un código implícito entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla”, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: Vol. III*, Lourdes Báez Cubero (coord.), México, INAH, 2016, 225-241.
- _____, *Dancing Spirits Dancing Spirits. Towards a Masewal Ecology of Interdependence in the Northern Highlands of Puebla*, tesis de doctorado en antropología, Charlottesville, University of Virginia, 2017.
- _____, “Montañas en resistencia. Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo”, *Cuicuilco*, Vol. 25, No. 72, 2018, 123-143.
- Radin, Paul, “The Primitive View of Life”, *Primitive Man as Philosopher*, New York, Dover Publications Inc., 1957, 11-18.
- Ramírez Cuevas, Jesús, *Sierra Norte por la vida. Resistencia contra los megaproyectos de muerte en la Sierra Norte de Puebla*, documental, México, 2014.
- Ramos, Alcida Rita, “The politics of Perspectivism”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 41, 2012, 481-494.
- Redfield, Robert, “The Villagers View of Life”, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941, 110-131.
- _____, “The Primitive World View”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 96, No. 1, 1952, 30-36.

- _____, “The Primitive World View and Civilization”, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1953, 84-110.
- _____, “Thinker and Intellectual in Primitive Society”, *Primitive Views of the World*, Stanley Diamond (ed.), New York, Columbia University Press, 1969, 33-48.
- Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), México, INAH, 2009.
- Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2 vols., Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006.
- Reynoso, Carlos, *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour)*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017, disponible en <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/articulos/Carlos-Reynoso-Critica-de-la-antropologia-perspectivista.pdf>, consultado en agosto de 2017.
- Ríos Mendoza, Bruma, *Danza y vida. Etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan*, tesis de licenciatura en Etnología, México, ENAH, 2010.
- _____, “Danzas y cosmovisión en San Miguel Tzinacapan”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena: Vol. IV*, Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), México, INAH, 2014, 269-277.
- Rival, Laura, “The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia”, *Indiana*, No. 29, 2012, 127-143.
- Rivera Domínguez, Ligia, “El encanto, espacio y tiempo de la actividad del curandero”, *Coloquio: Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, Laura Romero (coord.), Puebla, BUAP, 2011, 157-172.
- Rivermar Pérez, María Leticia, “En un porvenir incierto. La transición a la adultez entre jóvenes de un municipio de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Norteamérica*, Vol. 7, No. 1, 2012, 99-124.
- Robichaux, David, “Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate”, *Diario de Campo*, No. 93, 2007, 84-90.
- Rodríguez González, Hugo, *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra*

- Norte de Puebla*, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 2002.
- _____, *El uso de plantas en el contexto ritual chamánico: cosmovisión y manejo de recursos vegetales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría en ciencias biológicas, México, UNAM (Facultad de Ciencias), 2007.
- _____, “Esencias para los dioses de las montañas. Ofrendas alimentarias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla en México”, *Comida y cultura nuevos estudios de cultura alimentaria*, Antonio Garrido Aranda (coord.), Córdoba, Universidad de Córdoba, 2009, 339-468.
- _____, *Etnobotánica y cosmovisión. El uso de plantas en el contexto ritual chamánico*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012.
- Romero Bartolo, Gerardo, *Megaproyectos, despojo y resistencias: el caso de la Sierra Norte de Puebla como territorio estratégico en disputa*, tesis de licenciatura en geografía, México, UNAM (FFyL), 2017.
- Romero, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH, 2006a.
- _____, *Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM (FFyL), 2006b.
- _____, “Una forma particular de ‘ver’ el mundo: la cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010a, 177-216.
- _____, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Díaz”, *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), México, BUAP, Plaza y Valdés, 2010b, 123-148.
- _____, *Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la sierra negra de Puebla*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM (IIA-FFyL), 2011a.
- _____, “Del chamán en éxtasis al chamán enunciador: La importancia del lenguaje ritual en el estudio del chamanismo nahua”, *Coloquio: Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, Laura Romero (coord.), Puebla, BUAP, 2011b, 44-60.

- _____, “Saber hablar y causar el mundo: la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla”, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.), México, UNAM (IIH), 2015, 219-243.
- Ross, Colin Andrew, “Hypothesis: The Electrophysiological Basis of Evil Eye Belief”, *Anthropology of Consciousness*, Vol. 21, No. 1, 2010, 47-57.
- Rothbart, Mary K. y John E. Bates, “Temperament”, *Handbook of Child Psychology: Vol. 3, Social, Emotional and Personality Development*, Nancy Eisenberg (ed.), New Jersey, John Wiley & Sons, 2006, 99-166.
- Royal, Charles, *Indigenous Worldviews. A Comparative Study. A Report of Research in progress prepared by Maori Development*, Fullbright New Zealand, Winston Churchill Memorial Trust, 2002.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington, “Las dos caras del curandero: su ambivalencia frente al cliente”, *Interculturalidad en salud. Seminario Taller 2013*, Delmia Socorro Valencia Blanco y Jesús Washington Rozas Álvarez (eds.), Cusco, FUNSAAC, 2014, 165-190.
- Saberes Colectivos y diálogo de saberes en México*, Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch Martínez (coords.), Cuernavaca, UNAM, CRIM, Puebla, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Salazar Osollo, Hermelindo, “Crónica del desastre que provocaron las lluvias de 1999 en la Sierra Norte de Puebla”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May (coords.), INAH, México, 2002, 77-91.
- Saler, Benson, “Supernatural as a Western category”, *Ethnos*, Vol. 5, No. 1, 1977, 31-53.
- Sancén Contreras, Fernando, “Dinamismo de la cosmovisión a partir de la *praxis*”, *Aportaciones al estudio de la cosmovisión*, Fernando Sancén Contreras (coord.), México, UAM-X, 2009, pp. 141-148.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia y Eduardo Almeida Acosta, *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*, Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla, 2005.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia, “San Miguelito y el *Talokan*: un sincretismo dual. La matriz cultural de una comunidad náhuatl de la Sierra Norte de Puebla”,

- Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz *et al* (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003, 118-139.
- _____, “El sincretismo dual en una comunidad náhuat de la Sierra Norte de Puebla”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010, 74-77.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo, *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*, Lima, IEP, CBC, 2014.
- Sandstrom, Alan R., “The Face of the Devil: Concepts of Disease and Pollution Among Nahua Indians of the Southern Huasteca”, *Études Mesoaméricaines*, Vol. XVI, 1989, 357-372.
- _____, “Mesoamerican Healers and Medical Anthropology: Summary and Concluding Remarks”, *Mesoamerican Healers*, Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (eds.), Austin, University of Texas Press, 2001, 307-329.
- Segre, Enzo, *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos ítalo-mexicanos sobre el sincretismo náhuat-católico de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH, 1987.
- _____, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuat de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH, 1990.
- Serrano Carreto, Enrique (coord.), “Sierra Norte de Puebla y Totonacapan”, *Regiones indígenas de México*, México, CDI, PNUD, 2006, 48-52.
- Signorini, Ítalo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa, UV, 1989.
- _____, “The ambiguity of Evil among the Nahua of the Sierra (Mexico)”, *Etnofoor*, Vol. 5, No. 1-2, 1992, 81-94.
- Smart, Ninian, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2000.
- Smith, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, New York, Zed Books, 1999.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Barcelona, El Viejo Topo, 2001.
- Somellera Somellera, David Patrick, *¿Médico o curandero? El impacto del Instituto*

- Nacional Indigenista en las prácticas médicas entre curanderos de Cuetzalan, Puebla*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Iberoamericana, 2016.
- Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1982.
- Stépanoff, Charles, “Devouring Perspectives: On cannibal Shamans in Siberia”, *Inner Asia*, Vol. 11, No. 2, 2009, 283-307.
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Stuckey, Priscilla, “The Animal Versus the Social: Rethinking Individual and Community in Western Cosmology”, *The Handbook of Contemporary Animism*, Graham Harvey (ed.), New York, Routledge, 2013, 191-208.
- Taggart, James, “Men’s Changing Image of Women in Nahuatl Oral Tradition”, *American Ethnologist*, Vol. 6, No. 4, 1979, 723-741.
- _____, “Animal Metaphors in Spanish and Mexican Oral Tradition”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 95, No. 377, 1982a, 280-303.
- _____, “Class and Sex in Spanish and Mexican Oral Tradition”, *Ethnology*, Vol. 21, No. 1, 1982b, 39-53.
- _____, *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- _____, “El discurso moral de los nahuas de México”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz et al (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003a, 88-110.
- _____, “Los grupos domésticos nahuatl de la Sierra Norte de Puebla”, *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte*, Elio Masferrer Kan, G. Vences Ruíz et al (coords.), Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2003b, 162-165.
- _____, “Orfeo en busca del parentesco nahua”, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, 353-365.
- _____, “Nahuatl Ethnicity in a Time of Agrarian Conflict”, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, Frances F. Berdan et al, Salt Lake City, University of

- Utah Press, 2008, 183-203.
- _____, “Relatos, ritos y emociones entre los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (eds.), Turnhout, Brepols, 2011, 119-134.
- _____, “Interpreting the Nahuatl Dialogue on the Envious Dead with Jerome Bruner’s Theory of Narrative”, *Ethos*, Vol. 40, No. 4, 2012, 411-430.
- _____, “Las historias de amor de los náhuatl de la Sierra Norte de Puebla”, *Múltiples formas de ser nahuatl. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (eds.), Zomorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015, 175-194.
- Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *Tejuan tikintenkakiltiyaj ya toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, México, INAH, 1994.
- _____, *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, México, Bosque de Letras, s.f.
- Tarnas, Richard, *La pasión de la mente occidental. Para una comprensión de las ideas que han configurado nuestra visión del mundo*, Girona, Atalanta, 2008.
- Tax, Sol, “World View and Social Relations in Guatemala”, *American Anthropologist*, Vol. 43, No. 1, 27-42, 1941.
- The Handbook of Contemporary Animism*, Graham Harvey (ed.), New York, Routledge, 2013.
- Tiedje, Kristina, “Curación y maleficio entre los nahuatl potosinos”, *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (coord.), México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2008, 17-50.
- Todd, Zoe, “An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word for Colonialism”, *Journal of Historical Sociology*, Vol. 29, No. 1, 2016, 4-22.
- Tousignant, Jocelyne, *L’impact d’une association de guérisseurs sur la médecine traditionnelle nahua de la Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado en antropología, Montreal, Universidad de Montreal, 2008.

- _____, “¿La medicina nahua en proceso de cambio? Una asociación de curanderos en la Sierra Norte de Puebla, México”, *Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*, Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (coords.), Zamorra, Mich., El Colegio de Michoacán, 2015, 105-125.
- Trejo, Leopoldo, “Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana”, *Diario de Campo*, No. 92, 2007, 102-107.
- Troiani, Duna, *Estudio del mexicano de Tzinacapan*, Mémoire de DES, París, Universidad de París III, 1979.
- Turner, Terence, “The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness”, *Tipití Journal of Social Anthropology Lowland South America*, Vol. 7, No. 1, 2009, 3-42.
- Vacas Mora, Víctor, “ ‘Chamanismo’ y cosmovisión en la Sierra Norte de Puebla”, *Anales del Museo de América*, Vol. 18, 2010, 28-55.
- Vázquez León, Luis, “Quo vadis anthropologia socialis?”, *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (eds.), México, FCE, INI, Conaculta, 2002, 51-104.
- _____, “Revisitando *De eso que llaman Antropología Mexicana* cinco décadas después”, *Dialectical Anthropology*, Vol. 41, 2017, 337-341.
- Velázquez Galindo, Yuribia y Hugo Rodríguez González, “El agua y sus significados: una aproximación al mundo de los nahuas en México”, *Antípoda*, No. 34, 2019, 69-88.
- Velázquez Galindo, Yuribia, “Comida y significado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*, Catherine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (coords.), México, INAH, 2011, 225-249.
- _____, “Transmisión cultural y construcción social de la persona nahua”, *ETNICEX*, No. 4, 2012, 82-97.
- _____, “Interdependencia y economía de dones. La ‘ayuda’ (*quipalehuiya*) como forma económica básica entre los nahuas, México”, *Antípoda*, No. 17, 2013a, 175-201.
- _____, “Usos culturales y significados de la montaña entre los nahuas de la Sierra Norte de

- Puebla: una aproximación”, *América: tierra de montañas y volcanes. Voces de los pueblos*, Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), México, INAH, 2013b, 110-154.
- _____, “El intercambio de “ayuda”. Economía y organización social entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Diálogo Andino*, No. 43, 2014, 41-50.
- _____, *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de las personas y transmisión cultural entre los nahuas*, México, Universidad Iberoamericana, 2018.
- Vélez Cervantes, Jorge César, “El nahualismo y los *tapahtiani/nahualmej* de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla”, *Alteridades*, Vol. 6, No. 12, 1996, 33-38.
- Vences, Georgina, “Organizaciones indígenas en Puebla”, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México, INAH, 2010, 278-283.
- Vigh, Henrik Erdman y David Brehm Sausdal, “From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn”, *Anthropological Theory*, Vol. 14, No. 1, 2014, 49-73.
- Villa Hernández, Rufina Edith, “La medicina tradicional: una alternativa para la salud de las mujeres indígenas de Cuetzalan”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May (coords.), México, INAH, 2002, 103-108.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio”, *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Encuentros Internacionales Gilles Deleuze, Rio de Janeiro-São Paulo, 10 al 14 de junio de 1994, E. Alliez (dir.), 2002, 176-196.
- _____, “(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science”, The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth, *Manchester Papers in Social Anthropology*, Vol. 7, 2003, s.p.
- _____, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García hierro (eds.), Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Estudios Indígenas, 2004, 37-79.

- _____, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- _____, “Zeno and the Art of Anthropology. Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths”, *Common Knowledge*, Vol. 17, No. 1, 2011, 128-145.
- _____, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*, Masterclass Series Vol. 1, Manchester, HAU: Journal of Ethnographic Theory, 2012.
- _____, *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.
- Walsh, David, “Moving Beyond Widdowson and Howard: Traditional Knowledge as an Approach to Knowledge”, *International Journal of Critical Indigenous Studies*, Volume 4, Number 1, 2011, 2-11.
- Wilson, Shawn, “What is Indigenous Research Methodology?”, *Canadian Journal of Native Education*, Vol. 25, No. 2, 2001, 175-179.
- _____, *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*, Manitoba, Fernwood Publishing, Halifax & Winnipeg, 2008.
- Yañez Moreno, Pedro y J.F. Gutiérrez Morales, “Prácticas médicas y representaciones del cuerpo en un curandero náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, México”, *Archivos en Medicina Familiar*, Vol.14, No. 4, 2012, 81-89.
- Yañez Moreno, Pedro, *Cuerpo, cosmovisión y chamanismo. Prácticas y representaciones del cuerpo de un chamán de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de licenciatura en antropología física, México, ENAH, 2009.
- Zamora Islas, Eliseo, *Maseualtajtol Nemachtiloni. Estudio de la gramática nahua de la Sierra Norte de Puebla*, San Miguel Tzinacapan (Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla), Telesecundaria Tetsijtsilin, 2009.
- _____, *Totajtol yelisti. La esencia de nuestra palabra. Diccionario Maseualtajtol de la sierra Nororiental del estado de Puebla. Campo semántico Náhuat-Español*, San Miguel Tzinacapan, Pue., Telesecundaria Tetsijtsilin, Fundación Sertull A.C., s.f.
- _____, “El sembrador”, *Cuetzalan: memoria e identidad*, Víctor Hugo Valencia Valera y

- Lesly Mellado May (coords.), México, INAH, 2002, 17-28.
- Zeitlyn, David, “Lévy-Bruhl and Ontological Déjà Vu: An appendix to Vigh and Sausdal”.
Journal of the Anthropological Society of Oxford, Vol. 6, 2014, 213-217.
- Zolla Luque, Carlos, “Del IMSS-Coplamar a la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan. Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica”, *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona-M., Paul Hersch Martínez (coords.), Cuernavaca, UNAM, CRIM; Puebla, Universidad Iberoamericana, 2011, 201-231.
- Zweig, Connie, y Jeremiah Abrams, “Introduction: The Shadow Side of Everyday Life”,
Meeting the Shadow. The Hidden Power of the Dark Side of Human Nature, Connie Zweig y Jeremiah Abrams (eds.), New York, Penguin Group, 1990.