

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN CIENCIAS BIOLÓGICAS

Facultad de Ciencias

**El uso de plantas en el contexto ritual chamánico. Cosmovisión y Manejo
de Recursos Vegetales entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE
MAESTRO EN CIENCIAS (BIOLOGÍA VEGETAL)**

P R E S E N T A

HUGO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

**Director de Tesis: M. en C. Montserrat Gispert Cruells
Codirector de Tesis: M. en C. A. Juan Jesús Arias García**

MÉXICO D. F.

ENERO, 2007



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 mi familia y amigos

Quiero hacer constar mi agradecimiento a los habitantes del Municipio de Tlaola de la Sierra Norte de Puebla, en especial a Don "L" sin cuya ayuda este trabajo no hubiera sido posible. Asimismo, quiero expresar mi gratitud a los profesores: Montserrat Gispert Cruells (Facultad de Ciencias, UNAM), Juan Jesús Arias García (UAM-Xochimilco), Miguel Ángel Martínez Alfaro (Jardín Botánico, UNAM), Abigail Aguilar Contreras (Herbario de Plantas Medicinales-IMSS), Armando Gómez Campos y Beatriz R. Coutiño Bello (Facultad de Ciencias, UNAM) por el interés mostrado en mi trabajo y por sus acertados comentarios a los escritos previos a este informe.

Al personal del Área de Etnobotánica y del Área de Taxonomía, de la Facultad de Ciencias de la UNAM, por el apoyo recibido en la culminación de esta investigación.

*“Críticar las concepciones de la ciencia es labor de la ciencia misma, a medida que avanza,
exigir que la teoría del conocimiento anticipe tal crítica es exigir que esa teoría anticipe la
historia del pensamiento.”*
Collingwood

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo 1. Etnobotánica e Imagen del Mundo.....	13
Capítulo 2. Grupos étnicos y Cosmovisión	31
Capítulo 3. El Tlamatike y la Religión	49
Capítulo 4. El Tlamatike y la Cosmovisión	65
Capitulo 5. El uso de plantas en el contexto ritual....	79
Capítulo 6. El papel del chamán nahua en la conservación y manejo de los recursos vegetales.....	115
Anexo	137
Bibliografía	147

Introducción

Desde hace varios años, el interés manifiesto por la **conservación de los recursos naturales** se presenta como una prioridad en cualquier parte del planeta, y el alarmante menoscabo de las áreas naturales derivado de actividades y conductas humanas particulares parece imposible de detener.

Como sabemos, las vidas humanas y sus actividades están inevitablemente situadas en un contexto de interacción con el medio, en donde los ecosistemas han sido, son y serán afectados por prácticas humanas que inevitablemente reflejan el tipo de relación que se tiene con la naturaleza, asimismo, en tanto que la conducta humana está siempre motivada por ciertos propósitos y estos surgen de conjuntos de supuestos, damos cuenta que los postulados que sustenta el desarrollo económico y la industrialización, tan familiares en el presente, parten de la separación tajante entre el ser humano y la naturaleza que lo rodea, en donde ésta es concebida como una realidad ordenada independiente de la acción humana que puede ser utilizada infinitamente y, en donde la relación que se establece con la misma es sólo de apropiación del recurso según su valor de utilidad y su susceptibilidad de ser cambiado en el corto plazo por dinero, con el beneficio económico que esto implica.

Los resultados de tal relación con la naturaleza están a la vista; sin embargo, es importante tener claro que ésta es sólo **una** de las múltiples formas de relacionarse con el entorno. Los seres humanos se encuentran dedicados a actos localizados, y cada **cultura** dota de su relieve particular a los rasgos del ambiente que le circunda, así como de ciertas formas de relación práctica con él, y tomando en cuenta la diversidad de grupos humanos sobre la tierra podemos decir que las concepciones de la naturaleza variarán dependiendo de la cultura que se trate.

Hoy en día subsisten **diversos grupos humanos** con profundas raíces **étnicas** que han mostrado, con su **pervivencia en el tiempo** la posibilidad de integración del ser humano al ecosistema en que desarrolla su vida aportando acciones para su conservación, mediante prácticas que tienen como principal sustento un **conocimiento ancestral** heredado a través de las generaciones.

Es nuestro interés en este trabajo conocer la forma en que se da la relación ser humano-naturaleza y, especialmente aquella con las plantas entre los miembros de la etnia **nahua** de

una región específica: la **Sierra Norte de Puebla**; no obstante, en tanto que la **etnobotánica**, que ha tenido un desarrollo propio como disciplina, aborda tal relación desde una perspectiva social y cultural, y por tanto, añadiríamos, cosmovisiva, proponemos en un primer momento el manejo de una teoría que permita explicar como se conforma una cosmovisión cualquiera, para luego proponer un método particular: el hermeneúutico como herramienta viable en un estudio etnobotánico que busque acceder a la relación ser humano-planta, su significado e implicaciones desde la cosmovisión misma del grupo en estudio.

El trabajo de investigación que se presenta abordará el tema de la relación ser humano-naturaleza y, en particular la relación con las plantas en el contexto de la cosmovisión nahua a partir del análisis de su uso en el ritual chamánico. En donde las unidades de análisis, en la búsqueda de la significación de las plantas, de acuerdo al marco teórico expuesto serán los mitos, los ritos y el éxtasis chamánico, con lo cual se nos descubre un mundo que no sólo permite dar cuenta de la riqueza cultural de la etnia nahua, sino que además aporta elementos para comprender el sentido que subyace a algunas prácticas rituales descritas en diversas fuentes documentales en donde las plantas, destacando como parte empleada <<la flor>>, se constituyen en elementos primordiales del mundo nahua.

Sostenemos que la forma particular de relacionarse con su entorno, que se devela en el estudio, y que practican los miembros de este grupo étnico así como la apropiación y manejo de sus recursos naturales ha sido benévolo en un sentido ecológico, mientras que la explicación al deterioro de su entorno procede de las condiciones particulares y los procesos históricos a que ha sido sometida la etnia producto de las relaciones de poder en que se halla inmersa.

PARTE I. ASPECTOS PRELIMINARES

Capítulo 1. Etnobotánica e Imagen del Mundo

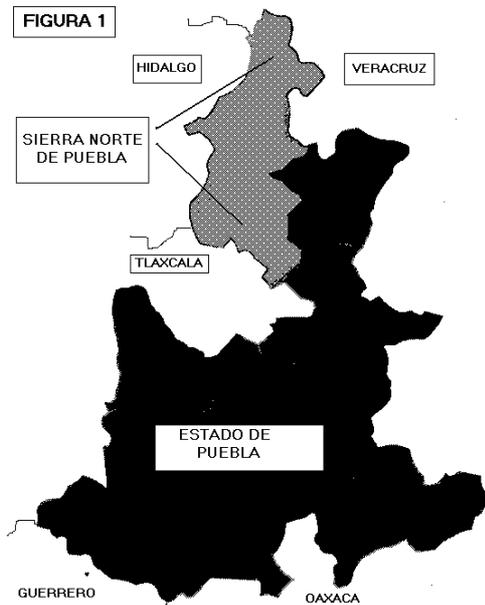
Condición humana e Imagen del Mundo

A raíz de la innovación tecnológica y de la inmanente expansión de las comunicaciones se generó una **visión del planeta** a partir de imágenes satelitales en donde la Tierra se entendió como un espacio biogeográfico, un sistema en equilibrio en donde la vida tan sólo es factible en condiciones ambientales específicas, resultado del vínculo existente entre la atmósfera, los océanos, los continentes, las capas de hielo, y los seres vivos, siempre en un delicado balance de sus componentes que constituyen un clima óptimo para su desarrollo. Es sabido que los factores que influyen sobre el **equilibrio** a escala **global** deben ser los causantes de un cierto cambio que a su vez afectará la **vida**.

También, desde hace algún tiempo, se ha dividido de manera general la superficie del globo terráqueo en varias regiones con base en determinados factores que les dan una cierta homogeneidad y distinción, estos son: los climáticos, los topográficos, los hidrológicos y los biológicos entre otros. Un ejemplo de ello, es precisamente el caso de México, en donde confluyen las regiones biogeográficas conocidas como neártica y neotropical en un proceso orográfico muy accidentado, que da lugar a unidades ambientales u **ecosistemas** que se distinguen por sus **diversos** climas y microclimas, tipos de suelo, características hidrológicas, niveles de precipitación, así como por una gran variedad de **biomas** o comunidades de formas de vida distintivas, con unidades de vegetación y composición faunística específicas.

Es imprescindible mencionar, que la colonización humana a diferencia de otras formas de vida, ha sido posible en prácticamente *todos* los **biomas** existentes; y podemos decir desde ahora, y sin temor a equivocarnos, que los grupos humanos están inevitablemente situados en un contexto de *interacción con el medio*, en donde los ecosistemas en general son afectados por sus actividades a través del tiempo.

El presente estudio, centra su atención en la región conocida como Sierra Norte de Puebla; constituida por escarpadas montañas, grandes acantilados, barrancas profundas y tierras bajas tropicales, que, en su conjunto, pertenecen a una serie mayor de montañas que atraviesa de norte a sur la República Mexicana y que lleva el nombre de Sierra Madre Oriental.



Esta cadena de montañas que se encuentra al norte del estado de Puebla, se caracteriza por ser un conjunto de sierras paralelas, comprimidas unas con otras, como resultado de intensos plegamientos, asimismo, entre las pequeñas sierras se encuentran algunas planicies intermontañas. El sistema topográfico que domina la región es el de sierras de laderas abruptas, presentando diferencias altitudinales que oscilan entre los 2,400 y los 220 m.s.n.m, que se atenúan por lomeríos que bajan hasta la zona costera del Golfo de México. Los estratos plegados de estas sierras menores son de rocas segmentarias marinas antiguas (del Cretácico y del Jurásico Superior), entre las que predominan las calizas, quedando en segundo término las areniscas y las lutitas (rocas arcillosas).

La zona pertenece a la Región Hidrológica No. 27 “Tuxpan, Nautla”, formada por las distintas cuencas parciales de los ríos Tecolutla, Tuxpan y Cazonces que desembocan en el Golfo de México y que se caracteriza por sus ríos jóvenes e impetuosos con una gran cantidad de caídas. Contando con múltiples arroyos intermitentes afluentes de los ríos mencionados.

En lo que se refiere a su **clima**, la Sierra se ubica en la transición de los climas templados a los cálidos del Golfo, que van desde C(fm) templado húmedo con lluvias todo el año y temperatura media entre los 12° y los 18° en las zonas altas, como es el caso de los municipios de Naupan y Huacuchinango, hasta (A) C (fm) semicálido-húmedo con lluvias todo el año y temperatura media anual mayor a los 18°, en las bajas, como se puede apreciar en algunas comunidades del municipio de Tlaola. El índice de pluviosidad medio es de 40mm, abarcando

diversas condiciones ambientales para la región, y suscitando, a lo largo del año, un paisaje de la sierra siempre verde, mantenida por la abundancia de agua en el subsuelo y por la existencia de manantiales que abastecen en su mayoría el agua potable a la población de la zona¹.

Con respecto a la mayor parte de la **vegetación** natural de la región que ha desaparecido², aun se observan vestigios de **bosque de pino-encino** en las zonas altas con especies tales como *Pinus patula* Schltld. & Cham., *Pinus teocote* Schltld. & Cham , *Quercus laurina* Bonpl., *Quercus obtusata* Bonpl., *Quercus crassifolia* Humb. & Bonpl., entre otras. En las zonas más inaccesibles y escarpadas aún pueden encontrarse algunas áreas de **bosque mesófilo de montaña** con especies tales como *Pinus patula* Schltld. & Cham., *Liquidambar styraciflua* L., *Quercus affinis* Scheidw., *Quercus sartorii* Liebm, *Crataegus mexicana* Moc. & Sessé ex DC., *Miconia sp.*, *Pteridium aquilinum* Kuhn., *Baccharis conferta* HBK., *Monotropa uniflora* L., *Cestrum sp.*, entre otras, el *Quercus oleoides* Schltld. & Cham se localiza hacia las zonas bajas y calientes. Asimismo aún existen áreas de **selva alta perenifolia** en las zonas bajas generalmente en las riberas de los ríos con especies tales como, *Trema micrantha* (L.) Blume, *Heliocarpus appendiculatus* Turcz., *Ficus sp.*, *Pouteria sapota* (Jacq.) H.E. Moore & Stearn, *Inga edulis* Mart., *Bursera simaruba* (L.) Sarg., *Cedrela odorata* L., entre otras³.



Panorámica de la Sierra Norte de Puebla.

¹ SPP-INEGI, *Síntesis Geográfica del Estado de Puebla*, SPP-INEGI, México, pp 9-27.

² Las circunstancias particulares que han generado la devastación actual de la zona las trataremos al final del estudio, con el fin de comprenderlas dentro del marco de interacción humana en que ha venido ocurriendo.

³ SPP-INEGI, *Op. Cit.*, pp 9-13.

Sabemos, que, desde el punto de vista ecológico, cada elemento de un *ecosistema* contribuye a la estabilidad de interacción entre los factores bióticos y abióticos que lo constituyen como ámbito vital. Y si tomamos en cuenta la funcionalidad, estructura y dinámica en el tiempo de un ecosistema que incluye comunidades humanas, es tan sólo a través de procesos de interacción particulares de los miembros de éstas últimas con los demás componentes de la naturaleza que es posible su aportación y convivencia en el mismo a través de las generaciones.

Además, es conocido que toda especie biológica requiere de condiciones ambientales específicas para vivir, y que las especies nativas de un espacio fisiográfico en especial, contribuyen a la estabilidad de la comunidad ecológica en la que vive, precisamente por ser un elemento original que interactúa con los demás componentes del ecosistema en cuestión a través de las diferentes etapas de su ciclo de vida (nacimiento, reproducción y muerte). Y podemos afirmar que la estabilidad ecológica que aportan las especies nativas a través de su ciclo de vida en un espacio fisiográfico particular depende de su *constitución biológica*, la cual es *ad hoc* a tales circunstancias ambientales.

Sin embargo, en el caso de los seres humanos, el asunto es por demás trascendental, pues a pesar de que la constitución biológica impone limitaciones obvias a la gama de posibilidades de interacción con la naturaleza, la diversidad de condiciones ambientales en que se desarrolla la vida humana es de tal magnitud y variedad en sí misma, que, por supuesto y evidentemente, no depende tan sólo de dicha constitución biológica.

Por tanto, si pretendemos definir la relación que se establece con la naturaleza por un grupo humano en especial, deberemos disertar desde ahora y un tanto de manera obligada, respecto a la *condición humana* misma, con el fin de dilucidar, en lo que se refiere a circunstancias que competen a cualquier contexto humano tocante a su relación con la naturaleza, y más adelante particularizar en la definición de los contenidos esenciales que subyacen a prácticas específicas de relación con ella.

Para ello, es menester dar cuenta que es tan sólo al interior del grupo particular al que pertenecemos desde el nacimiento, que se asegura la formación y subsistencia de cualquier miembro del mismo. Y lo que incluso es parte de nuestra propia experiencia, la constitución biológica que caracteriza al *Homo sapiens* contiene por sí misma y desde su nacimiento, una

cierta *inestabilidad intrínseca y falta de equilibrio* en el individuo, que necesariamente debe ser compensada para lograr su sobrevivencia, al interactuar con un contexto u ambiente, tanto físico y biológico, como extraorgánico y humano, que se presenta como todo un *mundo* al que se enfrenta.

Con esto queremos decir, que la relación que el individuo biológico requiere establecer con el mundo, surge como un imperativo de sobrevivencia básico que tiene su fundamento en la *compensación constante* que alcanza, establece y mantiene a través de la *expresión de su propio yo, en su actividad*; y sólo a través de esta actividad el individuo se apropia de un mundo. Y lo que es más, podemos decir, que el individuo biológico -y humano en potencia- *únicamente* mediante el **proceso de adquisición de un mundo** como tal, logra alcanzar la condición de *ser humano*⁴.

En este tenor, la adquisición de un mundo para vivir únicamente ocurre bajo procesos de interacción con seres humanos consolidados, o lo que es lo mismo, en **sociedad**; la cual está allí, antes de que el individuo nazca y, está allí, después de su muerte. Y lo que es más, inevitablemente, revierte sobre su propio causante. Únicamente como resultado de procesos sociales, el individuo no sólo se transforma en persona que alcanza y asume una identidad, sino que el ser humano, no puede *existir* fuera de la sociedad.

Por consiguiente, el individuo a lo largo de su vida y con su actividad permanente contribuye a la manutención del mundo y con su participación en la interacción con seres humanos, lleva a cabo su **construcción**⁵.

Es por ello que la **sociedad**, cuyo *único ser se lo confiere la actividad y la conciencia humana*, se define, siguiendo a Berger, como la **empresa humana de construcción del mundo**.

En estos términos, la *sociedad* a manera de *proceso*, consta de tres momentos o etapas que se entienden en términos dialécticos, y que son: la **exteriorización**, o permanente volcarse del ser humano en el mundo a través de las actividades tanto físicas como mentales; la **objetivación**, o consecución a través de esta actividad (física y mental) de una

⁴ Cfr. Berger, Peter, 1981, *Para una teoría sociológica de la religión*, Editorial Kairós, Barcelona, p. 16. Tómese en cuenta también, que las facultades físicas como posición erguida y manos libres durante la locomoción, que son *únicas* del *Homo sapiens*, tienen que ver con este proceso de llegar a ser humano (cfr. Leroi-Gouran, Andre, *El gesto y la palabra*, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 1971).

⁵ *Ibid*, p.16-17. “La actividad humana constructora del mundo es consecuencia directa de su constitución biológica”...especializada para ello.

realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que le es exterior y, a la vez, distinta de ellos; y la **interiorización** o reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva⁶.

Se dice que la sociedad o empresa humana constructora del mundo, es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una **realidad sui generis** a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización.⁷

Es como podemos señalar, desde ahora, que pertenece a la esencia del ser humano tener y estar en un mundo, debido a que cuenta con un carácter de <<abierto>> o condición de **apertura** al mismo, así como de relativa clausura y limitación con su adquisición. Por ello afirmamos que el ser humano *está abierto* para un mundo *abierto* y que cada individuo *está* especializado en términos biológicos para adquirirlo y recibirlo. En donde la apropiación interna del mundo sucede siempre dentro de una colectividad y únicamente mediante la interacción del individuo con seres humanos consolidados. Y lo que es muy importante, de las personas no sólo se aprenden **todos** los significados que determinan su *realidad*, sino que, además, *ésta* es modelada por ellos. Por tanto, durante la formación del ser humano y, a lo largo de su vida, se genera por fuerza una cierta **imagen del mundo**, la cual implica una serie de representaciones⁸ particulares que corresponden a las **realidades**⁹ que surgen en el proceso de interacción, entre los individuos en formación y los miembros de una colectividad establecida.

Por tanto, es menester dar cuenta que el ser humano se halla constantemente en el proceso de darse cuenta de lo que es, y en el transcurso de este proceso, a través de las generaciones, el hombre **produce** su mundo. Y sólo en un mundo producido por él, puede encontrar su lugar y realizar su vida¹⁰. Lo que se nos muestra de primordial importancia, debido a que este mundo *producido en sociedad*, no es otro, que la **cultura**¹¹.

⁶ *Idem.* p. 14-15

⁷ *Ibid.*, p. 14-15.

⁸ El término representar toma como base el concepto de representación que Shopenhauer ha definido en su obra *El mundo como voluntad y representación*. Ed. Porrúa, Colección Sepan Cuantos, México

⁹ Sobre el concepto de realidad como “cualidad propia de los fenómenos que no podemos hacer desaparecer” *Cfr.*, Berger Peter y Luckman Thomas, 1991, *La Construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, p. 13-14

¹⁰ *Ibid.*, p. 16 y 18.

¹¹ *Ibid.*, p. 18-19.

La **cultura** está conformada: tanto por expresiones de la conciencia humana o elementos de cualidad inmaterial como son el lenguaje, las creencias¹² tradicionales y las normas institucionales; así como de elementos de consistencia material, entre los que se incluyen utensilios o herramientas¹³; y que constituyen el entorno en que cada individuo vive. Se dice que la cultura, en términos generales, se refiere a la totalidad compleja del conjunto de elementos construidos, realizados o producidos por el hombre¹⁴.

De este modo, la sociedad como actividad humana, no sólo es *condición* para que la cultura se dé o se construya, sino que, al mismo tiempo, la cultura aporta los elementos con los que la actividad humana se expresa, derivándose el mundo como cultura y la cultura como el mundo producido en sociedad¹⁵. Relación muy importante, puesto que este mundo, adquiere un carácter de **realidad**, que se mantiene con base en el reconocimiento colectivo¹⁶ de aquellos miembros del grupo que participan y comparten ese mundo y, por ello, pertenecientes a la misma cultura.

Dicho de otra manera, la relación entre sociedad y cultura deriva en que cualquier persona distingue tan sólo la realidad que le marca un determinado contexto cultural¹⁷, y además, que esta *realidad* se le impone, como una realidad externa que es vivida como un conjunto de **objetividades y subjetividades** que constituyen el **mundo**, es decir, su mundo en cuestión.

En estos términos, y desde ahora, podemos dar cuenta de cierta condición general para los miembros de cualquier grupo humano. Es decir, que para el estudio antropológico, y por supuesto etnobiológico, de la condición humana se derivan dos aspectos *fundamentales*, que son indispensables para la realización de su vida. El primero se refiere al hecho de que los seres humanos comparten una constitución biológica *específica* y, el segundo, a que presentan, a lo largo y ancho del planeta, *diferentes* expresiones sociales y culturales. En otras palabras, la especificidad en el hombre como *Homo sapiens* se caracteriza por una constitución biológica particular que lo distingue de los demás seres vivos, y que implica una

¹²Sobre creencia como concepto que se deriva de aquello que opera en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo *cfr.* Ortega y Gasset, José, 1986, *Ideas y Creencias*, Colección Austral, Espasa Calpe, España, p. 21.

¹³Berger P. *Para una teoría...*, p. 19.

¹⁴ Concepto general en la Antropología, cuya noción fue introducida por Tylor desde el siglo XIX. *Cfr.* Tylor, E. B., “La ciencia de la cultura”, en: Kahn J. S. [comp.] *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1974, p. 29.

¹⁵ Berger P. *Para una teoría...*, p. 19.

¹⁶*Idem.*, p. 25.

¹⁷ Sobre la Cultura como determinante del contexto de vida *cfr.* Sapir, Edward, 1984, *El Lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 96, México, p. 235.

capacidad intrínseca, acorde a su biología, para vivir en sociedad de acuerdo a una cultura determinada. Ambos aspectos son específicos para el *Homo sapiens* y son generales para cualquier ser humano.

Es como podemos hablar de una *condición biológica general* del ser humano al mismo tiempo que de una *condición humana particular* para el ser biológico u *Homo sapiens*. Y lo que es muy importante, *siempre, bajo una cierta e innegable imagen del mundo*, la cual surge como una construcción a partir de las impresiones de los sentidos, ante un plano vivencial de un grupo humano particular.

De acuerdo a lo anterior expuesto, y retomando el punto que se refiere a la interacción humana con la naturaleza, debemos dejar en claro que la constitución biológica del ser humano por sí misma, **no** explica bajo ninguna circunstancia, el tipo de relación que se establece a través de sus actividades mentales y físicas con las particularidades ambientales en que cada grupo humano se desarrolla; sino, más bien, establece que la **asimilación** de cierto tipo de **contenidos culturales** adquiridos en interacción **social** son los que determinarán un cierto *tipo de relación* que establece cualquier grupo humano con la *naturaleza*.

Sin embargo, lo que **sí** deriva de la constitución biológica es tanto la necesidad como la posibilidad de adquirir un **mundo**; un mundo a través del cual se concibe la realidad y al mismo tiempo establece las condiciones en que ocurre la relación con la naturaleza, y que, sin duda la sociedad impone, nos guste o no, y que nunca, en ninguna parte del tiempo ha estado, está, o estará determinado por procesos biológicos que se presenten al alcance de nuestras manifestaciones empíricas.¹⁸

Ahora bien, tomando en cuenta la condición humana arriba expuesta, la relación con la naturaleza se encuentra estrechamente relacionada a la **realidad**, presupone un individuo de un grupo en especial o sujeto, y de un fenómeno por el percibido u objeto, así como de una

¹⁸ Es imprescindible dejar en claro, que como seres humanos, en efecto, tenemos acceso a los hechos de la naturaleza, pero tan sólo a través de nuestra propia experiencia que necesariamente deriva del mundo socialmente adquirido. Por tanto, No debemos atribuir a la interacción con la naturaleza un status ontológico natural, es decir un origen en la “naturaleza de las cosas”, pues confundimos de manera irremediable aquella situación que es única y exclusivamente una expresión entre muchas de la experiencia humana. Lo que por desgracia ocurre en infinidad de situaciones, pero sobre todo cuando afirmamos que el aprovechamiento de la naturaleza es tan sólo de una sola manera; ¿de cuál? pues de aquella que alcanzamos en el camino por cualesquiera que hayan sido las características de los procesos sociales y contenidos culturales involucrados.

relación entre ambos de un modo determinado por el **mundo** en que se expresan. Por consiguiente, decimos que a todo aquel que le interese cualquier tipo de **conocimiento**¹⁹, en este caso el que se desprende de la relación con la naturaleza necesita prestar atención a las formas en que pueden captarse los objetos, a partir de un sujeto, que siempre será un **ser humano**.

Concepto de Etnobotánica

Una de las formas en que podemos lograr determinado conocimiento es mediante la **ciencia**, que hoy en día se nos presenta como una manera particular de acercamiento al *mundo* (sic) que es susceptible de ser sometido a experiencia, cuyo objetivo es explicar fenómenos dados en el *mundo*, valiéndose para ello de un sistema abstracto de pensamiento.

Es sabido que, dentro del quehacer científico, la base de la conformación de un área de conocimiento particular surge, primeramente, en términos de observación y registro de lo existente en la naturaleza. Esta acumulación de información, a través del tiempo, ha contribuido a conformar las disciplinas científicas que actualmente se ejercen.

La Etnobotánica no es la excepción, así que dada el área de estudio que nos interesa se realizó un rastreo sobre la información mas antigua sobre la relación entre los seres humanos y las plantas en la búsqueda de los antecedentes de dicha disciplina que nos interesa: *botánica*²⁰, en primer lugar y *etnobotánica*²¹ posteriormente.

Todos aquellos registros sobre la relación **ser humano-planta** constituyen los *antecedentes* de aquella actividad humana, abocada desde tiempo atrás, a registrar diferentes aspectos de éste tipo de relación. Por lo que será de gran importancia, remitirnos a aquellos que sean fundamentales y que nos permitan dar un seguimiento de manera general en los puntos más destacables que intervienen en dicho proceso. Y aprovechar en lo posible su interés en dicha relación para sentar las bases de análisis con esta parte de la naturaleza que nos permitan abordar los diferentes tipos de relación que existen con ella.

Es como la revisión de **fuentes históricas**, nos ha proporcionado un punto de partida para establecer las características de la relación que determinados grupos humanos de regiones específicas han establecido mediante la observación y registro de los elementos vegetales y

¹⁹ Sobre el **conocimiento** como "...la certeza de que son reales y de ciertas características" *cf.* Berger y Luckmann. *La construcción...* p. 13.

²⁰ Como ejemplo ver CUADRO 1 Y 2 del ANEXO.

²¹ Como ejemplo ver CUADRO 3 del ANEXO.

de cualquier elemento de la naturaleza por ellos percibido y que fueron dando cuerpo a las materias que hoy denominamos científicas y que son *conceptuadas* de acuerdo a una determinada área de conocimiento.

Los **antecedentes más antiguos** que se tienen de la relación de los seres humanos con las plantas en términos botánicos, los encontramos dentro de dos corrientes de pensamiento ambas fundamentales para la conformación de la civilización denominada “occidental”: la grecolatina y la judeocristiana. El término botánica, al menos en la forma adjetiva de botánica (conocimiento botánico), va mucho más lejos atrás que el Latín medieval *botanicus*, derivado del Griego βοτανη (hierba o forraje)²². Etimológicamente *botánica* es la forma primaria de βοτανικοζ que, posteriormente, pasó por *botanicus*²³.

Las materias que se ocupan dentro de su contexto de investigación -en la actualidad- de ésta relación mencionada en sus connotaciones más generales son en orden de aparición conceptual la Medicina, la Botánica, la Biología (que incluye a la ecología), la Antropología (incluyendo a la Etnología) y la Etnobotánica.

Dichas disciplinas científicas tienen sus trabajos pioneros, como cualquier ciencia, en las obras de los autores de la antigüedad, entre los que destacan por su importancia, como había mencionado, los filósofos griegos y las obras de zonas geográficas en las que se fundaron las naciones hoy conocidas como europeas.

Estos trabajos pioneros se enfocaron a registrar información de manera escrita y a recopilarla, los cuales constituyen los antecedentes de las disciplinas científicas actuales, dado que es en el momento en que se establece no sólo su definición sino la delimitación de su campo y de su objeto de estudio que se constituyen en áreas de conocimiento particular bajo una terminología y conceptualización propias.

Puesto que nos interesan los trabajos de autores que se abocaron a la *relación ser humano-planta* en sus intereses académicos, podemos inferir por las fuentes que la Medicina fue la disciplina que principalmente se interesó por las propiedades de las plantas, incluyendo entre los requerimientos cognoscitivos que los médicos debían tener para serlo, un conocimiento básico que obtenían de la formación botánica que se les exigía.

²² Cfr. Morton A.G. 1981. *History of Botanical Science*. Academic Press, London p. 49.

²³ Cfr. Ricket H. W. 1949, “ ‘Botanic or Botanical’ ”, *Chronica botanica*, Vol. XII, 4/6 p.294.

Debido a que gran parte de los principales autores que desarrollaron la botánica fueron de interés y formación médica, los primeros estudios y registros de los usos de las plantas fueron obra de médicos con formación de carácter botánico, lo que es interesante resaltar porque fue hasta el siglo XIX que la botánica se separó de la Medicina y para entonces ya existían una gran cantidad de trabajos botánicos que sustentaban la materia²⁴.

Durante el siglo XVI y como consecuencia de la exploración y contacto con el territorio que llamaron “Nuevo Mundo” (sic), la información de los usos de las plantas por indígenas se dispersaron en crónicas, diarios, información generada por aventureros europeos, misioneros, médicos y botánicos, de los cuales los dos últimos incluso colectaron especímenes para herbarios y museos en Europa. Con el transcurso del tiempo la información se fue homogeneizando y los temas sobre las plantas del Nuevo Mundo que se les enfrentaba se fueron conformando.

Fue de esta manera, a partir del siglo XVI, durante el desarrollo del contacto de los europeos de entonces con nuevos pueblos y culturas del continente americano, que los trabajos de carácter botánico sirvieron de base teórica, práctica y sobre todo conceptual para registrar, ordenar e incorporar la información de las propiedades y características de los nuevos elementos de la flora ahora conocidos para los individuos de aquellas regiones. Esto es, los parámetros de referencia conceptual que se usaron en los trabajos surgidos por los iniciadores de la medicina y la botánica sentaron las bases que originaron y posteriormente desarrollaron en la práctica científica, siempre sobre la base de interés delimitada por estos campos de estudio, derivando primero en botánica como parte de la Biología y más adelante a partir de finales del siglo XIX en otras disciplinas como la etnobotánica.

Los siglos que siguieron al contacto entre Europa y los pueblos habitantes del Continente Americano fueron de producción de estudios relacionados con las plantas en términos médicos y botánicos principalmente, las obras que destacaron por su importancias siguieron siendo obra de médicos que se referían a las propiedades curativas de las plantas. El conocimiento abundante que se requería en términos coloniales de los recursos naturales, propició diversos apoyos que redituaron en expediciones de exploración e identificación del

²⁴ Cfr Coleman, W., 1983, *La biología en el siglo XIX. Problemas de forma, función y transformación*, Fondo de Cultura Económica, México

territorio que representaban los países colonialistas, así como de la publicación de tratados sobre el tema.

Dado el conocimiento botánico que se había desarrollado en Europa mucho antes del contacto con el denominado “Nuevo Mundo” por los especialistas europeos y que heredaron a sus descendientes colonizadores, los trabajos que registraron información sobre el uso nativo de las plantas en el Continente Americano fueron obra de investigadores interesados en el estudio de las propiedades y características de las plantas en general, por lo que podemos afirmar que la concepción botánica de la naturaleza se impuso a cualquier organización de información que se refiera a la relación ser humano - planta, siempre desde el punto de vista europeo u “occidental”.

Con el establecimiento de los Estados Unidos, el gobierno de Thomas Jefferson (de 1801 a 1809) patrocinó exploraciones con el fin de obtener información sobre el potencial de la tierra, que implicaba el contacto con los pueblos originarios de aquellas regiones en particular, lo que contribuyó a que se produjeran reportes por naturalistas que incluían información sobre el uso de las plantas por indígenas y su potencial económico. De esta manera, cuando la botánica norteamericana se definió como una ciencia, la antropología estaba en su infancia y los principales estudios de usos indígenas de plantas en principio fueron obra de botánicos.

Con el auge del desarrollo de la antropología y la etnología para estudiar las costumbres y los recursos potenciales de la tierra en proceso de colonización, por el año de 1890, los etnólogos reemplazaron a los botánicos como los estudiosos de los recursos naturales de los indígenas de Estados Unidos y con su influencia metodológica y técnica, el interés y profundidad del enfoque y objeto de estudio se modificó. Para el botánico, el estudio de la relación entre grupos humanos específicos y las plantas era el estudio de los usos de información ambiental científica, el enfoque que se le dio fue utilitario y la organización de la información siguió clasificaciones científicas. Mientras que para el antropólogo, el énfasis se puso en el punto de vista nativo y sus roles y categorías para ordenar el universo²⁵.

En los Estados Unidos el principal evento que propició tal reorientación fue la Exposición sostenida en Chicago en 1893 durante la realización de los Proyectos de exposición en

²⁵ Cfr. Ford, R. I. 1978, “Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis, in The Nature and Status of Ethnobotany.”, en: Ford, R.I. *Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan No. 67, Ann Arbor, Michigan.

Museo, donde el curador Frederick W. Puthnam, el etnólogo Franz Boas y el arqueólogo George A. Dorsey, se abocaron a reunir colecciones de productos de varias culturas del mundo, principalmente de los indígenas norteamericanos, en exposiciones que incluía replicas de las casas de dichas culturas y que generó el interés de los antropólogos por colecciones de plantas, animales y otros recursos, siendo en estos términos de interés en que Harshberger²⁶ analizando restos de plantas que debían ser mostrados en el Chicago World's Fair que por primera vez definió, nombró y conceptualizó la **Etnobotánica**. Así nuevamente, al adoptar este término los antropólogos enfatizaron la importancia cultural de esta nueva disciplina, ahora también de manera conceptual.

Con el nuevo siglo, a partir de 1900, en Estados Unidos el Museo de Nueva York y el Buró de etnología Americana publicaron buena cantidad de trabajos etnobotánicos. Posteriormente, en las universidades impulsaron investigaciones por etnobotánicos, otorgándose por primera vez a Barrows D. P. el Doctorado en Etnobotánica por la Universidad de Chicago.

Para 1930 la Universidad de Nuevo México, bajo la dirección de Castetter E. F. estableció un programa de maestría en etnobotánica dentro del Departamento de Biología. Por su parte el Museo de Antropología de la Universidad de Michigan crea un Laboratorio de Etnobiología encargado a Gilmore R. Melvin que sirvió para la identificación de especímenes botánicos descubiertos en excavaciones arqueológicas. También el Museo Botánico de la Universidad de Michigan continuó impulsando la llamada botánica económica en Estados Unidos donde destacaron Vestal, Schultes y Tylor en los años 40's.

El interés que se tradujo en estudios del uso de las plantas continuó y tanto en escuelas con orientación antropológica como biológica se impulsaron investigaciones que procuraban conjuntar ambas disciplinas con sus respectivas bases e intereses teóricos con investigaciones de campo, todo ello, en la actividad científica ahora conceptualizada como **etnobotánica**. Lo que poco a poco, en el transcurso de su propio desarrollo por

²⁶Harshberger, J.W., "The Purpose of ethno-botany" en *The Botanical Gazette* volume XXI, January-June 1896, The University of Chicago. Johnson Reprint Corporation, pp 146-147

investigadores con formaciones académicas diversas, provocó la paulatina modificación y enriquecimiento del concepto original propuesto en 1896²⁷.

Es de particular interés, que los primeros trabajos de etnobotánica se publicaran por la Universidad de Chicago (donde se impulsaron las colecciones etnográficas para museos), en el Buró de Etnología Americana, en el Instituto Smithsonian y en la Revista *American Anthropologist* entre otras; es decir, que se hayan hecho por antropólogos y que paulatinamente se fueran incorporando trabajos realizados por biólogos en dependencias de esta área particular (Universidad de Nuevo México), e incluyendo investigaciones conjuntas, puesto que éstas imponían un análisis cultural. Cabe mencionar que algunos trabajos con información etnobotánica fueron parte de grandes obras etnográficas. Por ejemplo, el trabajo de Stevenson, M. C. en 1915.

Sin embargo, el interés mostrado por la concepción de las plantas del grupo en estudio, no fue teórica y prácticamente suficiente desde la biología, para comprender la percepción que otros grupos humanos hacen de la naturaleza, puesto que resulta imposible desprenderse de la concepción occidental de la botánica que la misma disciplina por definición presupone, por lo que fue necesario incorporar cada vez más elementos de análisis que contribuyeran a dilucidar la percepción que los individuos tenían de acuerdo al contexto regional y cultural en el que vivían.

Lo anterior orilló a buena parte de investigadores a vislumbrar la necesidad de conocer y manejar la lengua, conocer sus creencias religiosas, su organización social. etc. para los estudios sobre la concepción de la naturaleza por determinado grupo humano, puesto que dichos aspectos definitivamente incidían en el manejo que los grupos hacían del entorno natural (vegetal principalmente). Combinándose el interés por la investigación etnobotánica, desde el punto de vista antropológico y biológico.

Junto con el desarrollo de las ciencias sociales, en particular de la sociología y posteriormente con la antropología social, se incorporaron propuestas metodológicas en la etnobotánica para abordar la relación ser humano-planta desde esta perspectiva. A la modificación y enriquecimiento del concepto de etnobotánica se abocaron investigadores con formaciones académicas muy distintas, lo hicieron biólogos, antropólogos, etnólogos y lingüistas, principalmente. Lo que implicó que las técnicas y métodos practicados para la

²⁷ *Idem.*

investigación etnobotánica fueran tan variables como las formaciones académicas de los investigadores que se interesaban en esta área de conocimiento en formación.

El desarrollo de la filosofía, de las ciencias sociales, de la lingüística, la etnolingüística y etnociencia (con antecedentes filosóficos por supuesto), encaminaron la investigación sociocultural en términos de una **imagen del mundo** que es propia de cada grupo humano.

Sin embargo, un aspecto que ha sido fatalmente descuidado, y sobre todo al tema que nos ocupa, es considerar que precisamente desde sus inicios, la información que proporciona la ciencia y muchas de sus disciplinas hasta nuestros días, toma como base, y en muchos casos incluso de comunicación, la **concepción del mundo** particular del área **cultural** de donde son tratados. Los trabajos de registro fueron elaborados por individuos pertenecientes a determinados grupos humanos no sólo en **relación social** particular entre ellos y su **entorno**, sino bajo presiones sociales específicas.

Como hemos visto, la **imagen del mundo** es producto de una cualidad humana común que liga a los hombres, y los hace diferentes al resto de los seres vivos. Dicha cualidad se hace evidente al reconocer que el individuo potencialmente humano, se desarrolla en dos zonas fundamentales, la biológica que comparte con el animal y, otra que es exclusivamente humana, y que sin ser de orden biológico, está acorde con su constitución biológica. *Esta cualidad humana la reconocemos como la facultad de objetivar y subjetivar, en la constitución de una órbita propia, un no-yo, con una secuencia y acumulación de objetivaciones particulares que conforman la esfera de su vida y que se manifiesta como un mundo.* Es decir, que la cualidad a la que nos referimos es nada menos que la cualidad de ser humano, de tener y vivir en un determinado mundo; y lo que es muy importante, el seguimiento de esta cualidad humana a través del tiempo va haciendo de la **historia humana**, la historia de la relación del hombre y/o cualidad particular humana con un mundo que no sólo lo rodea, sino que *incluye tanto a él mismo, como a la naturaleza*. Último punto que es muy importante para nosotros, pues se ve directamente afectada, como muchas otras, la práctica etnobotánica.

En tanto que el mundo que construye el ser humano en sociedad incluye a los elementos de la naturaleza, entre los cuales nos interesa destacar para este estudio a **las plantas o parte vegetal del mundo así concebido**; la relación establecida con esta parte del mundo

estará dada como cualquier otra en los términos de los elementos y relaciones que componen dicho mundo.

Como hemos escrito anteriormente, la relación **ser humano-planta** que se conceptúa como disciplina científica tiene sus antecedentes en la cultura “occidental” y la concepción botánica de la naturaleza proviene de esa región, formando parte de una particular relación del hombre y las plantas (*entre todas las posibles*) de acuerdo a los parámetros culturales y de realidad que son propios precisamente de aquella región geográfica²⁸, y que ha estado sometida a presiones sociales muy particulares.

Sin embargo, y como ha quedado establecido arriba, la etnobotánica no se ha desprendido de la concepción botánica “occidental” de origen y de otras disciplinas que también representan un enfoque similar de origen común, por lo tanto, para abordar la relación ser humano-planta desde la perspectiva etnobotánica y en términos de una *imagen del mundo sacralizada* o *cosmovisión*, es de primordial importancia establecer un **concepto** que contemple de principio dicho campo de investigación con todas sus implicaciones y que permita el ampliar la perspectiva teórica metodológica a la comprensión de los fenómenos que nos interesan desde un marco de investigación acorde. El concepto de etnobotánica que proponemos para este estudio es el siguiente:

Estudio de la relación establecida entre el ser humano y las plantas de acuerdo a una imagen del mundo o Cosmovisión²⁹

Este concepto pretende englobar el conocimiento etnobotánico de la relación del ser humano con la parte del mundo vegetal en el que interactúa desde la perspectiva de los procesos sociales y culturales que generan determinada *cosmovisión*, y que responden y son coherentes al desarrollo del grupo al que pertenecen.

²⁸ Que por cierto, se encuentra al Oriente para nosotros.

²⁹ Es importante mencionar, que este concepto de cosmovisión es retomado del propuesto por Arias, García, J,J, 1988, “Chamán, Enfermedades y Cosmovisión en Zinacantan.”, en *Anales*, Publicación de Análisis Sociológico, año 4, tomo III, número 8, UAM - Xochimilco, México, p. 25 el cual ha sido trabajado por quien escribe inmerso en la disertación teórica hasta aquí expuesta, a la par en que se llevó a cabo parte de la investigación de campo (1993-1995) e incluso desde antes y hasta la fecha, mientras que el concepto que define a la etnobotánica como una actividad vinculada a la cosmovisión de cualquier grupo humano en los términos teóricos hasta aquí expuestos, fue también propuesta por quien escribe ante el Comité Tutorial en el II Trabajo de Investigación de la Maestría en Biología Vegetal (Etnobotánica) de la Facultad de Ciencias, quien avaló dicha presentación en junio de 1998.

La *importancia* de realizar un estudio de este tipo radica, en que la interrelación entre los diversos entornos vegetales y los **grupos humanos** se desenvuelven bajo parámetros distintos a los definidos por la sociedad industrial, por tanto es necesario acceder al conocimiento cultural que sobre el manejo y aprovechamiento de los recursos vegetales poseen, ya que ello representa alternativas de equilibrio ecológico de gran interés para las ciencias biológicas y antropológicas, y por supuesto etnobiológicas, que podrían derivar en propuestas viables para establecer proyectos de conservación ecológica e incluso aquellos orientados al desarrollo sustentable.

Capítulo 2. Grupos étnicos y Cosmovisión

Nomos y Cosmos

Hoy en día, damos cuenta que en los **ecosistemas** viven ciertas **comunidades humanas autóctonas** cuya *relación con el medio* se advierte en prácticas de subsistencia específicas como la agricultura, la cacería, la recolección y la pesca entre otras, las cuales entrelazan **conocimientos** precisos respecto a los componentes de la naturaleza en términos de su **cuidado y manejo**, que les ha permitido perdurar en un cierto ambiente hasta la actualidad.¹

Tales **grupos humanos**, se reconocen como **etnias** y se nos manifiestan con una cierta terminología lingüística, una organización social, así como un sistema de valores y creencias propio, conformando áreas delimitadas por pueblos con rasgos y patrones de comportamiento específicos (costumbres, instituciones, etc.) que se difunden espacial y temporalmente, y que sirven para la comparación entre las áreas mismas que configuran el paisaje pluriétnico que tenemos hoy en día.

El grupo étnico al que aquí nos referiremos en esta investigación es uno de los más numerosos de México, el **nahua**, cuyos principales núcleos de población se localizan en los estados de Morelos, México, Tlaxcala, Puebla, Veracruz, Guerrero y el Distrito Federal, por lo que en ésta investigación nos referiremos tan sólo a aquellos nahuas que se ubican en una parte de la región conocida, precisamente, como **Sierra Norte del Estado de Puebla**.

Esta parte de México, se encuentra habitada por grupos humanos de diverso origen étnico, destacando en número los nahuas, los totonacos, los otomíes y los tepehuas, los cuales se erigen como los descendientes directos, de aquellos que desde tiempos prehispánicos, han habitado en la mayoría de la Sierra.

En lo que se refiere al grupo étnico **nahua**, se encuentra esparcido a lo largo de toda la región comprendida como Sierra Norte de Puebla, por lo que el presente trabajo centra su atención en el área que corresponde a parte de los municipios de Tlaola, Xicotepac,

¹ En este punto tratado por el momento y para fines didácticos hace abstracción de factores a los que se encuentran sometidos los grupos étnicos, como el cambio cultural, los conflictos, la migración, etc., que han condicionado su existencia hasta la fecha, para abordar sus implicaciones más adelante.

Huauchinango y Naupan, los cuales mantienen una población de hablantes de una **lengua**² indígena **nahuatl** o **mexikatl** en altos porcentajes: Naupan con 93.3% y Tlaola con 70.8%; mientras que Huauchinango y Xicotepec tienen un porcentaje menor: 29.1% y 7.01% respectivamente³. El idioma, que se habla en la zona, pertenece a la variante del náhuatl que conserva la “tl” que se pronuncia al final de algunas palabras y como las demás, pertenece a la familia yuto - azteca, grupo nahautlano y subgrupo náhuatl, que se empleó como lengua franca por los mexicas desde tiempos prehispánicos.

Como breves **antecedentes históricos** y respecto a sus habitantes, podemos decir que esta región formó parte de lo que fue el Totonacapan, que estuvo asociada desde antes de la llegada de los españoles a comunidades indígenas que mantenían relaciones estrechas con grupos del Altiplano central.



Familia nahua.

En nuestros días es plenamente reconocido que los **grupos étnicos** han habitado y habitan prácticamente en cualquier tipo de condición ambiental, y que también lo han hecho

² Entendida como sistema de signos vocales con el que se comunica un grupo humano; a diferencia de dialecto que implica una variante regional de una lengua o idioma. Toda lengua que tenga variantes regionales geográficas tiene dialectos. *Cfr.* Manrique Castañeda (Coord.), 1988, *Atlas Cultural de México. Lingüística*. SEP-INAH-Planeta, p. 123-128.

³ *Cfr.* Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, “XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Lengua Indígena”, en: *Sistema Municipal de Base de Datos*, 2002, México.

bajo una diversidad impresionante de tipos de **relación con la naturaleza**. Y podemos afirmar, que esta relación ocurre en al menos **tres circunstancias** especiales y distintas con respecto a los ecosistemas: **1)** entre los miembros de **una** etnia con **un** ambiente específico; **2)** entre los miembros de **diferentes** etnias con **un** mismo ambiente específico, y **3)** entre los miembros de una **misma etnia** con **diferentes** ambientes específicos⁴.

Como hemos señalado, aunque existen limitaciones en la humanidad, determinadas biológicamente para sus relaciones con el ambiente, la relación de ésta y ciertas condiciones ambientales específicas **no** es de orden **biunívoco** respecto a las posibilidades de interacción entre la vida humana y condiciones ambientales específicas, sino más bien al contrario, la gran variedad de condiciones ambientales en que los seres humanos se desarrollan es muy amplia y la gama de posibilidades de interacción con ellas se multiplica conforme estas condiciones se diversifican.

Lo que implica que existen múltiples tipos posibles de interacción humana con la naturaleza en condiciones ambientales específicas, además de *un tipo especial de relación humana con la naturaleza asociado a diversas condiciones ambientales específicas*

Sin embargo, de acuerdo a lo anterior expuesto, todos los seres humanos viven en **sociedad**, tienen una **cultura** y están en relación a un **ambiente** particular, y podemos sostener que los integrantes de un grupo humano se reconocen como poseedores de un conjunto de estrategias, tecnologías, percepciones y conocimientos expresados en su forma de vida y en su relación con el medio que hacen posible su **reproducción social**. Y tomando en cuenta la **diversidad** de grupos humanos sobre la tierra, podemos decir que las **concepciones del ambiente** variarán dependiendo de la cultura que se trate.

Por tanto, es indispensable investigar, analizar y comprender, las prácticas humanas significativas que intervienen y establecen pautas de comportamiento respecto al **mundo** así **concebido**, con la finalidad de dar cuenta de los *determinantes del mundo* establecidos en la interacción social y que responden a la forma de actuar respecto a la naturaleza.

En éstos términos, para establecer las circunstancias en que un grupo humano interactúa con la naturaleza, es menester considerar que el contexto de interacción humana, o

⁴ Como ejemplo extremo tenemos en el primer caso a los esquimales de América del Norte, mientras que para el segundo tenemos a los coras y huicholes en la Sierra del Nayar, así como los nahuas y otomíes de la Sierra Norte de Puebla, y para el tercero a los nahuas de la misma Sierra de Puebla con los nahuas de Guerrero y/o Texcoco.

sociedad, tiene la capacidad de *imponer su realidad como un todo*, incluso por encima y a pesar de la renuencia de los individuos⁵.

Es más, podemos decir que la existencia humana no sólo se desarrolla empíricamente en un mundo, en un contexto de orden, dirección y estabilidad⁶ que la misma actividad humana produce, sino también que cualquier desarrollo individual está *precedido* por un **orden social** dado. Y para muestra, dicen, basta un botón, el hecho principal que de inmediato se manifiesta como la imposición de un orden que la sociedad “imprime” a la experiencia es, sin duda, el **lenguaje**⁷. Básicamente en el uso del lenguaje se sigue el acto primario de decir que *algo es esto*, y por lo tanto, *no es aquello*, lo que sucede precisamente en la actividad humana de dar nombre a las cosas u objetos. En el lenguaje, a cada elemento de la experiencia se le asigna un nombre y en el acto mismo adquiere estabilidad como entidad así nombrada. Así que el lenguaje se constituye en un *orden* de interrelaciones al añadir la sintaxis y la gramática a cualquier vocabulario, siempre como actos lingüísticos que abarcan todos los elementos objetivados en una totalidad de sentido, y *determinando* el **mundo** como **universo humano**. El lenguaje aparece como un universo discursivo ya preparado, a través del cual los individuos **descubren el mundo y su sentido**, comprenden a los demás y a sí mismos⁸, y lo que es fundamental, es colectivamente reconocido.

Por consiguiente, la sociedad en su actividad, determina una ordenación de la experiencia, un orden lleno de sentido o **nomos**⁹, que se impone por encima de cualquier individuo humano tanto objetiva como subjetivamente, y que en su dimensión abarca la *totalidad*. Lo que implica que cada *nomos* esta enfrente de la persona como una *realidad* llena de sentido, en la que la persona y sus experiencias están integradas; esto es, confiere **sentido** a su vida¹⁰.

De esta manera, la sociedad como actividad humana, es permanentemente ordenadora, genera un *nomos* u orden lleno de sentido, que tiene la particularidad de actuar como un todo y que constituye por supuesto, un **mundo social**, en virtud de su facticidad objetiva o

⁵Berger, Peter, *Para una teoría....* p. 26-27.

⁶ Berger y Luckmann. *La construcción ...*, pp. 72-73.

⁷ “...el sujeto que conoce no precede al proceso de conocimiento, sino que se forma junto con el lenguaje.” Cfr., Gabás, Raúl, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 270.

⁸ Berger, Peter, *Para una teoría....*, p. 28-29.

⁹*Idem.*, p. 38.

¹⁰ *Ibid.*, p. 85

de imponerse de hecho, a las conciencias individuales. Lo que implica que cualquier individuo humano, en cada una de sus experiencias, pensamientos y actividades, **proyecta** ese orden en el **universo** como tal, y considera al Mundo adquirido en sociedad, como un *todo* que es la universal *esencia* de las cosas y por demás inevitable.

En este tenor, para que se conserve la realidad y sea factible continuar la existencia humana y su relación con el mundo construido, es indispensable en términos de estabilidad social y cultural, *relacionar las construcciones de la realidad del mundo* del grupo humano en cuestión, con la *condición de existencia humana* que tenga como marco de referencia cualquier tipo de **eventos** que ocurren en su **vida**. Lo que permitirá sostener a través de las generaciones una continuidad de la realidad en los términos del mundo en que se vive.

Con ello queremos decir, que tales fines de expresión del mundo y su sentido requieren por fuerza, de un conocimiento específico que **explique** a los miembros del grupo humano en cuestión el orden social impuesto por las instituciones sociales **en sus mismos términos de realidad**.

En otras palabras, es precisamente el *nomos*, a manera de orden lleno de sentido, y que por supuesto abarca la totalidad, el que sirve *en sí mismo de fuente de conocimiento* para actuar a través de procesos sociales específicos en el grupo humano en cuestión, siendo el que se ejerce y transmite a través de las generaciones.

Y para ello, resulta imprescindible contar con una explicación del mundo que trate los fenómenos recurrentes en términos de una **visión total del universo**, que de manera coherente y consistente, esto es con sentido, reafirme la realidad del mundo y tenga la capacidad de **refractarse** en cualquier nivel de la sociedad, *incluyendo por supuesto el de la naturaleza*. Y es aquí que la **religión**, *hace su entrada triunfal para marcar la pauta en la concepción y definición del mundo, y claro está, de cualquier tipo de relación con la naturaleza*.

A través de ella, los seres humanos ejercen su interés en aquellos aspectos fundamentales de su existencia y por supuesto del mundo que les rodea, correspondientes a la cultura en que se manifiestan. Podemos adelantar, que el universo de significaciones que la religión propone, incluye al ser humano y lo trasciende, de tal forma que el individuo en cada una de sus experiencias proyecta el mundo como una realidad en sí, de él mismo y de todo lo demás, del yo y del no-yo.

Para ello, debemos tomar en cuenta que son precisamente los **mitos**, los que proporcionan los contenidos fundamentales de la práctica religiosa, debido a que expresan, hacen temáticos y llenan de contenido¹¹ los espacios existenciales de la vida humana en términos de un mundo, de sus componentes y de una manera particular de vivir en él. Son relatos que describen cómo algo ha sido producido, cómo ha llegado o comenzado a ser¹², esto es, son narraciones de creaciones en términos de la irrupción de seres sagrados o divinidades en el mundo,¹³ que revelan cómo fueron hechas las cosas, por quién y por qué lo fueron, y en qué circunstancias¹⁴, ofreciendo al ser humano una explicación de su propio modo de existir en él¹⁵.

El mito es una historia *verdadera* porque se refiere a realidades¹⁶, ya que al describir cómo una realidad cultural ha venido a la existencia¹⁷, confiere sentido, significado y valor a la misma¹⁸. Al establecer que el mundo, en términos de dichos postulados, es la obra de los dioses, deviene su creación como tal, de modo que sólo en un mundo generado y plasmado en esas condiciones, el hombre puede vivir, dado que sólo un mundo así existe realmente.

A través de los mitos o narraciones de múltiples creaciones, el mundo, el ser humano y la vida tienen un origen como un acontecimiento al principio del **tiempo**, el cual, como nueva categoría de las existencias, hace su aparición en el tiempo **sagrado** de la creación puesto que antes de que sucediera por obra de la divinidad y fuese especificada según el mito de origen, el tiempo cósmico tampoco podía existir¹⁹ y, por supuesto, ser parte de la **realidad**.

Los mitos, como sucesos, generan condiciones, en tanto que repercuten, interpretan y muestran por primera vez lo que acontece realmente, y en todo momento. Es decir, son **realidades culturales** que se consideran <<verdaderos>> y por supuesto verificables, como es en el caso del mito de creación del mundo o **cosmogonía**, en donde la existencia del

¹¹ Reafirmamos esta condición del mito puesto que "...el mito se organiza de tal manera que se constituye por sí mismo como contexto." Cfr. Levi-Strauss, C., 1992, "La estructura de los mitos", en: *Antropología Estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona, p. 237.

¹² Eliade, Mircea, 1985, *Mito y Realidad*, Labor/Punto Omega, Barcelona, p. 12-13.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12-13 y Eliade Mircea, 1985, *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Labor/Punto Omega, Barcelona, p. 70.

¹⁸ Eliade, *Mito y ...* p. 8

¹⁹ Eliade, *Lo sagrado y...*, p. 70.

mundo está ahí para probarlo²⁰, y se manifiestan como una constatación de una realidad que aún está viva, en el sentido de que esta realidad que se vive es su precedente, de manera que sus significados *rigen* la vida *actualmente*.

Con la religión, se involucra a la persona, por fuerza, con fuentes y contenidos que se oponen a la experiencia de su existencia con un carácter **sagrado**, es decir, con algo distinto, *lo otro*, con una experiencia de poder²¹ eficaz e impersonal al que se entregan las limitaciones del mundo en que se vive. La **religión**, establece como algo ineludible de acuerdo a sus contenidos, el pertenecer a un **mundo sagrado** creado por seres divinos o deidades, generando una condición sagrada que en sí misma trasciende las dimensiones de lo meramente humano.

En acuerdo a los contenidos fundamentales que subyacen a la práctica religiosa, este mundo se expresa a través de manifestaciones sagradas o hierofanías que incluyen, incluso, ciertos **objetos de experiencia** con distintas formas y cualidades²², entre los cuales se incluye, por supuesto, a la **naturaleza**.

Debemos dejar establecido que la captación del **cosmos sacro** reviste lo real, dado que los mundos aparecen dotados de sentido y realidad, y también revelan las características del orden existente, al mismo tiempo que pertenecen al universo del discurso. Es durante la cosmización cuando se alcanza el significado fundamental del universo e implica la identificación de este mundo significativo, con el mundo como tal. Y podemos afirmar, que en los elementos y prácticas constitutivas de la religión se encuentran los aspectos más generales y profundos de sentido, respecto al mundo y la propia existencia del ser humano en él.

De este modo, por medio del **cosmos** se proyecta el orden humano en el universo como totalidad, y lo que es esencial, al proyectarlo y convertirlo en expreso lo hace **coextensivo al nomos**²³, dado que las prácticas religiosas continúan dando cuenta de un cosmos que define el mundo en que se vive.

²⁰ *Ibid.*, p.12-14.

²¹ Respecto al concepto de poder ver Van der Leeuw, 1964, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México p. 13, 17 y 18.

²² *Cfr.* Lee, Dorothy, 1959, "The Religious Dimension of Human Experience", en: Lee, Dorothy, *Freedom and Culture* Prentice-Hall, Ines Englewood Cliffs, N.J., pp. 162-174.

²³ Berger, Peter, *Para una teoría....*, p. 45-46.

Por tanto, al participar de la actividad religiosa es inevitable dar cuenta de una totalidad de sentido de la existencia en el mundo, es decir, de una *realidad*, debido a que se **fusionan** los significados dados en la adquisición de un mundo con los significados fundamentales inmanentes al universo, siempre como una totalidad, en la que cada experiencia singular aparece con **sentido**.

Es, como, de las diversas instituciones que hoy en día se reconocen, nos es de particular interés, precisamente la **religión**, pues a través de ella, se expresan los deseos humanos de dar sentido a su existencia y al mundo en que viven, y se descubre el eje central de toda orientación humana²⁴. A través de la actividad institucionalizada de la religión, se abarca el todo del mundo, provocando que los significados en el *nomos* se fusionen de manera eficiente con lo que se considera el significado fundamental inherente al universo²⁵.

De acuerdo a lo anterior, la *Religión* se reafirma como la actividad humana en la que los *nomoi*²⁶ construidos por el hombre reciben un status cósmico y sagrado; y se define como la *empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido*²⁷. Y lo que es más, el mundo humano, no sólo está supeditado a la actividad religiosa, puesto que ésta infunde a la **realidad** sus propios significados, sino que su concepción incluye a la **naturaleza** y, por supuesto, a la **parte vegetal** de la misma²⁸.

Relación con la Flora y Prácticas religiosas

A través de múltiples investigaciones de campo de diversas disciplinas académicas, se ha observado que el **manejo** que hacen de su entorno los grupos étnicos, establece una **forma particular de relacionarse con la naturaleza**, y por tanto, de su apropiación de los **recursos naturales**, pero además que este manejo ha sido **benévolo** en un sentido

²⁴ En apoyo a la idea de un cosmos como un orden que subyace a la orientación humana ver: Hallowell Irving A., 1960, "Ojibwa ontology, behavior, and world view", en: S. Diamond (ed.) *Culture in History: Essay in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, N. Y., p. 20.

²⁵ Berger, *Para una teoría...*, p. 45-46.

²⁶ Plural de nomos

²⁷ Berger, *Para una teoría...*, p. 46.

²⁸ Es importante mencionar, que durante algún tiempo se descartó la religión y todas las actividades que tuvieran que ver con ella, como una explicación válida del mundo por algunos de los principales teóricos de la sociedad de orientación principalmente positivista y materialista, otorgándole un carácter ontológico inferior. De tal forma que a pesar de ser considerada a la *religión* de trascendencia vital para la comprensión del fenómeno social, sólo se le dio peso a lo que se refiere a sus aportes a la estructura y cohesión social, disminuyendo su importancia como explicación coherente del Universo que habita el hombre dentro de la cultura en que se muestra, afectando directamente -por supuesto- el estudio de las prácticas religiosas, en especial del chamanismo, dado que su quehacer forma parte - como veremos más adelante- de la explicación humana del mundo en que se vive.

ecológico, pues descubren con su persistencia en los territorios que han ocupado a través de generaciones, los valores, las creencias y los comportamientos en determinado contexto que demuestran un conocimiento de sus respectivos ambientes **probado por el tiempo**.

Incluso podemos afirmar, que gran parte de las especies biológicas actualmente subsisten gracias a que fueron oportunamente **tratadas** y **valoradas** dentro de su respectivo hábitat, y lo que es muy importante, que el mantenimiento de la **diversidad biológica** depende del **manejo** que se hace del hábitat particular en que se encuentran las especies. Por consiguiente, es interesante reconocer que los **grupos étnicos** han jugado un papel central en la **conservación *in situ*** porque su tarea diaria es y ha sido **manejar** recursos vegetales, animales, fúngicos, etc., en el **hábitat** que ocupan, pues durante siglos los pobladores locales han sido los principales “administradores”, manipuladores y custodios tanto de los paisajes biológicos como de su diversidad biológica.

Esta **relación** entre los grupos étnicos y la naturaleza se expresa especialmente en la interacción con la **flora** o vida vegetal que incluye tanto las **plantas silvestres**, como las especies arvenses que crecen en los límites de los **cultivos** y los cultivos mismos.

Cada **planta silvestre nativa** de una región hace aportaciones especiales a la estabilidad ecológica precisamente como un elemento de la biota que interactúa con los demás componentes del ecosistema del que forman parte. Mientras que las **plantas cultivadas** por los grupos étnicos, que han sido seleccionados y mejorados desde hace siglos en el hábitat a través de **prácticas tradicionales** en condiciones ambientales específicas, establecen de origen **vínculos ecológicos** con el medio que les rodea y las ha circundado en cada etapa de modificación, incorporándose y contribuyendo a la estabilidad ecológica, como parte del ecosistema en cuestión.

Hoy damos cuenta que estas **prácticas tradicionales**, por medio de los cultivos, han incidido en el desarrollo de las plantas a tal grado, que, en algunos casos, etapas fundamentales de su **ciclo de vida** dependen de la **mano humana**, generando un plasma germinal cuya frecuencia predominante establece el rango original de una **especie**. En esas circunstancias, la conservación de las variedades locales no puede separarse del mantenimiento de las **prácticas tradicionales**, que establecen la multiplicidad de formas de aprovechamiento vegetal que se deben procurar para beneficio de los miembros del grupo en todos sus niveles: individual, familiar y comunal.

También notamos, que los **agricultores tradicionales** favorecen el **intercambio genético** entre cultivos y las especies emparentadas del hábitat cercano. Al combinar constantemente líneas vegetales se fomenta la corriente de genes entre las plantas cultivadas y las silvestres, acarreándose un **beneficio genético** que los cultivos pueden recibir de las especies silvestres emparentadas, como el incremento en el rendimiento y resistencia a las enfermedades, la sequía y otras tensiones bióticas.

El manejo de los **recursos vegetales** en la **agricultura tradicional** que practican los grupos étnicos, en este caso de México, se realiza ateniéndose a principios que provienen de conocimientos y observaciones que se **transmiten** oralmente de agricultor a agricultor en el ámbito cultural propio, no obstante a ésta práctica le distinguimos varias **características comunes**:

- Predominio del trabajo humano y animal sobre el trabajo mecanizado. (Coa [palo tallado] para hacer hoyos, arado de mano, arado con bueyes u otros animales de tiro).
- **Variedad de cultivos** para diversos propósitos; frutos, cereales, hortalizas para alimentación, plantas medicinales, especias, cultivos comerciales, ornamentales, materiales de construcción, leña, etc.
- Predominio del cultivo intercalado o policultivo sobre el monocultivo. Muchos tipos de cultivos alternados en un mismo campo o parcela con diversidad de plantas que interactúan para beneficiar a todas las plantas ahí cultivadas.
- Menor dependencia de los plaguicidas, herbicidas y fertilizantes comerciales: el cultivo intercalado y en pequeñas parcelas separadas reduce al mínimo las infestaciones de plagas y malezas. Como fertilizantes se utilizan: estiércol, materia vegetal convertida en abono. Al mismo tiempo se descansa la tierra para que vuelva la vegetación original.
- Mayor dependencia del ciclo hidrológico local que implica lluvia de temporal y de aprovechamiento de aguas también locales, incluyendo la humedad relativa del ambiente acentuada por las constantes neblinas. Se ocupa la esorrentía de ciertas épocas del año que fluye de cuencas.
- Se mantienen *in situ* las variedades de cultivos guardando año con año las semillas que van dando mejores resultados y se ocupan para replantar. Tales variedades presentan cualidades como resistencia a las enfermedades y los insectos locales;

tolerancia a la sequía, el frío o el calor; larga duración en los lugares de almacenamiento y sabor²⁹.

Al considerar lo hasta aquí expuesto, se afirma que los grupos étnicos han **mantenido y conservado** su entorno en la medida que ellos mismos han sabido estabilizar su interrelación con el **ambiente** a lo largo de las generaciones. Esto es, a través de un cierto tipo de **relación** entre los grupos humanos con el medio en general, es posible mantener las especies y las poblaciones nativas en el contexto ecológico en el que se encuentran, permitiendo las interacciones entre especies y conjuntos de especies (comunidades biológicas).

El punto no menos substancial es que, como la relación con el medio -que en el caso de la vegetación incluye tanto la silvestre como aquella que implica selección, cultivo y replantación-- es un proceso dinámico inmerso en las **actividades humanas** en cuestión, deberemos adentrarnos en los factores determinantes de los **procesos y componentes** con que el **Mundo** se expresa, para nuestros fines, y, principalmente, en relación con la vida **vegetal** en que los **grupos étnicos** se encuentran inmiscuidos.

En la actualidad, la **actividad económica** fundamental de la zona en que habitan los nahuas de la Sierra Norte de Puebla es la agricultura, que en virtud de las características escarpadas del terreno es de temporal, la cual se realiza en lugares de pendientes pronunciadas, utilizando la coa. Es considerada de subsistencia en lo que se refiere al cultivo de la milpa: maíz (*Zea mays* L.), frijol (*Phaseolus vulgaris* L.) y calabaza (*Cucurbita pepo* L.). Contando además con cultivos comerciales de café (*Coffea arabica* L.), chile (*Capsicum annuum* L.), cacahuete (*Arachis hypogaea* L.), jícama (*Pachyrrhizus erosus* (L.) Urb.) y ocasionalmente de frutales.

²⁹ Cfr. Tuxill, John *et al.*, *Plantas, Comunidades y Áreas Protegidas. Una guía para el manejo in situ.*, Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), 2001..



Preparación del terreno para la siembra del cacahuete.

No obstante, si pretendemos definir la relación con la naturaleza de acuerdo a un cierto mundo en cuestión, debemos recordar que *el mundo existe en cualquier parte del tiempo, solamente como producto de la actividad humana, es decir, es un producto humano*³⁰. El mundo socialmente construido tanto como su continua realidad, objetiva y subjetiva es y será siempre *socialmente mantenido*, como una condición de sobrevivencia y existencia fundamental de todo ser humano de tener un mundo, que como facticidad se impone a las conciencias individuales.

En este tenor, toda comunidad humana se enfrenta al problema de transmitir sus significados a las nuevas generaciones con fines de sobrevivencia básica: social, cultural y como ya vimos, incluso biológica. Y se presenta, de la mayor trascendencia, el hecho de que tal condición de conservación de la realidad, descubre una situación de **precariedad de los mundos contruidos** por el ser humano en sociedad, debido en esencia, a que la realidad de dichos mundos depende, invariablemente, de la **constante participación** de los individuos en **procesos sociales** específicos, que implican tanto la comunicación, como la adquisición, y sobre todo la permanente construcción de los mismos. Y lo que es muy importante, tales procesos de socialización deberán ser *permanentes* durante toda su vida, con el fin de que dicha realidad en los términos correspondientes también sea transmitida a las nuevas generaciones.

³⁰ Berger, Peter, *Para una teoría....* pp. 21-24.

Bajo este marco de referencia, decimos, de acuerdo a Berger, que la condición humana, que implica la construcción de un mundo como tal, necesita por fuerza de ciertos procesos sociales específicos que continuamente reconstruyan y mantengan el mundo en cuestión, esto es, de una base social real, o lo que es lo mismo de una **estructura de plausibilidad**³¹. Mediante la cual, los mismos procesos sociales se mantengan entre los miembros del grupo en cuestión, permitiendo que la identidad con el mundo compartido conserve para ellos su realidad, y sobre todo su relación con la <naturaleza>.

Como sabemos, **no** existen pueblos que carezcan de **religión**³², que consiste en un sistema que comprende tanto creencias como prácticas³³ en los que se alude a un poder que ejerce un cierto control sobre el mundo³⁴. Y hoy en día se reconoce que cada sociedad tiene su <<**visión del mundo**³⁵>>, la cual se formula a manera de dogma religioso³⁶.

Y para ello, también recordemos que en los mitos se narra la creación por excelencia, es decir, la creación del mundo como tal, en circunstancias y con elementos determinados en la propia acción **cosmogónica**³⁷. Por tanto, los términos en que se expresa un mito, que incluyen la experiencia viva del mismo³⁸ en su propio contexto³⁹, **varían de una cultura a otra**, y lo que es más, los elementos del universo que se constituyen en su manifestación también varían.

En este tenor, las definiciones del mundo plasmado en los mitos de creación de una cultura cualquiera es tan sólo uno de los muchos que pueden existir⁴⁰ y tener realidad en cualquiera de los contextos culturales posibles.

Por consiguiente, cada grupo humano se caracteriza por tener una *versión del mundo*, esto es, una **cosmovisión** o *imagen del mundo sacralizada*⁴¹, consistente en el sistema de mitos

³¹ *Idem*, p. 76-77.

³² Malinowsky, Bronislaw, 1994, *Magia, Ciencia, Religión*, Editorial Ariel, Barcelona, p.7.

³³ Mair, Lucy, Mair, Lucy, 1986, *Introducción a la Antropología Social*, Editorial Alianza, Madrid, pp. 203-204

³⁴ Van der Leeuw, *Op. Cit.*, pp.17-18.

³⁵ Sobre la visión del mundo como perspectiva sobre el universo que es característico de un pueblo cfr. Redfield, Robert, "The Primitive World View", en: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Volume 96, Number 1, February 29, 1952, p. 30.

³⁶ Mair, Lucy, *Op. Cit.*, pp. 203-204.

³⁷ Eliade, *Lo Sagrado y...* p. 28.

³⁸ En este punto nos apoyamos en la caracterización del mito por Malinowski, cfr. Malinowski, Bronislaw, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Ediciones Península, Historia / Ciencia / Sociedad, 97, Barcelona, 1922, p. 297.

³⁹ Para definir los mitos en su propio contexto cfr. Levi-Strauss, "La estructura de los mitos", *Op. Cit.*, p. 237.

⁴⁰ En apoyo a la variabilidad de los mundos revisar el concepto de "idea relativamente natural del mundo" radicalmente distinto para diversas colectividades, en oposición a "idea natural del mundo" que se encontrará siempre y doquiera vivan "hombres", cfr. Scheler, Max, *Sociología del Saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. 58-59.

de creación específicos, tanto del mundo o *cosmogonía*, como de cada uno de los elementos que lo definen. Incluso podemos decir, que la **religión**, establece los sentidos y contenidos que proporciona el **mito**, el cual se constituye como **portador** de la *cosmovisión*⁴².

La relación entre Religión y Cosmovisión se confirma esencial, puesto que las prácticas de la primera, en la proyección, constitución y verificación de los componentes del mundo, que incluye a la naturaleza y sus derivados, están relacionadas con la **imagen del mundo sacralizada o cosmovisión** del grupo humano en cuestión. Y esta relación nos da pauta, como parte del seguimiento teórico, a una nueva definición de la *Religión* como la **institución social**, por excelencia, que *reproduce la cosmovisión*⁴³.

Ya con el conocimiento del origen de las cosas en los mitos, es posible participar de determinadas actividades específicas, que son necesarias para mantener y conservar la realidad míticamente definida del mundo y sus características, las cuales por supuesto, son la base de toda **actividad religiosa**⁴⁴. Así que, de acuerdo a Eliade, al conocer a través de la expresión mítica cómo una realidad ha venido a la existencia y se llevó a cabo, se hace posible durante su manifestación la *repetición* de los acontecimientos, aportando una explicación de cómo las cosas han llegado a ser. Dicho de otra manera, los mitos sirven de base para requerimientos humanos específicos, dado que las acciones de las divinidades narradas en los mitos se convierten en **modelo ejemplar** de actividades humanas significativas. El mito es una historia que al narrar la creación del mundo se convierte en **evento**, su función principal es proporcionar **modelos** a la conducta humana mostrando las gestas y los poderes de los dioses.

Para alcanzar las finalidades de sentido del mundo y de la existencia humana, a través de generaciones, el ser humano permanentemente toma como **modelo ejemplar** a los mitos y los ejerce como actividad fundamental de su condición humana, y para ello, lleva a cabo acciones específicas que repiten los hechos de creación, participando del conocimiento de origen especificado en los mitos, reafirmando y revitalizando en su actividad los contenidos

⁴¹ Arias, García, J.J., "Chamán, Enfermedades y Cosmovisión en Zinacantan.", *Op. Cit.*, p. 25.

⁴² Para un desarrollo detallado sobre la relación entre el mito y la cosmovisión en torno a la acción comunicativa de Habermas ver Arias García, J.J., "El mito en la acción comunicativa", en: *Anales*, Publicación de Análisis Sociológico, año II, tomo II, volumen 4, UAM-Xochimilco, México, 1985, pp. 253-286..

⁴³ *Cfr.* Arias, J.J., "Mito, Sentido y Significado de la Vida", en *Alma y Psique*, México, UAM-Xochimilco, pp. 27-61.

⁴⁴ Respecto a la relación entre los mitos y los rituales, entendidos como actos de culto, ver: Jensen Ad. E, *Mito y Culto entre Pueblos Primitivos*, Fondo de Cultura Económica, 1986, México.

postulados en la tradición religiosa a la que pertenece, puesto que cada actividad religiosa humana *cuenta con sus propios contenidos míticos* que subyacen, explican y dan sentido al mundo en que viven⁴⁵, sirviendo como **modelos** de conducta humana, derivándose, de su posible y propia aplicación, el orden de actividades específicas para reproducir nuevamente y en la situación que así lo requiera, los acontecimientos primordiales de los dioses o deidades, siempre a manera de conocimientos que son propios de la práctica religiosa de un grupo humano en particular.

La **versión del mundo** plasmada en los mitos, se constituye como la base de toda actividad religiosa, y es recreada en sus propios términos cuando el mito se manifiesta, lo que sucede como vimos, no sólo por medio de la narrativa del mito sino lo que es muy importante, a través del **ritual**. El *ritual*, es la acción que consta de dos partes fundamentales: las cosas que deben hacerse (*dromena*) y las cosas que deben decirse (*legoumena*) y que, se refieren a las cosas que dijeron e hicieron los dioses⁴⁶, es la actividad crucial por excelencia para llevar a cabo este proceso una y otra vez, y que hace presentes a quienes participan en él las fundamentales definiciones de la realidad del mundo tomando como base los contenidos míticos.

Al recitar ceremonialmente el mito, la reactualización del acontecimiento primordial ayuda al hombre a retener lo **real**. Y se vive una experiencia religiosa que se distingue de la experiencia ordinaria de la vida cotidiana⁴⁷. Con la reiteración del mito, se impone la certidumbre de la existencia en ciertos términos y sentido, ahora accesible a la experiencia, para formar parte integrante de la vida humana.

Con los mitos y su reiteración en la actividad **ritual**, los modelos ejemplares de los dioses son revelados, y al recordar y reactualizar los mitos, el hombre es capaz de repetir lo que los dioses hicieron en el origen, como un conocimiento que les permite dominar y manipular en las situaciones que lo requiera⁴⁸. Reafirmando periódicamente realidades míticas durante

⁴⁵ Sobre la acción del mito en la obtención de sentido *cfr.* Arias García, J. J. "Mito, sentido y significado...."

⁴⁶ Berger, P. *Para una teoría...*, p. 67-68. Sobre la función expresiva del ritual *cfr.* Beattie John, *Otras Culturas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 266-268.

⁴⁷ Sobre la experiencia de emociones en las situaciones rituales, así como de la función del ritual para adaptar y readaptar a los individuos a las condiciones básicas y a los valores axiomáticos de la vida humana social *cfr.* Turner, Victor, "Símbolos en el ritual ndembu", en: (del autor), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI Editores, México, 1980, pp. 42-43. y p.47 respectivamente.

⁴⁸ En torno a la unidad del mito con el ritual *cfr.* Herskovits, J, Melville, *El Hombre y sus Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 408-409..

los rituales, siempre como un conocimiento del que se participa y se vive⁴⁹. Esto es, el mito dentro de su propia perspectiva se manifiesta como un *conocimiento* que se vive tanto al narrarlo, como al efectuar el **ritual** que el mismo mito justifica⁵⁰, generando a nivel de expresión, el inventario básico del cosmos y límites de lo posible⁵¹, de tal manera que al hacerse manifiesto refleja su propia **imagen del cosmos**⁵². Y es precisamente aquí, donde el **Especialista religioso** se convierte en una fuente de información indispensable tanto para la definición del mundo como para determinar la expresión del mismo en su relación con la **naturaleza** en cuestión.

⁴⁹ Sobre los ritos como expresiones reguladas de sentimientos con una función social específica: *cf.* Radcliffe-Brown, “Religión y Sociedad”, en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Ediciones Península, Barcelona, 1974, pp. 180

⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁵¹ Arias, García, J.J., “Mito, sentido y significado de la vida”, *Op. Cit.*, pp. 27-61

⁵² *Idem.*

PARTE II. ASPECTOS LIMINARES

Capítulo 3. El Tlamatike y la Religión

Especialistas religiosos y Etnobotánica

Desde los primeros contactos entre los diversos grupos humanos, se han reportado en todas las culturas casos de individuos que son reconocidos por el grupo humano en el que conviven, por poseer ciertas facultades especiales que no les son comunes a los demás miembros, y que les permiten realizar actividades específicas consideradas de particular importancia para la comunidad; fungiendo como conocedores, a su vez que como continuadores de prácticas distintivas que identifican los elementos y mecanismos propios de la tradición del grupo en que se expresan.

Tales personas han sido catalogadas con múltiples nombres de acuerdo a los parámetros culturales de la sociedad de la que se parte para su descripción, incluyendo la terminología científica. Se han identificado como sacerdotes, profetas, médium, adivinos, videntes, curanderos, brujos, hechiceros, medicine man, médicos o terapeutas tradicionales, magos, chamanes, etc. Atribuyéndoles según el caso los conocimientos específicos respecto a sus actividades, viéndose involucradas las creencias, las costumbres y los valores del grupo humano en que se manifiestan.

En **México**, también se han encontrado prácticamente en todas las etnias descritas en términos etnográficos, diversos individuos especialistas que son practicantes y conocedores de la tradición religiosa del grupo cultural al que pertenecen. La información escrita más antigua sobre la existencia y actividad de estas personas se remite a los registros de la época prehispánica obtenidos por los cronistas indígenas y españoles de la época colonial¹. En la información proporcionada por las fuentes son reportadas facultades y habilidades de individuos que son nombrados como curanderos, brujos, nigrománticos, hechiceros, interpretadores de sueños, etc., en donde se les atribuye un carácter de valor negativo o engañoso a su actividad.

“Toda esta obra del fuego y agua la encomendaban al sabio que lo tenía por oficio, que de ordinario entre ellos tienen nombre y oficio de médicos, los cuales siempre son embusteros, ceremoniáticos, y que pretenden persuadir que son consumados en el saber, pues dan a

¹ Para una revisión sobre algunos tipos de especialistas y sus actividades en la época prehispánica ver Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1987, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, México, pp. 36-54.

entender que conocen lo ausente y previenen lo de venidero, lo cual podrá ser se lo revele el demonio, que puede por ciencia y conjetura prevenir muchos futuros”.²

Curiosamente, estos juicios de valor heredados hasta la fecha, han llevado a considerar a tales prácticas como *mágicas*, término que proviene de una religión de Oriente que se denominaba Magia³ y que se utilizó originariamente para definir a las prácticas religiosas no cristianas, condicionándose la aplicación del mismo a los parámetros que indica la religión que se impone en contraposición a la Mágica y confundiéndose en esencia el sentido de aplicación, puesto que ambas religiones poseen su propio cuerpo de conocimientos basados en la cultura a la que pertenecen.

Es como se han encontrado prácticamente en todos las etnias de México diversos especialistas religiosos⁴ que dedican parte de su vida al aprendizaje de contenidos y prácticas que les permiten participar como dirigentes al interior de su comunidad con propósitos diversos.

En la Sierra Norte de Puebla⁵, los grupos étnicos que la habitan incluyendo a los mestizos, cuentan en la actualidad con sus propios *especialistas*, esto es, individuos que en sus actividades principales esta el realizar prácticas que obedecen a un cierto conocimiento, y que, por supuesto, no es común a los demás miembros de la población. Tales individuos se caracterizan por realizar acciones, que responden a las necesidades de los miembros de la población que recurren a ellos en base a las características y posibilidades de dichos individuos para intervenir de manera satisfactoria en ellas⁶.

²Ruiz de Alarcón, Hernando, 1988, *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP-Cien, p.34

³Sobre la mención de los magos como sacerdotes de Persia *cfr.* Khaler, Erich, *Historia Universal del Hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 70, (Orig. 1943).

⁴*Cfr.* Turner, Victor W., 1979, “Profesiones Religiosas. I. Estudio antropológico”, p. 552, y Vallier, Ivan, A, “Profesiones Religiosas. II. Estudio sociológico” p. 547-48, en: Sills, David L. (compilador), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid.

⁵ Tomando en cuenta la división estatal, dicha región montañosa conocida como Sierra Norte de Puebla se **localiza** como su nombre lo indica, en terrenos septentrionales del actual estado de Puebla; cuya extensión al este incluye Papantla y Poza Rica en el estado de Veracruz; al oeste se adentra en Hidalgo, en la región de la Huasteca, mientras que al sur limita con Tulancingo y Tlaxcala.

⁶ Entre algunos autores que han abordado el tema de los especialistas nahuas en la Sierra Norte de Puebla destacan: Signorini, Italo y Lupo Alessandro, 1989, *Los tres ejes de la vida –alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Universidad Veracruzana, México, pp. 93-107. Lo mismo que Lupo, Alessandro, 1995, *La tierra nos escucha*, INI-CONACULTA, México, pp. 59-77.

En las comunidades de la zona de estudio, los especialistas nahuas en términos generales, son identificados por miembros de la comunidad o región como personas que <<trabajan>> o que <<saben>> aptitud con la que se refieren a individuos que, además de tener las actividades cotidianas de cualquier otro miembro, dirigen actividades que la tradición marca como aquellas relacionadas con el ciclo de vida: nacimiento, matrimonio, enterramientos y actividades *postmortem*, fiestas patronales, actividades relacionadas con el calendario agrícola, con la salud personal y familiar, en la construcción de casas, caminos, en la presentación de grupos de danza, entre otras. En donde estas actividades tienen que ver con la preparación y presentación de ofrendas a deidades de lugares como arroyos, ríos y ciertos cerros, que son reconocidas en esta parte de la zona, estableciéndose un conocimiento y forma especial de relacionarse con ellas.



Ofrenda para <<lavado de manos>>



Entrega de la novia

Otra característica de los especialistas religiosos de este grupo étnico es que cuentan con su “mesa” o yeyantli⁷, que es considerado el elemento esencial para mantener el contacto con los

⁷ Respecto a la escritura de la terminología en el idioma local, en este caso el náhuatl, ocuparemos lenguaje fonético para fines prácticos y de homogeneidad, así que se substituirán las partes de las palabras que se refieren a los sonidos ca, que, qui, co y cu en castellano, por la letra “k”, es decir se escribirán por igual de la siguiente manera: ka, ke, ki, ko y ku. Lo mismo para los sonidos: sa, ce o se, ci o si, so en castellano de México o español de Latinoamérica, por: sa, se, si, so y su. Otro tanto será para los sonidos gua, güe, güi, guo, por wa, we, wi, wo ; lla, lle, lli, llo , llu, por ya, ye, yi, yo yu, lo mismo que para aquellos que en inglés se escribirían sha, she, shi, sho y shu, por xa, xe, xi, xo y xu, los que a su vez se distinguirían de cha, che, chi, cho y chu , en dónde estos últimos se mantendrán en el castellano común, al igual que ua, ue ui, uo. Todo ello a excepción de nombres cuya connotación ya está reconocida por su uso, tanto en la toponimia (como en el caso de Xochinacatlán, que siguiendo la pronunciación de los hablantes de la zona se escribiría en lenguaje fonético Sochinakatlan), como en la literatura (tomando por ejemplo el caso el de Quetzalcóatl que se escribiría como Ketsalkoatl) con el fin de evitar aún mayor extrañeza y confusión.

entes numinosos o <<aires>>⁸, y que a manera de altar les sirve para llevar a cabo sus actividades⁹. La mesa o yeyantli cuenta con diversos objetos de orden sagrado, los cuales deben permanecer en ella, como son: algunas imágenes religiosas de papel o de bulto, ofrendas de papel, sahumador o popoxkomitl, recipientes con copales, veladoras, candeleros, así como un sitio para colocar otros objetos como botellas de refino (aguardiente de caña) ofrendas de comida (platos de mole, pan, tazas con café o chocolate etc.). Dicha mesa se encuentra en un lugar dentro de la casa donde el especialista pueda recibir a la gente, para lo que normalmente se dispone de una habitación o cuarto para ello.



Ejemplo de yeyantli

La información generada durante la investigación de campo, iniciada desde 1993, permitió el reconocimiento de varios **tipos de especialistas religiosos**, con la consecuente recopilación de información, proveniente de diferentes miembros de la comunidad, dando predilección a la información de ancianos, danzantes y en general de responsables de cargos religiosos, tanto vigentes como retirados. Hasta que fue posible establecer una relación permanente con individuos de los que se reconocieron tales facultades, observar directamente su quehacer y llevar a cabo una descripción de las actividades de servicio a

⁸ Sobre el tema de los aires: Montoya Briones, José de Jesús, 1975, "El Complejo de los Aires en la Cosmología de los Nahuas de la Sierra de Puebla", *Boletín INAH*, número 13, época 2, abril-junio, pp. 53-58.

⁹ El uso de mesas como altares por especialistas religiosos asociados el chamanismo se presenta un diferentes culturas: *cfr.* Sharon, Douglas, 1988, *El chamán de los Cuatro Vientos*, Siglo XXI Editores, México, pp.200-228 (orig, 1978).

nivel comunitario e individual, aplicando entrevistas informales, sobre las variables señaladas y realizando la recopilación constante de información proporcionada por ellos durante sus actividades.

En este tenor, existen varios tipos de especialistas en la región que atienden los diferentes casos de acuerdo a sus posibilidades y facultades que les son reconocidas, y que al mismo tiempo, responden a las características de la necesidad de las personas que los solicitan, siendo posible distinguir de una amalgama de posibilidades, y de acuerdo a la terminología y clasificación local, individuos que poseen ciertas habilidades mientras que otros tengan otras, lo que diversifica las categorías y tipos de especialistas que se encuentran en toda la región. A los individuos con oficios específicos aprendidos durante su vida, recibidos como don de nacimiento, como dones a cierta edad, o que vivieron la experiencia de aprendizaje directamente de los <<aires>> en cierto momento de su vida, se les nombra de acuerdo a la actividad que más ejercen y con términos distintos, lo que implica que un sólo oficio no excluye a otro o le es indispensable. Sin embargo, se pueden caracterizar como especialistas a los individuos que pueden tener uno o varios de los dones y oficios, para los cuales se les asigna un término distinto, es decir, clasificados de acuerdo a las categorías locales y que a continuación se enlistan:

Tetlachiuiani.- Individuo que tiene relación con los <<aires malos>> por lo que es considerado como posible provocador de enfermedades mediante su actividad ritual.

Tlachichinke.- Persona que tiene el <<don>> de extraer chupando objetos del cuerpo que causan diversas afecciones.

Tepatiani.- Individuo con la habilidad de <<ver>> o descubrir las afecciones por las que pasa una persona mediante el sahumador.

Tesiuiani.- Individuos con la habilidad de llamar a los <<aires>>, capacidad especial para transmitir mensajes de los <<aires>> por medio de ellos mismos en un especie de trance.

Tetokani.- Especialista en enterramientos o sepulturas y otras actividades relacionadas al difunto como son la organización de ofrendas antes y después del enterramiento.

Cantor.- Persona que se dedica con cantos a guiar el <<espíritu>> de los difuntos hasta el camposanto, además de dirigir los rezos durante los novenarios que se celebran en torno a los difuntos.

Partera o partero.- Persona encargada de realizar sobadas, baños de temazcal y limpiezas de las mujeres antes, durante y después del parto, así como actividades rituales tradicionales entorno a los recién nacidos y bautizados.

Y finalmente el *Tlamatike*, que se distingue de otros especialistas por su sabiduría, se dice que tiene el don de <<saber>>, por lo que es nombrado también como adivino, con el conocimiento y facultades especiales enfocadas a alejar o deshacer los daños ocasionados por otros especialistas, practicar curaciones y dirigir rituales comunitarios que marca la tradición.

Debido a la dificultad para acceder a tal información, así como a la amplitud y complejidad de la misma orilló a quien escribe a procurar una relación constante con sólo alguno de los especialistas de la región, con características chamánicas, para intentar obtener información de primera mano, del propio individuo, y de gente que se somete a sus actividades tanto para obtener el beneficio de la curación como para participar en las festividades agrícolas, que la comunidad por tradición realiza y que en la mayoría de los casos toma como dirigentes a dichos especialistas.

La oportunidad se presentó hasta después de convivir más de un año y medio en la región, lo que fue favorecido por la familiaridad lograda en el contexto cultural nahua regional, en un primer momento específicamente en el Municipio de Naupan y consecuentemente en el de Huauchinango con salidas constantes al de Tlaola. La aceptación del chamán como informante sucedió, entre otras cosas, como resultado de la experiencia vivida durante lo que hasta ese momento se convirtiera en una primera etapa, literalmente preparativa, tanto en el terreno como en el trato con los nahuas, desde la llegada a la región.

La segunda etapa, que comenzó a mediados de 1994, constó del trato directo con el chamán en sus actividades cotidianas y ambiente de trabajo, condición que se vive por periodos cortos hasta la actualidad y que a medida que se avanza en ella, se reconoce la vasta profundidad de conocimiento que sólo con el paso de los años en la convivencia permanente y enseñanza dirigida por los practicantes mismos es posible alcanzar. Dicha relación dio lugar a que se llevaran a cabo desde visitas periódicas al domicilio particular en donde se realiza parte de su trabajo de atención a la gente que solicita sus servicios, en términos generales como curandero, pasando por las visitas junto con el chamán a los

hogares en los que estos servicios de acuerdo a la situación detectada por él mismo lo ameriten, e incluyendo el acompañamiento a sitios de ofrecimiento ritual como cuevas, cerros e iglesias en la región, que el chamán reconoce como indispensables para la realización de su trabajo y así alcanzar los fines que sus prácticas requieren.

El registro de la información sobre las prácticas religiosas se generó en la participación misma y como observador de tales eventos, así como a través de la transmisión oral de información en torno a las experiencias de los casos actuales a su tratamiento, como de casos aislados y ocurridos en otros momentos de su trayectoria como especialista tradicional, relatos que éste último utilizó para ejemplificar y destacar la importancia de los contenidos de tales experiencias

Fue como, dentro de los especialistas religiosos conocidos, que existen entre los nahuas, el presente estudio se centró en un individuo con facultades especiales, reconocido en su comunidad de origen y zonas aledañas bajo la terminología local como **Tlamatike** para establecer la relación que su actividad tradicional guarda con la **naturaleza** en especial con la parte vegetal del mundo nahua local.

El **estudio de caso** que aquí se trata, se refiere a un *individuo* masculino de aproximadamente 59 años de edad, responsable de una familia de varios miembros que incluye esposa, hijos y nietos. Que cuenta con sus parcelas donde siembra principalmente maíz para consumo familiar, ayudándose económicamente con la venta de chile, así como del producto de algunos cafetales y con lo que gana al cobrar por sus servicios, por lo que podríamos decir, que su condición de recursos, incluyendo los económicos, no rebasa el promedio de la comunidad y en general del municipio donde vive. “Don L”¹⁰ ejerce sus conocimientos y habilidades desde una edad adulta, después de haber contraído matrimonio, y comenzando a trabajar en tal actividad, a partir de que atraviesa por ciertas experiencias y de que participa en actividades como el recibimiento de su “mesa” o yeyantli, para que se convierta en **Tlamatike** y trabaje como tal.

Entre las situaciones en que se solicitan los servicios del Tlamatike, las cuales tienen que ver con las actividades rituales a desarrollarse, son las siguientes:

¹⁰ Con el fin de proteger su identidad y respetar el anonimato, se evita el proporcionar nombres y sitios de referencia de las personas entrevistadas y sobre todo el del individuo en cuestión, por lo que nos referiremos a lo largo del discurso de la información de campo, con el pseudónimo de “Don L” o el Tlamatike.

- Falta de armonía familiar, por ejemplo, cuando una pareja de casados está en problemas y el hombre o la mujer se quieren ir de su casa; relaciones entre suegro y esposo, etc.
- Por muerte de los animales domésticos de la casa, cuando al nacer se mueren o ya nacidos caen y mueren, y en general los que no crecen; apolillamiento del maíz, mala cosecha.
- Por desbarrancadas, caídas, y en general “accidentes” que pudieron ser provocados o no.
- Sueños en diversas situaciones. entre las que destacan aquellos en que se manifiestan difuntos; cuando se percibe sangre; cuando suceden situaciones adversas, como aquellas en que se sueña que va a ocurrir algún daño o suceder algo perjudicial, así como mordedura de algún animal como un perro, “tigre”¹¹, etc.
- En casos de violencia extrema como problemas entre individuos que se quieren quitar la vida.
- Enfermedades relacionadas con la “perdida del espíritu”
- Presentación de ofrendas a nombre de la comunidad
- Presentación de danzas tradicionales

De acuerdo al marco teórico anterior, la relación con la naturaleza queda bajo los contenidos y términos en que el Mundo tanto se expresa como se impone, a través de las generaciones del grupo étnico en cuestión. Y lo que es más, es precisamente por medio de la religión que se postula un **cosmos** como un mundo o universo de significaciones articulado y compuesto de determinadas manera, que incluye al hombre y que es comprensible en los términos de las propias categorías de realidad que son empleadas por el grupo humano que lo manifiesta.

En este sentido, dado que la **etnobotánica** estudia la relación ser humano-planta desde una perspectiva biológica y cultural, y por tanto referente a una *imagen del mundo sacralizada o cosmovisión*, entonces, la importancia del análisis de las *prácticas humanas religiosas* se constituyen en un elemento indispensable del estudio etnobotánico que busca comprender la forma particular en que un cierto grupo cultural se relaciona con las plantas.

En el caso que nos ocupa, las actividades religiosas son dirigidas por especialistas que incluyen plantas, y este uso de plantas establece una categoría especial separándolas de

¹¹ Se denomina “tigre” a cualquier felino grande ya sea tecuani u ocelote.

otras clases como las que se refieren a la alimentación, al forraje, a la construcción, así como para materias primas, para ornato, etc. Nos es de interés abordar esta categoría que corresponde a la cultura asociada a los *nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, puesto que en ella se condensan los significados referidos a creencias regionales, además de reunir una gran cantidad de conocimientos sobre manejos, usos y propiedades de las mismas que se han transmitido de una generación a otra desde hace siglos.

De la misma manera, los especialistas religiosos tradicionales se constituyen en informantes idóneos – podemos decir que calificados- puesto que se develan como los principales poseedores del conocimiento respecto a la relación con la naturaleza, que incluye por supuesto a las plantas, siempre en el contexto cultural particular en que tales especialistas se desenvuelven.

En este sentido, el propósito de este trabajo fue determinar *¿Cuál es la relación que se establece entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y las plantas o parte <<vegetal>> del mundo así concebido, desde su propia cosmovisión? Dicha relación puede ser analizada a través de las prácticas religiosas que precisamente el Tlamatike realiza.*

Ahora bien, el presente escrito tiene la finalidad de *transmitir* información que contribuya al conocimiento sobre un tipo particular de relación con la naturaleza expresada en el ambiente. Sin embargo, dado que la definición de la **realidad** objetiva y subjetiva, está permeada por la **imagen del mundo** particular a la que responde cualquier grupo humano, *incluyéndonos a nosotros mismos* como estudiosos de ella, será indispensable explicar de manera general, bajo qué premisas el enfrentamiento entre grupos humanos se lleva a cabo, de modo que nos sean factibles las bases de análisis para abordar aquello que nos ocupa y sus características, que como vimos en el título implican actividades de ciertos individuos de **un** grupo étnico en especial.

Contexto de vida y significación

Es parte de nuestra experiencia que para establecer una relación de comunicación, es indispensable que los significados y sentidos de las palabras escritas correspondan en lo posible, al significado y sentido de las palabras leídas; esto es, para comunicar lo que se quiere decir y lo que se trata bajo una cierta condición de coherencia, es menester expresarse por medio de **palabras** conocidas cuyo significado se reconoce, en este caso, a

través de la lectura. No obstante, dicho significado primero lo aprendemos en interacción con otros individuos para después identificarlo en la lectura¹². Así que por obvio que nos parezca podemos decir que no nacemos reconociendo el sentido de las palabras sino que la capacidad de reconocerlo es adquirida en el transcurso de nuestras vidas por aprendizaje.

A su vez podemos afirmar que lo mismo sucede con la manera de actuar, puesto que igualmente en interacción con otros individuos aprendemos cómo comportarnos y también qué esperar de los demás en determinada situación, es decir, aplicamos lo aprendido actuando con otros, bajo *planes* que resultan también conocidos de acuerdo a la situación que se nos presenta de una manera relativamente organizada y según la ocasión.

En este sentido, debemos dejar en claro que la comunicación y convivencia en términos y significados semejantes, o al menos equivalentes, es viable bajo un determinado **contexto** acorde al grupo humano en el que transcurren nuestras vidas. Y podemos decir que es participando en cierto tipo de **relaciones** con nuestros afines, bajo cierto **contexto de significación**¹³ como damos cuenta de una cierta manera de vivir sobre esta base, puesto que dicho contexto intrínsecamente ligado al **lenguaje**, se refiere a aspectos o fenómenos experimentados en la vida, que tienen que ver con la misma manera de nombrarlos, de identificarlos en determinadas situación, y en general de vivirlos.

Lo que implica que para hacer factible esta comunicación entre nosotros, es indispensable compartir un cierto **contexto de vida** o **ámbito común de experiencia**, en donde nos es posible dar cuenta de ciertos fenómenos según las enseñanzas adquiridas en la vida, siempre ocupando un mismo **sistema de significación** que compartimos con otros individuos además de quien escribe y quien lo lee.

De esta manera y sin mayor preámbulo, podemos asentar que es bajo este **contexto de vida** que se *determina* la significación de las categorías y planes empleados en la comunicación y la convivencia, el cual aparece como una condición esencial y primaria que posibilita al escritor para transmitir una cierta información y al lector para recibirla. Y lo que

¹² Es básico aclarar que para fines de este estudio hacemos, por el momento, caso omiso de las limitaciones propias del lenguaje escrito comparado con la experiencia viva, de donde emana una parte fundamental de la información que se verterá en páginas posteriores, puesto que es a través del primero que se pretende llevar a cabo la transmisión de información con la intención de convertirse en conocimiento. Por consiguiente, procuraremos hacer factible al lector, a través de la descripción y el análisis, experiencias y formas de vida humanas sin necesidad de que tenga que vivirlas y definir las por su cuenta, esperando contribuir con elementos que amplíen su perspectiva actual por medio de la lectura.

¹³ Para reforzar la idea de una comprensión del sentido según el contexto de significación ver: Emerich, Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Editorial Herder, Barcelona, 1972, p.45.

es muy importante, podemos reconocer de entrada, no sólo la existencia de un sistema de signos que responde a una *forma particular* de expresar los fenómenos, de nombrarlos, sino también, que este sistema de significación es *aprehendido*, esto es, que nos lo enseñaron en el transcurso de nuestras vidas.

De acuerdo a lo expresado hasta aquí, podemos apuntar desde ahora, que el propósito de emitir, transmitir y recibir conocimiento, se alcanzará, en la medida de lo posible, mediante un lenguaje surgido de determinadas **relaciones humanas** en un contexto determinado, y que si pretendemos acercarnos a la finalidad del presente escrito, es decir, a la transmisión de información, por quien escribe, que contribuya en conocimiento, para quien lo lee, es indispensable participar y compartir un mismo tipo de comunicación a través de palabras, que son ocupadas en el lenguaje cotidiano y *cuyo uso, en el contexto vivo, constituye su significación*¹⁴.

Debemos tomar en cuenta, que el interés de conocer, registrar, analizar, así como transmitir y recibir información sobre cualquier forma de vida humana, y por supuesto, del tipo de relación con la naturaleza en cualquiera de sus manifestaciones¹⁵, es nuestro, del que escribe y de los involucrados en ello¹⁶. En tales circunstancias, se genera una condición de *enfrentamiento* particular respecto a las actividades humanas que nos interesan, puesto que, si las categorías y los planes con que interactúan otros grupos humanos, no son compartidos con los nuestros, debido a factores indudables como el pertenecer a un ámbito distinto de experiencia, el distanciamiento geográfico, la terminología distinta, y en fin, de un contexto de vida extraño para nosotros, se genera en la perspectiva un ámbito reconociblemente inexplorado para quien lo enfrenta.

Lo que implica un antecedente que es muy importante para nosotros en cualquier investigación, puesto que nos permite percatarnos de antemano que vivimos de acuerdo con ciertas formas, las propias, *nuestras formas*, y lo que es fundamental, constituyen para nosotros una cierta *significación*, convirtiéndose en *admisible* para nosotros, no sólo la existencia de formas de significación propias que se manifiestan en otros contextos de vida como distintas a las por nosotros conocidas, sino también, que las acciones y pensamientos

¹⁴ Sobre contexto vivo y su relación al sentido *cfr.* Emerich, 1972, *Cuestiones fundamentales*..., pp. 96-97.

¹⁵ En este caso, de los nahuas.

¹⁶ Los cuales pueden ser estudiosos de la condición humana, desde cualquiera de sus formaciones, ya sean profesionales o no.

de los miembros que conforman otros grupos humanos, tengan una *determinada significación*, ojo¹⁷, de acuerdo a su propio contexto y términos, que aquella que reconocemos para la nuestra.

Al observar aspectos en contextos de vida propios y extraños, se generan en la conciencia los términos y sentidos asociados a ellos que más se parecen a lo que percibimos, es decir, a lo ya conocido y los sobreponemos en la nueva experiencia del fenómeno, esto es, los fenómenos que se manifiestan en tales circunstancias, adquieren realidad sólo como algo que se parece lo suficiente a lo que ya se tiene en mente, y al mismo tiempo es distinto en otro contexto de vida y significación, en donde las manifestaciones particulares del fenómeno toman como referencia las categorías previamente conocidas, a través de las cuales se subsume la percepción particular del fenómeno a una categoría general previamente conocida.

Dicho de otra manera, los involucrados en conocer las características de un grupo humano en especial se verán forzados, desde el primer momento, a realizar **inferencias** partiendo de un cierto contexto de significación, esto es, de llevar a cabo **abstracciones** que surgen de la percepción de los fenómenos y que se constituyen en conceptos, los cuales permiten expresar, a su vez, bajo cualquier acontecimiento, lo que en cierta forma es una nueva condición de la experiencia.

En otras palabras, ante el inminente contacto con miembros de distintos grupos humanos, bajo cualquier circunstancia de interés, los fenómenos que se perciben en general, se manifiestan como parte de algo ya definido *previamente*, debido a que se toma como referencia una categoría del *propio* sistema de significación; esto es, de algo que se define o determina en base a un cierto contexto de vida. Lo que provoca, durante la observación o percepción en general de manera inevitable, que lo observado se exprese en **conceptos** y sentidos familiares, a nivel de percepción de la realidad, que corresponden al sistema de significación propio de quien realiza la observación y aspira a describirla, así como a analizarla en términos comprensibles para él y otros interesados en ello.

Para alcanzar los fines propuestos, además de la investigación documental obligada - elaboración de fichas bibliográficas y de trabajo con información referente al tema sobre estudios realizados por especialistas en el área- se planteó como una exigencia impuesta por

¹⁷ Expresión para indicar que en este punto se debe poner mayor atención.

la propia magnitud de la investigación, que únicamente mediante la experiencia y vivencia del acontecer social que se genera de acuerdo a la imagen del mundo sacralizada implicada, es como podemos acceder a la realidad cultural de un grupo humano distinto al propio, así que la **investigación de campo** intensa se desprendió como la actividad esencial para procurar introducirnos con aspiraciones de comprender la **cosmovisión nahua** y su relación con la **naturaleza**, tomando en cuenta las condiciones de realidad a las que estamos sometidos como seres humanos, así que fue muy importante disponer del tiempo necesario para ello. Esta investigación toma como base, una estancia continua de casi tres años en la zona de estudio -1993 a 1995 – que se ha continuado mediante un contacto periódico hasta la fecha, estableciendo un acercamiento considerable que nos permitiera trascender el punto de vista que brota inevitablemente de las primeras impresiones, desde nuestro propio mundo, y evitar en la medida de lo posible que el experimentado efecto superficial descartara cualquier orden de sentido propio a actividades acordes a una determinada realidad cultural que es ajena a la propia.

En este tenor fue imprescindible establecer **condiciones de acceso** en el acontecer social de interés, que como cualquier otro, genera su mundo bajo un marco de referencia **cosmovisivo** propio. Así que fue de gran ayuda el establecer contacto y adentrarse en el contexto cultural de la región en estudio, habiendo extractado, como investigación documental y ejercicio teórico anterior, información procedente de fuentes históricas y etnográficas, que a manera de indicadores sirvieron de guía para introducirse en las posibilidades de sentido que los parámetros de otro complejo cultural expresa.

Es de destacar la **contemporaneidad** en que siempre ocurre el enfrentamiento entre los involucrados, en este caso entre investigador y los miembros del grupo humano en cuestión, puesto que ocurre siempre en el marco de la **interacción humana**, en donde el interesado en ciertas relaciones humanas debe abordarlas en el plano de lo que sucede para él, como de lo que piensan las personas acerca de lo que sucede.

Debemos tomar en cuenta que la **investigación** se genera como parte de una actividad humana entre los interesados en describir y analizar un tipo particular de relación con la naturaleza dentro del ámbito de la cultura, y los miembros del o los grupos humanos en cuestión, por lo que el marco de las investigaciones responde, de entrada, al curso de la información, descripción y análisis de la misma que se desprende entorno a este **proceso**.

Deben considerarse al menos dos enfoques; el del investigador abocado a los aspectos de interés que le ocupan, y el de los informantes, que se da entre los miembros del grupo en cuestión.

Ya con estos antecedentes fue admisible participar de un proceso de **comprensión** tanto por parte del investigador respecto al ambiente social de la región en estudio, como por parte de los miembros de la comunidad nahua, en lo que se refiere a nuestra presencia. Dicho proceso se pudo alcanzar mediante el roce constante de la actividad cotidiana, considerando que un proceso de asimilación requiere por fuerza de un trato alcanzado en los primeros acuerdos con respecto a lo que se habla en el intercambio de opiniones, y tratando de mantener la actitud de reconocer el sentido que la información que como dato mismo proporciona. Estas aproximaciones fueron posibles a partir de que se alcanzó un nivel de relación entre ambas partes, tanto del investigador como de los informantes, que contempla el rol social que ambos juegan en la vida cotidiana.

En la interacción social de la vida cotidiana, procuramos hacernos mostrar el mundo como el otro lo entiende, todo ello dialogando, conviviendo, tratando de alcanzar gradualmente a través de las entrevistas abiertas, acuerdos de sentido sobre la misma situación, con el interés centrado en que los puntos de vista de ambas partes se encuentren mutuamente, aspirando a comprender la situación y detrás de ella a quien la vive. Se procuró en todo momento estar conscientes de la mediación del mundo por la cultura y el lenguaje para permitir que en lo posible, la propia experiencia trascendiera ese hecho y se fueran incorporando elementos que forman parte de las objetivaciones del mundo cultural de interés.

Tan sólo con el paso del tiempo se pudo aspirar a comprender y esclarecer ciertos fenómenos culturales, así que se requirió participar de ellos continuamente para mantenerlos a la vista e investigarlos bajo las condiciones de su posibilidad.

Los contenidos que son comunicables entre un grupo humano en especial, se basan en conceptos del sentido común o contexto vivo de significado, por lo que las definiciones que de ellos hacemos pueden no coincidir con el sentido de los involucrados en la situación que se describe, y de antemano sabemos que pueden diferir. Lo que implica que cualquier exposición sobre actividades e ideas humanas conllevan la **interpretación** de ellas en nuestros propios términos, sobre todo en lo que se refiere a las diversas formas de existencia

de grupos humanos distintos al propio. Sin embargo, consideramos que las actividades humanas compartidas se pueden interpretar cuando tenemos los motivos mismos por lo que son llevadas a cabo y al igual que las costumbres deben ser **comprendidas** dentro del contexto, como parte de la forma de vivir del pueblo que las tiene, o en que se manifiestan.

Capítulo 4. El Tlamatike y la Cosmovisión

Espacio humano y Religión

Para determinar la relación con la naturaleza de nuestro interés, es indispensable tomar en cuenta que la **condición humana** genera la posibilidad de acceder, bajo su propia cualidad de la existencia, a ámbitos de experiencia común como lo es precisamente el **espacio de vida** y continente de todos los objetos que existen, incluyendo los constituyentes de la **naturaleza**.

Un grupo humano con cierta cultura, implica una comunidad de experiencia, así como de un conocimiento también común de su existencia, en términos de realidad y contenido, que en sentido figurado sumergen al individuo - humano en formación - en una especie de **esfera** a través de cuyas paredes que lo cubren todo, percibe, da cuenta de su realidad y queda configurado en un mundo como tal. Dicho mundo, se manifiesta como **horizonte total** e inevitable, puesto que los contenidos de esta esfera de origen colectivo, siempre preceden y, por lo mismo, dan consistencia a la conformación de cualquier esfera local u horizonte personal del mundo humano, y podemos decir, que los aspectos **subjetivos** y **objetivos** adquiridos en la interacción social, actúan como modelo perceptible que responde culturalmente a la realidad.

Así que el **espacio**, en que viven los seres humanos, se construye a través de contenidos y expresiones que se adquieren de otros mediante procesos de interacción, es decir, en *sociedad*; debido -en esencia- a que la sociedad provee a los individuos, humanos en potencia, los medios para orientarse y vivir.

En este sentido, esta condición humana lleva implícita términos que permiten pensar el espacio y hacerlo perceptible e incluso recortarlo, siempre a manera de *categorías de la realidad* cuyos rasgos son heredados de generaciones anteriores, y que forman en las conciencias un entorno que es plenamente asumido. Estas categorías de la realidad a manera de conocimiento, confieren una arquitectura espacial que por supuesto, corresponden a las relaciones que las personas mantienen entre ellas y con la naturaleza.

Dicho de otra manera, en la medida en que la expresión de las acciones humanas se constituyen como objetivaciones en las colectividades, el espacio se manifiesta como un marco compartido formado por lugares a los que se tiene acceso colectivamente, y tanto su

posesión como su alcance se expresa en las delimitaciones que responden a una identidad común. Es válido afirmar que el espacio pertenece al registro de las experiencias, y que se estructura en base a las objetivaciones colectivas.

Dada esta condición impostergable del ser humano, el espacio modelado por sus actividades se concibe como continente de todos los objetos sensibles que coexisten en quienes lo expresan y lo viven, haciéndose parte de la misma **realidad cultural**, la cual, por supuesto, implica una cierta concepción del espacio, que incluye también, nada menos que el geográfico, y lo que es más, también podemos afirmar que esta actividad humana constructora del mundo, se expresa en un ámbito cultural particular que genera el espacio, al mismo tiempo que lo reinterpreta.

Por consiguiente, los grupos humanos viven en un <<*ambiente*>> que han creado -y aquí también se imponen los corchetes- siempre a manera de soporte sobre el cual, como comunidades humanas, se estructuran y funcionan de acuerdo a una cierta **imagen del mundo**¹.

El **espacio humano** como continente de todas las cosas, incluyendo a la <<naturaleza>>² es un marco compartido cargado de significación para los que tienen acceso a él por estar sometidos a los mismos procesos sociales y culturales como parte de una **imagen del mundo** específica. Podemos decir que la **geografía humana**³ resulta de la cultura que fue transmitida a los individuos bajo dicha **imagen del mundo** particular.

De acuerdo a lo anterior, el **mito** es un elemento constitutivo esencial de la realidad del mundo en que se vive, cuyas categorías constituyen el **espacio** que habitan las personas a lo largo de su existencia. Esta captación del cosmos reviste lo real y que le da una dimensión social, y lo que es muy importante, las representaciones colectivas estructuran el entorno y le dan sentido.

¹Es como decimos que el **espacio geográfico y sus recursos están determinados culturalmente, más que ecológicamente**.

² En estos términos, es viable afirmar que un **área cultural**, y los **recursos** asociados a ella, es en un principio una realidad objetiva que se comparte con otros. Como sabemos, el término **recurso** implica un conjunto de elementos disponibles para conseguir ciertos fines, pues bien, el concepto recurso **presupone** una persona y expresa en cierto sentido un pensamiento humano. Por consiguiente, el recurso <<**natural**>>, deja de ser natural y en los hechos adquiere una **significación cultural**, y de ahí los corchetes. .

³ En apoyo a una concepción de la geografía como determinada culturalmente *Cfr.* Claval, Paul, *Geografía Cultural*, Ed. Eudeba, 1999. Y del mismo autor, *Geografía Humana y Económica Contemporánea*, Akal, Madrid, 1987.

Los mitos expresados en la práctica religiosa modelan los espacios, les dan forma mediante valores que estructuran y explican por sí mismos el lugar otorgados a las diversas facetas de la vida humana. Con ello queremos decir, que los axiomas míticos que están en el origen de las estructuras de organización social son asumidos por las personas a causa del sentido a los que están ligados. Así que tanto las categorías de realidad como las relaciones de sentido mítico que se expresan en una cultura y son reconocidas colectivamente por los miembros pertenecientes a la misma, actúan como determinantes de la **realidad espacial humana**; cuyos componentes permiten establecer un tipo particular de **relación con la naturaleza** a la cual el grupo humano en cuestión está involucrado.

Por consiguiente, el conjunto de mitos constituyen los parámetros que estructuran el espacio humano, el cual, debe ser entendido como continente de todos los objetos que existen, y cuyas categorías, son reconocidas de manera colectiva por el grupo cultural en cuestión, es decir, bajo una imagen del mundo que se comparte y se expresa.

Las relaciones que los individuos tienen con el **mundo sagrado** y que dan sentido a su vida generan el **espacio y un comportamiento acorde a él y sus componentes**, debido principalmente a que se comparten categorías de realidad impuestas en la interacción social y reafirmadas en la práctica religiosa.

El espacio humano se expresa bajo las categorías de realidad con que se vive el mundo y la propia existencia humana en él. Un **área cultural** es en principio una realidad objetiva que se vuelve, a través de la práctica religiosa, una representación compartida, y las categorías de realidad y sentido del mundo que se comparten adquieren dimensiones espaciales. El diseño del espacio ocurre en la práctica religiosa a través de un *cosmos* específico que se expresa en cada una de las actividades humanas del grupo en cuestión.

Y por medio de la actividad religiosa se comparten códigos de comunicación que durante su expresión aseguran la reproducción y continuidad del mundo humano. Es a través de la práctica religiosa --que modela la experiencia de la gente y pesa en su accionar-- que el **espacio se institucionaliza**. Las formas que toma el universo son religiosas y se responde cosmogónicamente a la realidad. Y decimos que la organización del paisaje refleja la actividad religiosa.

En este tenor y dado que el sentido se abre desde un contexto vivo y se revela según sea el conocimiento del trasfondo, pusimos especial atención al registro de los **mitos nahuas**,

puesto que su conocimiento aportaría información muy valiosa respecto a su cosmogonía, de tal forma que junto con la interacción permanente fuera posible interpretar el conocimiento que da sentido a dicha información obteniendo un acercamiento de la realidad cultural que puede ser aprendida y mejorada constantemente a partir de aquí.

Y para ello, nos remitiremos en primera instancia a la información proporcionada por el **Tlamatike** respecto a los **mitos**, que constituyen un punto nodal en la caracterización de la religión como del mundo sacralizado por medio de su práctica **ritual**.⁴

Mitos y Cosmovisión nahua

En el mito que a continuación se narra, se hace mención de aquellos elementos que intervienen y constituyen el mundo en que los nahuas viven en la actualidad, el cual se encuentra establecido y conformado por deidades, las cuales acordaban en conjunto los lineamientos bajo los cuales sería regida la nueva era. Este es el caso del mito del Sol en su quinta manifestación, el cual nace al Oriente al igual que la Luna, y donde la constitución de ambos es derivada de la transformación, mediada por el fuego, de una deidad masculina y femenina respectivamente.

“Actualmente vivimos en el Quinto Sol, antes de que hubiera este sol hubo cuatro más. Cuando era la oscuridad, hubo dos que compitieron por el fuego, eran un hombre y una mujer, al hombre le dio miedo y no fue al fuego y la mujer si, se metió por el poniente y salió por el oriente, ya como Sol. Cuando el hombre se aventó ya había sólo cenizas por eso es pardita la luna, y como no debía haber dos soles, aquellos que eran los Axaltimes hicieron que la luna viera (siguiera) otro camino... El Quinto Sol es una mujer...”

Otro de los mitos en los que se recuerda y revitalizan los hechos, actos o proezas de los dioses, y que como tales son explicativos del mundo en que se vive, es el caso del que a continuación se presenta, en donde se menciona la creación de las fuentes de Agua, que hoy son aprovechados por los habitantes de la región como producto también de la transformación de una deidad femenina, asociada al agua como manifestación de la misma.

⁴ A este respecto, el resultado de la investigación que se presente es una interpretación realizada por quien escribe sobre la forma en que es concebida la naturaleza y la plantas desde la cosmovisión nahua de la Sierra Norte de Puebla. Sin embargo, la idea fundamental que ha guiado la recolección de información es captar el sentido que las actividades descritas tienen para los propios pobladores, así como sus propias explicaciones sobre determinadas conductas, por ello, en el presente escrito hemos optado por respetar la fidelidad del dato cultural y citar textualmente las informaciones obtenidas, las cuales poseen un valor etnográfico en si mismas y son susceptibles de ser reutilizadas por otros estudiosos interesados en la información que deriva de ellas.

[Al principio del mundo, los dioses...] “Se planearon cómo se va a vivir, como se va a estar. Se planeo todo. Ese cerro va a seguir, porque toda la justicia se iba a hacer de allá arriba no de aquí abajo. Se planeó como va a vivir la gente. Va a nacer la gente y se va a morir. [“..entonces estaba escuchando aquella que le dicen la Sipaketle, que es mujer, [y] tiene mucha fuerza..]. Pero [a] esa Sipaketle no le pareció que esté allí ese cerro... calculó bien el lugar, [que] lo puede tronar. Agarró fuerza y lo pasó a tronar por la mitad. Entonces [los dioses] se pusieron tristes y dijeron:

– ahora ¿cómo le vamos a hacer? Ese cerro ya lo tronó.

Entonces se reúnen otra vez. Supieron que ella lo hizo y la llaman:

– De veras tú quebraste el cerro?–.

[Y Sipaketle contestó:]

--Sí, mejor hay que dar abajo ese cerro.

Pero ellos ya habían platicado lo que iban a hacer. La van a engañar para que de una vez se pierda [ella] también. Entonces formaron un cerro idéntico, pero ya es pura nube y le dijeron:

-- Deveras [de verdad] ¿lo vas a quebrar otra vez si lo componemos el cerro?–.

– Sí, me comprometo otra vez

– Bueno, vamos a formar otra vez un cerro, ahora vamos a ver si lo puedes quebrar...

Que lo forman el cerro de nuevo, vamos a suponer como aquél [el Tlamatike señala un cerro], pero es pura nube. Ahora, cuando ya está formado el cerro, le dijeron:

-- Ahora sí, quiébralo otra vez...--

Pero ellos saben que no lo va a quebrar, saben que se va a pasar derecho al agua, pero como ella no sabe, entonces, agarra su fuerza, le echó la mirada otra vez a la mitad y a la mitad del mar se fue a meter. No quebró el cerro, nomás se pasó, como es pura nube. Entonces dicen que se fue a clavar de cabeza en medio del mar... y cada cabello se salió, se corrió, abrió la tierra... y se vinieron a salir los ameles, los manantialitos que hay por aquí, los arroyos. ¡Cuántos cabellos no tiene! ¡Cuántas aguas no salieron [en] toda la tierra...!”

Entre las características reconocidas para algunas deidades se encuentra el adquirir diversas formas que fueron ocupadas para favorecer a la gente, como es el caso de Quetzalcóatl quien ocupó sus facultades de transformación para otorgar la base de la alimentación humana, al proveer las semillas primigenias que serían utilizadas para el cultivo agrícola, en combinación con la acción de otras deidades y sus manifestaciones respectivas, como son los dioses del Agua, del Relámpago, de la Nube, y del Viento, quienes intervinieron a cambió de actividades y actitudes específicas de los seres humanos, mismas que se procuran en las prácticas religiosas que hoy en día se llevan a cabo siguiendo el calendario agrícola en la zona escarpada que hoy constituye la Sierra Norte de Puebla.

A continuación se presenta, de acuerdo al Tlamatike, el principal fundamento que subyace a la festividad conocida como **Bendición de la semilla**, la cual se describirá más adelante en la parte de los **rituales** correspondientes a ella.

“... en aquél tiempo, Dios Quetzalcóatl, que se transformaba en serpiente con plumas y volaba, para que no lo encontraran sus enemigos... había hambre y no había cosa que comer;.. Cuando dejó su pueblo, no les dio de saber a nadie, no les dijo: Ahora yo me voy, ahora voy a buscar de comer para que regrese yo. No, no, no. Se les desapareció. Tenía muchos enemigos, porque sabían que era Dios, sabían que era Dios... y entonces... cuando... encontró en el camino... aquella hormiguita arriera [roja], le preguntó:

–Oye tú, a dónde fuiste y, ¿a dónde, adónde vas?–

–No, pus yo me voy por aquí–

--Pero ese maicito que llevas, ¿dónde lo agarraste? ¿a donde lo agarraste?

–No pus yo fui a traer por allá–

–¿Pero a dónde? Porque mi gente se está muriendo de hambre, mi pueblo se está acabando, la gente no tiene que comer, y yo quiero saber ¿a dónde lo fuiste conseguir? ¡Enseñame, enseñame! –

–No–

Y la hormiguita arriera, es necia, seguía caminando, y lo andaba atajando, la andaba atajando, entonces hasta que no le hizo cansar a la hormiguita, entonces ya le dijo:

–Si te lo puedo llevar, te puedo llevar, te voy a enseñar a donde, pero tu no vas a poder entrar porque nosotros a donde entramos nomás hay un huequito a donde entramos nosotros–

–Tu no te preocupes, tú llévame y enseñame a donde está ese maíz y yo veré la forma cómo le hago para seguirte–

Pero el sabía que se puede transformar en hormiga negra... esa hormiga negra de color negro no, no, no como la hormiguita arriera, como rojita, no. Entonces, pus ni modo, esa hormiguita arriera, que se va, entonces ya caminaron una distancia y ya le dijo:

–No pus mira, hay lugares en los que tú no vas a poder pasar–

–Pero ¿cómo?–

–No pus mira, vamos a pasar abajo de las rocas, vamos a pasar abajo de los pineros, todo así bajo de milperos, chaparrales, así, pus tú no vas a poder pasar–

–Tú llévame, yo te sigo–

Cuando ve que de veras, no pus has de cuenta, esta una piedrota grande, y por ahí se mete la hormiguita arriera, por ahí se pasa, no pus rápidamente con su santa imaginación se transformaba en hormiguita y ya lo seguía, pero cuando sabe que ya por ahí están los enemigos, lo están esperando y como se puede cambiar en víbora, se cambia rápidamente, se transforma, se cambia en víbora.

Y cuando sabe que por ahí, este, en otro, otro lado, lo están esperando, digamos, más o menos no es un gente muy... digamos, no está muy peligrosa, pus, se forma como persona, y ahí va, y ahí va, pero cuando ve que... sale la gente, pus, va a ver la forma cómo lo va a pasar, pero no lo van a ver, y entonces, hasta [que] no llegaron a ese lugar, pero primero anduvo, anduvo, donde encontró huesos, encontró cadáveres, encontró dos cuevas, digamos, para cuatro años, para cuatro años allá, regresar, anduvo mucho, anduvo mucho, entonces ahí en la ciudad ya no sabían que allí andaba ese Dios, piensan que ese Dios se desapareció, y a los cuatro años, pos hicieron fiesta, hicieron fiesta, pos llegaron. Pero

entonces ya les pasó a decir a dónde estaba la semilla de maíz. El, has de cuenta donde entraba en ese lugar, en ese cerro, por eso hacemos las fiestas de la semilla del maíz, siempre hacemos en la fiesta...”

De acuerdo al mito anterior Quetzalcóatl encontró la semilla de maíz que servirá de alimento a la gente y ese es el motivo de la fiesta, sin embargo en el desarrollo del mito se continúa fundamentando ahora otra festividad tradicional conocida como la **Fiesta del agua**, en la cual se propicia a las deidades acuáticas para proveer del vital líquido a la población, para su consumo y a los sembradíos para el óptimo desarrollo de los cultivos.

“...vio el camino Dios Quetzalcóatl cuando se fue, se salió del pueblo, no les pasó a decir -- Yo voy y regreso...-- no, nomás agarró camino y se fue... Y nada con otros angelos, con otros milagros, con otros poderes, solamente el solito, el solito. Adonde caminaba, adonde volaba, pero la cosa de que fue a cumplir cuatro años, a los cuatro años regresó pero ya llevaba la muestra del maíz.

Y entonces, cuando se reunieron los dioses, todos los dioses, por que [en] ese lugar estaba una roca, un cerro, estaba bien dura, nadie lo podía mover. Entonces todos los dioses cuando hicieron la fiesta de la sabiduría, cuando hicieron la fiesta de Dios Quetzalcoatl cuando ya habló con el pueblo, entonces ya... se coordinaron, entonces, cuando dijeron los demás dioses, se platicaron:

–Bueno entonces qué cosa vamos a hacer–

Hablaron con el dios del relámpago, dios del agua, dios de la noche, dios de todo, del día, todos eran dioses. [En ese] entonces eran personas pero cada quien tenía su poder.

–Bueno, entonces ¿Cómo le vamos a hacer? Porque en ese lugar... nadie lo puede mover y nadie puede entrar, solamente él pudo entrar–

Bueno.. entonces... mandaron ver al dios del agua, lo fueron a ver, el mar, bueno, así digamos, para que haga movimiento para ver cómo le van a hacer, y entonces el agua, el dios del agua, o sea la mujer del agua,... ya quería mandar el agua, pero nunca podía llegar, nunca podía llegar el agua a donde tenía que llegar, adonde está el cerro del maíz, nomás llegaba así [ademán con la mano de ola suave] parándose antes de llegar.

Otra vez se van a reunir, otra vez se regresaba, entonces otra vez se reúnen, otra vez van a ver al Dios, bueno, al dios Quetzalcóatl: se encuentra con ellos y por ahí lo van a ver al Dios del agua:

–Bueno, pero ¿qué pasó?–

Ya hablaron con el, con el Dios del Viento, ya hablaron con el Dios del Viento, ya , ya hablaron, pero no, no viene y entonces, que habla con el, que van a ver otra vez el dios del agua, y ya, lo mandan un correo [mensaje], por decir así, se viene por ahí en el camino, o no llega se viene a atorar por ahí en el camino... entonces fueron a ver, se reunieron... a los tres y reúnen la gente...”

Bueno, entonces a eso, a eso se reunieron los tres, y los llama, y los tres... Los tres quiere decir los tres dioses, los tres dioses, lo llamaron el pueblo... El más fuerte, el más fuerte, vamos a suponer, el dios Quetzalcóatl y luego el, el dios de la noche, y dios del día... Bueno, que dicen los demás:

–Ya hablamos con el dios del viento, ya hablamos con el dios de la nube, ya hablamos con el dios del agua pero no nos obedece.. no llega. Bueno, pus ahora, vamos a llamar el pueblo, ¿qué es lo que vamos a hacer?, ¿cómo vamos a poner en un pueblo?–

Y entonces aquellos... aquellos hablaron los tres y lo llamaron el pueblo. Pero.... también el agua quería música para venir hasta donde está. Entonces pensaron esos tres... fueron a ver al dios del agua y regresan otra vez con el pueblo, no pus les dice que quiere, que quiere música, para que llegue hasta allá, quiere música, entonces ya cuando lo pusieron los tambores... como ahorita hacemos con música de banda alguna fiesta,

Como es posible notar en este mito, se encuentra el fundamento de las relaciones de reciprocidad entre los nahuas y los seres espirituales así como de uno de los requerimientos de parte de éstos últimos para actuar: la música, que en los tiempos originarios fue dada por el canto de las ranas y que en la actualidad se constituye en un elemento imprescindible en muchas de las actividades del Tlamatike y que caracteriza en su tradición a la zona, por medio de sus sonos.

“ Inmediatamente, lo pusieron en el camino... lo pusieron así hasta donde está el cerro, donde está el almacén de maíz, juntaban la bodega de maíz, el cerro, hasta ahí lo comenzaron a poner en sus este, ahorita que cantan los sapos, ranas como les dicen, esos son los (que) pusieron hasta el cerro hasta el agua, entonces cuando dice: ustedes van a cantar, ustedes van a cantar, ustedes van a tocar, ... lo pusieron hasta el cerro, a la hilera hasta donde estaba el dios del agua, pus cuando comienzan a tocar y a tocar, cuando se comienza dios del viento, lo comienza a mover al mar, por eso se reunieron los fuerzas... y [se] empezó a levantar las nubes. Cada remolino avienta, cada remolino ahí viene. Como ahorita viéramos que ahí viene una, una nube negra, ahí viene, y ahí viene otra, y ahí viene otra y ahí viene... pero ya no nomás una sino que ya se reúnen, ya viene la tormenta, pero aquí siguen tocando, entonces a los que ya les va tocando el agua se van callando, siguen cantando los que todavía no les toca el agua, y ya ahí van, ahí van y trueno, y trueno, por eso [se] dice [que] el dios del relámpago o el dios del viento, ellos son los que *traen* fuerza con el agua y las nubes. Se vienen chocando ...aquellos dioses, se vienen dando, como, como ahora si, la, la remolino viene como, viene como las carretas viene dando la vuelta, adonde abajo adonde arriba, entonces y como son tiene fuerza, viene tronando, pun, pun, pun, pero sigue cantando, a los que ya sienten que les va tocando el agua ya no cantan, y cuando llegó en ese lugar, a donde, a donde dios Quetzalcoatl encontró el maíz, adonde cayó [cayeron] los rayos y cayó más agua cuando llovió más fuerte y cayeron los truenos, los rayos. Después se quitó el agua, quedó limpio, cuando ya la gente que les dicen ahora vamos a ver a ese lugar, quedó bien flojito [blando], el cerro, eh, cuando comenzaron a escarbar, comenzaron a buscar, lo encontraron, ahí estaba almacenado. Pero ¿quién lo podía sacar?, eh, (era) bien pura piedra, dijeran pura tierra...se iba a mojar, entonces cuando lo encontraron, lo trajeron, digamos, por toneladas...Encontraron: frijol, chiles... todo lo que ahora se cultiva, lo que ahora, todos los colores, la semilla del maíz, xocoyul, pintito, maíz blanco, el amarillo, maicito negro, todo lo que hay ahorita... [lo] trajeron, y luego, ahí se repartió... pero de a poquito, no se

repartió de a mucho, pero cada quien sembró, y entonces ahí cuando terminó dios Quetzalcoatl, allí cuando ya no pudo seguir existiendo como dios. Sembró la gente y entonces [fue] cuando hicieron el cambio de iniciar el sol y ahora ya estamos en el cinco soles...estas cosas fueron muy antes, muy antes...”

De esta manera, en principio, los elementos que componen el mundo nahua que se expresa a través de los mitos, son recreados precisamente al momento de su narración en las situaciones y contextos que el Tlamatike considera pertinente, como parte de su quehacer con base en su conocimiento adquirido en el transcurso de su formación y experiencia. Tomando sentido para quienes lo escuchan, lo asimilan e integran durante diferentes tipos de actividades que incluyen las de la vida cotidiana y las que se especifican en la **actividad ritual**. La vigencia de este mito queda de manifiesto además, porque se presenta como el principal fundamento que subyace a dos de los principales ritos comunitarios de la zona: la fiesta del agua y la bendición de la semilla;

“En los ameles (manantiales) allí está la dueña del agua, igual que en el mar, pero allí le vamos a hacer su fiesta para que no falte el agüita para las siembras, hay que llevarle su música, su flor y tamalitos.”

“...cuando se hace la fiesta del agua el 3 de mayo se está haciendo en medio del mar, cuando Dios quiere...cuando hago la fiesta...por aquí se está haciendo la fiesta, por aquí está lloviendo...he hecho la fiesta y así ha pasado...”

En la narración siguiente, se enfatiza el establecimiento de la relación entre las deidades originarias (los Axantilmes) y los seres humanos. Estas deidades habitan en los cerros, principalmente en las cuevas, en una relación íntima con la tierra, actualmente son motivo de ofrenda por parte de los especialistas religiosos y juegan un papel de vital importancia en la relación que los pobladores establecen con las deidades, las cuales se llevan a cabo en diferentes niveles, en donde aquellos que fueron elegidos por las deidades son quienes mantienen las relaciones más directas con ellos, dirigiendo las actividades de otros miembros de la población hacia los lugares de culto tradicional, los cerros, cuevas y otros lugares sagrados. En este mito se fundamenta la existencia y función de los especialistas religiosos de la zona.

“...los espíritus quieren trabajar y se agarran de uno para hacerlo. Estos espíritus son los Axantilmes, los gigantes que vivieron antes...Cuando se enseñó este Sol, ellos se

escondieron en las cuevas, en los cerros...y siguen actuando hasta ahora. Si no fuera así no se viera nada de (ir a) dejar comida ni flores y muchas más cosas.”

En la cosmovisión nahua se concibe el mundo humano enlazado de manera indisoluble con el mundo natural y el mundo de los dioses, en donde la naturaleza es considerada, de acuerdo a los mitos proporcionados por el Tlamatike, como manifestación de las deidades en el tiempo primordial.

El mundo nahua es producto de varios ensayos o creaciones anteriores, en la presente época, la era del Quinto Sol, los dioses crearon el orden que había de regirla manifestándose ellos mismos como elementos de la naturaleza que intervienen en la constitución del mundo actual. Es el caso del **Sol** al igual que la Luna, ambos derivados de la transformación de deidades en el tiempo primordial, femenina y masculina respectivamente.

Otro aspecto de relevancia mítica es el establecimiento de la relación entre las deidades y los seres humanos, incluyendo los **Cerros** como lugares en los que habitan los dioses, o bien en la **Cuevas**, en una relación íntima con la **Tierra**.

Se menciona también la creación de las fuentes de **Agua**, que hoy son aprovechados por los habitantes de la región como producto también de la transformación de una deidad femenina, asociada al agua como manifestación de la misma.

El concebir a la naturaleza como un ámbito en que lo sagrado se manifiesta permite comprender que los ritos realizados en ciertos lugares como son los cerros, las cuevas, los manantiales, etc., son dedicados a aquellos seres primordiales los cuales son llamados con ofrendas de plantas, flores y alimentos para que ayuden a los hombres en sus necesidades. En donde aquellos que mantienen un trato más directo con las deidades, debido a que son predestinados para tenerlo son precisamente los especialistas religiosos los cuales juegan un papel primordial como dirigentes de los ritos y principales intermediarios entre la población y las deidades.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos afirmar que para los nahuas, el mundo como un todo, esta compuesto por diversos elementos o componentes que se distribuyen en dos planos o ámbitos de la realidad: una parte <<física>> y tangible, que se refiere a los componentes del plano en que se desarrolla parte de la vida, como son; el agua, el sol, la tierra, el viento, la lluvia, los cerros, el río, la comunidad humana, etc., y otra contraparte <<espiritual>> e intangible, que incluye, tanto regiones y componentes místicos, como a los

entes numinosos, que las habitan, conocidos estos últimos, en términos generales como *yeyekatlame* (plural de *yeyekatl*), <<aires>> o “dueños”.

Ambos planos abarcan el mundo nahua en su totalidad, y se encuentran íntimamente relacionados, a tal grado que los componentes de cada uno de los planos están a su vez asociados a los componentes del otro plano de manera correspondiente, de tal manera, que las manifestaciones de cada uno de ellos, son, para este grupo étnico, codependientes, es decir, cada componente del plano tangible o <<físico>> esta asociado a otro componente intangible o <<espiritual>>, siempre de acuerdo a características y categorías que los definen dentro de su propio lenguaje como elementos que son parte del mundo nahua. En otras palabras, estos componentes, categorías y atributos del mundo de uno y otro plano, están en relación a las manifestaciones que los expresan, de tal modo, que los componentes del plano <<físico>> están en asociación, por demás continua, con las entidades numinosas, a manera de deidades o <<aires>> del plano espiritual. Por ejemplo: la expresión para lo que nosotros conocemos como nube, en el idioma de la región es *mextle*, y se encuentra asociado, a un *yeyekatl* o <<aire>>, nombrado como *Teotlakatimexpantli* o Dios de la Nube [de *teotl*- Dios, *Tlakatl*- individuo, *mex*- de *mextle*- nube y *pantli*- encimado].

Dicha composición del mundo en términos de dos planos distintos de la realidad, hace viable que la acción sobre alguno de estos componentes del mundo, en cualquiera de los planos posibles, tenga influencia en el otro. Tener claro este aspecto le otorga sentido a las manifestaciones rituales tales como la “Fiesta del Agua” en la que se ofrenda al espíritu del agua que habita en los manantiales que surten del vital líquido a la región.

“Aquí los manantiales están arreglados como nichos porque allí vive el espíritu “dueño” de esa agua y es a él a quien se le hace su ofrenda para que no se vaya y el agua siga allí”

“...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.”

Los mitos descritos justifican la necesidad de ofrendar a las deidades ya que gracias a ellas el hombre tiene alimento y, para seguir teniéndolo es necesario corresponder en esa relación de ayuda recíproca iniciada en los tiempos primordiales, pues las deidades necesitan de los hombres para ser alimentadas y continuar su función en el mantenimiento del orden cósmico.

PARTE III. ASPECTOS POSTLIMINARES

Capítulo 5. El uso de plantas en el contexto ritual

Las plantas en el mundo nahua

La correspondencia entre los planos físico y espiritual que constituyen la realidad del mundo nahua abarca todos aquellos elementos que lo conforman y el caso de las plantas no es la excepción. Por ello, es necesario en el trato con las plantas, actuar atendiendo tanto el plano físico como su contraparte espiritual, pues de lo contrario el descuido puede provocar daños en diferente grado.

“...todo tiene espíritu, los cerros, el agua, las plantas...todo tiene espíritu...nosotros respetamos a un árbol que tiene raíces grandes, también tiene espíritu...es como una persona, al cortarlo su espíritu sigue. El que tumba un “palo” (árbol) así, se enferma y si el árbol recibe pan, tamales y flores (lo que el *Tlamatike* llama *tlachikolagakamale*), la persona que lo tumba se cura. Se hace un hoyo en la tierra, se le reza a la madre tierra, se le vacía el chocolate de una taza y se pone su tamal. El olorcito que lleva es especialmente para la tierra, porque...como dice el dicho, el que muere siempre está vivo. Queda en espíritu...”

El mundo nahua es un mundo jerarquizado y por tanto la gradación de fuerza entre los distintos componentes del mismo, determinará quién establece la relación entre ambos planos. Por ejemplo el *Tlamatike* se especializa en tratar con espíritus fuertes: los “aires” dueños de los cerros; o como en el caso mencionado, con un árbol de raíces grandes, en donde la ofrenda que se coloca es para la deidad rectora o “dueña” del monte la cual recibe el nombre de *Tlalecutli*. Sin embargo, la acción sobre el componente intangible o espiritual de las plantas de menor rango puede ser realizada por cualquier persona para lograr ciertos fines en el plano correspondiente.

“...si usted tiene un “palo” (árbol) de aguacate o de lo que sea, pero que no produce, el Sábado de Gloria vaya usted a donde está su plantado y “dele” (golpéelo) bien duro en el tronco con el canto del machete diciéndole que ya debe trabajar o que para el próximo año le irá peor. Cuando se le pega al “palo” es para asustar al espíritu del árbol, para que ya trabaje y deje de flojear...”

Los árboles frutales, cuya función es dar frutos cada estación cuando alcanzan cierta edad, son “forzados” a producir amenazando a su espíritu con el castigo, mientras que en el caso de un árbol productivo se le prodigan palabras de alabanza y de aliento. Esta creencia en la comunicación posible con el espíritu de las plantas esta registrada en las fuentes documentales de los primeros cronistas.

“...cuando los indios arrancaban las matas de maíz, que las llamaban *centeotl ana*, que quiere decir quitar el dios de las mazorcas, en arrancando esas matas...decían las indias en voz alta: “señora mía venga presto” Y esto decían hablado con las sementeras que se sazanasen presto, antes que los hielos las cociesen...”¹

En la cosmovisión nahua existe un compromiso de trabajo conjunto entre los componentes del mundo que es fundamental por ello no es permitido desperdiciar los productos de la tierra, los alimentos dados por los dioses para el consumo humano deben ser aprovechados en su totalidad.

“...Dios dio al hombre por cada maicito, una mazorca, si una mata llega a tener dos mazorcas ya es ganancia. Por eso deben cuidarse los maicitos y no dejarse tirados, si alguien tira y no levanta un maicito, que podía haberse sembrado, o comido, entonces el (espíritu del) maicito va a quejarse con Dios y aquel que no lo levantó, cuando vaya al lugar de los muertos no va a tener que comer.”

En lo que respecta a las plantas comestibles cultivadas, los pobladores de la región saben que la atención y el trabajo invertido en la preparación de la tierra, la siembra de manera correcta y en el tiempo adecuado, el deshierbe, etc., son elementos clave para obtener una buena cosecha.

“...con trabajo todo se da, luego que se siembra se quiere (necesita) trabajo, desyerbarlo, limpiarlo, abonarlo, cuidarlo, sino, se hecha a perder, por mas buena semilla que se tenga, se hecha a perder, si no se trabaja...”

En el caso de las plantas cultivadas, por ejemplo, la protección de la siembra no sólo abarca los aspectos físicos, pues de cree que el espíritu de las plantas que aún no han alcanzado su maduración se encuentra débil y es susceptible de daños que se manifiestan en productos defectuosos.

“...no se debe ir a la milpa cuando el maíz apenas está en jilotes, si acaba usted de ir a visitar a un muerto porque los “aires” del muerto espantan el espíritu del maíz y hace que los granos de la mazorca no se desarrollen, igual pasa con los vientos fuertes, espantan el espíritu del maíz.”

¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España, México, Editorial Porrúa, 1984.* Tomo I, Cap.VII, p.253

En virtud de tal debilidad, es necesario realizar ciertos rituales al inicio del ciclo agrícola, en primer lugar la “Bendición de la semilla”, el cual tiene como finalidad propiciar la fertilidad de las semillas que se utilizarán en sus cultivos durante el siguiente periodo de siembra.

“...la Bendición de la Semilla se debe hacer antes del 12 de diciembre, pues en ese día comienza la siembra... vamos a llevar la semilla a bendecir, y vamos a tocar los sones para que la semilla encuentre su camino y no se pierda....”

El proceso ritual arriba mencionado incluye en su parte nodal el rito de **mosiwasochitl** el <<hacer la flor>> en esta situación particular con la finalidad de que la semilla sea fortalecida y “no se pierda” es decir que ésta pueda germinar y cumpla su función. En principio, el *Tlamatike*, es invitado por algunos miembros de la o las comunidades a dirigir las actividades que, de acuerdo a la tradición, son indispensables para alcanzar y propiciar una buena cosecha, la cual puede ser de maíz, de chile, de frijol, de café y en general de los cultivos que son propios de la región.

Entre las actividades que se realizan es menester configurar determinadas ofrendas, y presentarlas a las deidades en ciertos lugares sagrados como cuevas e iglesias, siguiendo las pautas que marca la tradición nahua de la zona, considerándose indispensable la participación de dos músicos de violín y guitarra, que acompañarán las actividades que se llevarán a cabo, con sus sones.

Desde que van llegando las personas se procede a configurar las ofrendas entre las que se incluyen 24 xochicollares y 24 xochicoronas así como 24 xochipar, estos elementos se elaboran con flores de sempasuchitl o **cempoalxochitl** (*Tagetes erecta* L.)² y/o **bugambilia** (*Bougainvillea spectabilis* Choisy); el xochipar se elabora con flor de **cempoalxóchitl** y “hojas” (brácteas) secas de mazorca de **maíz** (*Zea mays* L.) de manera general, aunque también puede incluir flor de **mano de león** (*Celosia cristata* L.) y algunas **hojas de café** (*Coffea arabica* L.)³. Para elaborar dichos elementos se eligen las flores que son cortadas de manera respetuosa por una persona especial. Esta misma persona, con ayuda de otras se encarga de ensartar cuidadosamente las flores hasta formar los collares y las coronas y

² Se incluirán los nombres científicos entre paréntesis, únicamente la primera vez que se mencionen las plantas involucradas en los rituales. Y como referencia, se incluye un listado general de las especies en orden alfabético en el CUADRO 4 del ANEXO.

³ También el fruto del café es utilizado en algunas festividades como ofrenda, se realizan largos collares y se colocan a las imágenes.

posteriormente hacer los xochipares, que consisten en envolver varias flores de ***cempoalxóchitl*** y/o **mano de león** con hojas de mazorca formando una estructura triangular en forma de horqueta. Esta actividad se realiza siempre acompañada por música de violín y guitarra que toca un xochison. Al término de la elaboración de 24 juegos, que incluyen una corona, un collar y un xochipar, estos son colocados en varas, justo al pie del *yeyantli*, en espera de que sean ofrecidos a las deidades por parte del especialista religioso.



Preparación de los collares y coronas para el “enfloramiento”

Las demás ofrendas consisten en alimentos: 24 tamales, chocolate disuelto en agua y 24 trocitos de pan, esta ofrenda y su cantidad es por cada familia participante al igual que tres mazorcas de maíz de las que se obtiene la semilla que se ocupará en la temporada de siembra más próxima. También se incluyen algunos otros tipos de semilla, según el cultivo de interés, sin embargo, la base son las mazorcas que son envueltas con un paliacate de color rojo, de tal manera que se les incrustan algunas ceritas “pureza” a los costados, un arete de cada lado prendido a el pañuelo, y un collar de cuentas alrededor de las mazorcas.

La bendición de la semilla como parte del culto indígena prehispánico tiene sus orígenes en la fiesta realizada en honor a Chicomecóatl, la diosa de los mantenimientos, es decir de los productos cultivables, a quien ofrendaban comida, cantares y bailes⁴.

“En esta fiesta llevaban las mazorcas de maíz que tenían guardadas para semilla, al *cu* de Chicomecóatl y de Cintéotl; para que allí se hiciesen benditas; llevaban las mazorcas unas muchachas vírgenes a cuestras, envueltas en mantas...y envolvíanlas con papeles.”⁵

De manera general, la fase nodal de estas actividades rituales inicia con el *enfloramiento*, en un primer momento del *yeyantli* y/o de las imágenes, y posteriormente de los participantes.

El enfloramiento del *yeyantli* se puede realizar con varitas de **ajokopake** (*Gaultheria acuminata* Schltl. & Cham.), formando un arco, con **cacaloxochitl** (*Plumeria rubra* L.) o bien con **cempoalxóchitl**.

Antes de hacer el ofrecimiento, el Tlamatike coloca el *okochal* en el piso frente a su *yeyantli*. El *okochal* está compuesto por una mezcla de “puntas” de **ocote** (*Pinus pseudostrabus* var. *apulcensis* (Lindl.) Shaw) y hojas de **ajokopake** lo que resulta en una especie de alfombra aromática. Después de que ha sido colocado el *okochal*, el dirigente hace el ofrecimiento de “la flor”, tomando las varas con los collares y coronas mientras danza algunos sones entre nubes de copal y posteriormente procede al enfloramiento de los participantes y consiste en el atavió de los mismos con las xochicoronas, xochicollares y xochipares previamente elaborados. Cada elemento es sahumado con copal antes de ser colocado a cada individuo. Esta acción se realiza con gran respeto y con música de violín y guitarra.

“...no se debe rechazar la flor, todo aquel que es invitado a participar debe recibirla con el corazón”

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, 1989, *Historia de las cosas de la Nueva España, Porrúa, México, Libro II, Cap. XIII, p 106*

⁵ *Idem.*



Evento de “enfloramiento”

Al término del atavío ritual de los participantes, inicia la danza, que esta compuesta por 24 sones, cada uno de ellos incluye cierto tipo de movimientos circulares primero en un sentido y luego al otro.

“... los espíritus de los cerros están bailando con nosotros, cuando se hace el ofrecimiento se les invita, se les menciona por su nombre, no su nombre de ahora, que san esto o que san lo otro, no, por su mero nombre, el de los antiguos.”



Bailando los sones con mazorcas ataviadas en las manos.

Cabe mencionar que el Tlamatike refiere que los espíritus de los cerros se encuentran siempre “enflorados”, pues es la manera en que se manifiestan <<en espiritual>>, de tal manera que al compartir su atavío los participantes penetran en el espacio y tiempo primordial en donde la relación con lo sagrado se hace posible.

El baile en términos generales, consiste en movimientos rítmicos con pasos cortos, que van describiendo y formando un círculo tan grande según el número de personas que lo forman, así que, mientras dura el son, entre 3 y 5 minutos, todas las personas, incluyendo al Tlamatike, dirigen sus movimientos hacia un mismo lado, de tal manera, que al momento que termina, se voltean y dirigen ahora sus movimientos en dirección contraria. El movimiento se repite varias veces según el número de sones que se bailan y pueden ser 12 o 24, según indique el *Tlamatike*, el cual en todo momento, permanece bailando con el sahumador en la mano, agregando copal y dirigiéndose con oraciones hacia su mesa periódicamente. Posteriormente se procede a salir hacia algún lugar sagrado, que normalmente para estos fines resulta ser una o más cuevas de los principales cerros que existen en la región.



Ofrenda en una pequeña cueva.

Ya en la entrada de la cueva, el *Tlamatike*, prepara el sahumerio, y pide permiso, a las deidades de la entrada, orando y rezando en voz alta, colocando algunas ceritas sobre las paredes de la misma o en alguna roca, para que según el ancho de la entrada puedan pasar todos los acompañantes.

“... no se pasa como quiera [en la cueva], hay que pedir permiso a los guardianes que están aquí... no los vemos ahora, pero <<en espiritual>> sí...”



Entrada a la cueva de uno de los principales cerros de la zona.

En el interior de la cueva el *Tlamatike* dispone los lugares en que es necesario detenerse para bailar, rezar y dejar algunas cosas en ofrenda, así que con ciertas dificultades, puesto que el camino es totalmente oscuro y alumbrado tan sólo con las velas o ceritas que cada uno lleva en la mano, las personas se encaminan detrás del *Tlamatike*, a pesar de lo complicado que pueda ser esto.

Ya en el interior, se llega a un lugar donde se puedan bailar los sones, así que nuevamente el *Tlamatike* indica a los músicos que comiencen a tocar, y todos, con ceritas y ofrendas en las manos, se disponen a bailar 12 o 24 sones.

En algunos lugares, conocidos por el *Tlamatike* como propicios para ello, se acomodan todas las ofrendas juntas, que incluyen los alimentos que preparó cada grupo o representante familiar, para este fin, se encienden muchas ceritas, se acomodan los tamales, 24 por familia, el chocolate, 24 tacitas por familia, así como pan, veladoras, flores y las

ofrendas de semillas. Poco después él comienza los rezos y oraciones de ofrecimiento a las deidades justo frente a la ofrenda general, mientras los demás esperan una nueva indicación.

Minutos después de que el *Tlamatike* ha presentado la ofrenda a las deidades, los alimentos que han sido ofrecidos y los que se llevaron aparte por cada una de las personas que participan, o por grupo familiar, se lleva a cabo una invitación generalizada para consumir los alimentos, así que se reparten las tazas pequeñas con chocolate y pan, y los tamales, con lo que se organiza una convivencia o convivio, en el que toda la gente comparte con los más posibles, dichos alimentos, junto con los que han llevado para ellos mismos e invitar a los demás, de esta manera, las personas comen lo más que pueden y antes que no aceptar algún alimento, especialmente apreciado por su carácter sacro, se toma y guarda para su posterior consumo.

El segundo **rito**, se realiza antes de comenzar a sembrar y consiste en colocar una ofrenda de flores⁶ y alimentos⁷ en la tierra y sobre ella una cruz de madera que se enflora, esto es para pedir la protección tanto a la deidad de la tierra como del viento para las plantas que están por nacer. Se cree que el espíritu de las plantas es conciente de los cuidados rituales que le prodigan los campesinos y que si no recibe las atenciones necesarias, éste puede abandonar una comunidad o una región entera, recordemos de nuevo que la relación que se establece entre los nahuas y los seres espirituales, en todas sus gradaciones, es una relación de intercambio y, en cuanto ésta se interrumpe, el compromiso se termina.

“...Aquí, cuentan que antes se daba bien la piña y la granada, y de repente vino una mala cosecha, y todos los cultivos, no nomás los de piña y granada, se perdieron. La gente fue a hablar con un *tesiuiani* para que hablara con el Santo Patrón y saber porqué estaba pasando eso, y el *tesiuiani* le dijo que el (espíritu del) Santo Patrón ya no estaba, que nomás habían dejado la imagen y que a él se lo habían llevado a otro lado. Una comitiva fue a recuperarlo y lograron traerlo de nuevo a la comunidad prometiéndole que cumplirían con su fiesta cada año. Aunque las demás cosechas se pudieron dar, ya no pudieron recuperar el espíritu de la piña y de la granada, esos se quedaron en el otro pueblo y allí se siguen dando yo creo que porque allá los trataron mejor.”

“...si, de veras, antes estaban aquí la piña y la granada, pero se fueron, luego llegó la caña, pero también se fue, el café ya tenía tiempo con nosotros pero ya se está yendo, el que está ahorita es el chile, por eso tenemos buenas cosechas de chile.”

⁶ Pueden ser cempoalxochitl y/o cacaloxochitl.

⁷ Tamales recién preparados.

En tanto que la relación que el hombre en el mundo nahua establece con las plantas no se reduce a aquellas que se cultivan y que necesitan de su cuidado diario para sobrevivir, el respeto a las plantas silvestres que crecen en el “monte” se manifiesta como un reflejo del respeto al “aire o espíritu “dueño” de esos lugares.

“...para cortar las plantas para curación o para comer del monte se tiene que pedir permiso al “dueño” del monte, si no, pues se va a enojar. Es como uno ¿quién no se enoja si se llevan sus chiles o sus mazorcas que sembró?, pero si primero se habla, ya cambia la cosa”

Todas las plantas de uso comestible, ritual o curativo que crecen en el “monte”, son tratadas cuidadosamente, aprovechando sus productos pero sin lastimarlas con la idea de que puedan regenerarse. Un buen ejemplo de ello nos lo proporcionan las formas en que cortan el **ajokopake**, planta de uso ritual y medicinal, y el **okopetate** (*Pteridium arachnoideum* (Kaulf.) Maxon) empleadas por los pobladores en los baños de vapor que se realizan en el temascal y cuyos usos continuos podrían provocar el daño a las plantas.

“...cuando se corta el *ajokopake*, no se arranca la mata, se toma la vara desde abajo y se jalan las hojas, nomás salen las grandes, las chiquitas se quedan. Si nomás se quieren las hojas ¿para qué vamos a arrancar la mata?, que siga allí ¿Qué mal nos hace? Al contrario, nos cura, que siga allí”

“cuando se corta el *okopetate* para el baño de temascal no se cortan las hojas tiernas, nomás las crecidas, las tiernas se dejan para que crezcan.”

En el caso exclusivo de las plantas de uso ritual, que muchas veces incluye el corte de varias puntas (ápices) o “cogoyitos” de determinada planta, se requiere, por principio, que sean de diferentes “matas” no de la misma, para permitir el desarrollo de cada planta individual.

En la cosmovisión nahua que, como habíamos mencionado, se encuentra jerarquizada, el “dueño” del monte o de los cerros (terrenos no cultivados) es un “aire” de cualidades “frías” y se encuentra relacionado con la tierra, por ello su nombre es *Tlaltecutli*, esta deidad es muy respetada pues puede provocar graves enfermedades si no se cumplen sus preceptos. A él

le pertenecen las plantas, los animales y cuanto en el monte o los cerros existe, por ello es preciso, en un primer momento, “pedirle permiso” para poder utilizar lo que en esos lugares se genera gracias a sus cuidados.

Tlaltecutli genera un problema de diálogo intercultural, pues se le nombra como “el malo” en una incorrecta traducción al español de sus cualidades, lo cual hace que se realice una homologación con el diablo de la tradición cristiana-católica, esta confusión tiene consecuencias negativas en la relación de los especialistas religiosos nahuas y no sólo con el clero católico, sino además con las distintas denominaciones religiosas cristianas que actualmente operan en la Sierra.

La vida de los nahuas de la Sierra Norte se encuentra rodeada de distintos tipos de rituales entre los que se incluyen los dedicados al Santo Patrón, aquellos correspondientes al ciclo agrícola, los relacionados con el ciclo de vida tales como nacimiento, matrimonio y muerte, y los de curación; en todos ellos, las ofrendas florales, los alimentos y, a excepción de los mortuorios, la música constituyen una parte imprescindible del ritual.

Las **plantas** dentro del ritual se ocupan de **diversas maneras**:

a) Plantas preparadas como **alimentos**

En la cosmovisión de esta etnia, el ser humano juega un papel importante en la conservación de la vida y de las fuerzas de la naturaleza lo que se manifiesta en una actitud de responsabilidad e iniciativa que no puede ser comprendida sin considerar la creencia de que la naturaleza está controlada tanto por deidades como por él mismo y que puede ser regulada por medio de una cooperación equilibrada entre ambos,

Como parte de esta cooperación necesaria para el buen funcionamiento del universo, los nahuas realizan diversos rituales que incluyen danzas, música, quema de cohetes y ofrendas propiciatorias de alimentos, velas y copal a las deidades reconocidas en la zona, con la finalidad de obtener una buena cosecha y agua para el crecimiento de las plantas. Estas prácticas forman parte de una tradición milenaria que se remonta a la época prehispánica⁸.

⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las...*, p.40-43

Toda práctica ritual posee un fundamento mítico⁹ y, en este caso la práctica de ofrendar alimentos rituales a las deidades encuentra su explicación en el mito del origen del maíz.

Así pues, de nuevo dijeron (los dioses):
“¿Qué comerán (los hombres), oh dioses?
¡Que descienda el maíz, nuestro sustento!”
Pero entonces la hormiga va a coger el maíz desgranado.
Dentro del Monte de nuestro sustento
Quetzalcóatl se encuentra a la hormiga,
Le dice:
“¿Dónde fuiste a tomar el maíz?,
Dímelo”
Mas la hormiga no quiere decírselo,
Quetzalcóatl con insistencia le hace preguntas
Al cabo dice la hormiga:
“En verdad allí”
Entonces guía a Quetzalcóatl
Este se transforma en hormiga negra,
La hormiga roja lo guía,
Lo introduce luego al Monte de nuestro sustento¹⁰,
Entonces ambos sacan y sacan el maíz...
Luego Quetzalcóatl lo llevó a cuevas a Tamoanchan,
Allí abundantemente comieron los dioses
Después en nuestros labios puso maíz Quetzalcóatl,
Para que nos hiciéramos fuertes¹¹

El mito referido fundamenta la práctica de ofrendar alimentos rituales a las deidades puesto que el maíz, tanto para los antiguos mexicanos como actualmente para los nahuas, no sólo se considera el alimento básico de la gente, aquel que fue entregado por el dios

⁹ Ad. E. Jensen, *Op. Cit.*, p.57

¹⁰ Es interesante destacar la correspondencia que existe entre la fuente etnográfica derivada de la investigación de campo en la zona de estudio y la fuente histórica que se presenta.

¹¹ Miguel León Portilla, *Literaturas de Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984,p.71

Quetzalcóatl para que “nos hiciéramos fuertes”, sino que éste fue puesto en nuestros labios después de que de él “comieron abundantemente los dioses”.

La importancia del maíz como base del sustento humano desde los tiempos originarios se consolida al establecerse éste, además como el alimento de los dioses creadores, por tanto mediante las ofrendas de alimentos rituales que se realizan entre los esta población nahua se establece una relación de reciprocidad que busca propiciar a las deidades para regular las fuerzas naturales, de tal manera que éstos, gracias a su trabajo, obtengan una buena cosecha que permita seguir ofrendando a las deidades para continuar manteniendo esta cooperación mutua.

Los principales alimentos rituales que actualmente se ofrendan frente al *yeyantli* son los 24 tamales elaborados con masa de maíz, sal y manteca; rellenos con un guisado elaborado con tomate verde (*Physalis aequata* Jacq), ajo (*Allium sativum* L.), chile verde¹²(*Capsicum annuum* L.), cilantro (*Eryngium foetidum* L.), y carne de pollo, los cuales se envuelven en “hoja” (bráctea) de maíz llamada *totomoxtle* y se cuecen a vapor. Este alimento es acompañado con 24 tacitas de chocolate disuelto en agua hirviendo y pan.

Por otra parte, durante los ritos comunitarios como las festividades patronales o agrícolas como la “Bendición de la Semilla” y en “La Fiesta del Agua”, los alimentos (*mole* y *xokotamales*) se preparan la noche anterior al día de ofrecimiento en una velada conocida como “la víspera de la fiesta” en esta velada las mujeres ofrecen su trabajo a las deidades para elaborar los alimentos y esta elaboración en sí misma se constituye en una parte muy importante del ritual, pues debe realizarse en total armonía, de lo contrario su trabajo y los alimentos que resulten pueden ser rechazados por las deidades a quienes se ofrecen.

La preparación se lleva a cabo de manera colectiva, pues los platillos que serán ofrecidos tienen un cierto grado de dificultad, además de que, posterior al ofrecimiento estos son consumidos por los participantes, por tanto se realizan en grandes cantidades.

El mole, aunque podemos suponer que tiene su base en un platillo ritual de origen prehispánico¹³, actualmente es un alimento que ha integrado ingredientes de origen diverso, por tanto es un ejemplo del mestizaje alimentario el cual, a pesar de los cambios, continúa

¹² El chile que se cultiva en la sierra también se utiliza como ofrenda. Es engarzado en un hilo para formar collares que serán colocados a las imágenes.

¹³ El alimento ritual que se ofrendaba Sahagún le llama “mazamorra o cazuela de gallina o perro” Sahagún, *Op. Cit.*, Libro II, Cap.XXXII, p 138

con la función de ser un alimento ritual. El mole es un guisado de chile seco, tostado y posteriormente molido en metate junto con chocolate y especias como canela y clavo, además de almendras, pasas y galletas, entre otros ingredientes. De esta molienda resulta una pasta la cual, después de disuelta en caldo de pollo o guajolote es frita en manteca de cerdo, su preparación correcta lleva una larga estancia al fuego moviendo constantemente hasta que los aromas y sabores se integren. El caldo espeso que resulta se sirve acompañado de una pieza de pollo o guajolote, este platillo se consume con tortillas de maíz o con tamales.



Ofrenda de música, alimentos, flores y velas.

Los tamales que se elaboran para acompañar el mole en esta región del país se conocen como *xokotamale*, este alimento se encuentra registrado en las fuentes históricas como ritual pues era consumido principalmente durante las festividades a *Xilonen*¹⁴, la diosa del maíz tierno. Actualmente este tipo de tamal se prepara con masa de maíz y una pasta de arvejón (*Pisum arvense* L.) que ha sido cocido y posteriormente molido y mezclado con sal y manteca. La masa de maíz se extiende en el metate formando una capa delgada y sobre ella se coloca una capa de pasta de arvejón.

¹⁴ *Idem*, Libro II, Cap. XXVII, p.126

Ya que ha sido extendida se toma por un extremo y se enrolla para formar un cilindro, del cual se cortan pequeños trozos que se moldean con las manos y se envuelven con hojas de plátano (*Musa sapientum* L.) o papatla (*Heliconia Schiedeana* Klostzch.) y se cocinan al vapor.

Estos alimentos son colocados en los altares que previamente han sido adornados con guirnaldas de flores y son ofrendas para las deidades.

b) **Plantas procesadas** como el **tabaco** (*Nicotiana tabacum* L.) que se ofrenda en cigarrillos, el “refino” o alcohol de **caña de azúcar** (*Saccharum officinarum* L.). Es frecuente que al dejar una ofrenda en un sitio sagrado se encienda un cigarrillo y se deje consumir, de la misma manera se colocan varios chorritos de “refino” en el lugar donde se colocará la ofrenda; sin embargo, de manera general, después de haber sido ofrecidos los cigarros y el refino es común que se consuman en el desarrollo del ritual.



Imágenes enfloradas

Y, por último:

c) aquellas **plantas** que son empleadas en el ritual en su forma natural. De entre la variedad de formas en que las plantas son utilizadas, nuestro interés se centra en conocer el papel que juegan estas últimas **dentro del contexto ritual chamánico** por ello se ha optado por

describir dos ritos de curación chamánica en los cuales se incluyen de manera particular ciertas plantas o partes específicas de las mismas.

Dentro de los rituales que realizan los especialistas religiosos se encuentran aquellos encaminados a restablecer la condición saludable propia de la vida cotidiana, a nivel personal, familiar o de la comunidad. Los rituales que el chamán realiza incluyen múltiples variables dependiendo del tipo de “daño” que se deba retirar, sin embargo, existen cierto tipo de **flores y plantas** que son utilizadas en determinadas prácticas.

Para los nahuas de la región, el ser humano esta constituido, al igual que el mundo en general, por dos partes fundamentales, el cuerpo <<físico>>, conocido como inakayotl, que incluye, de manera general, a los componentes tangibles como órganos y partes externas y sobresalientes, y la parte <<espiritual>>, en la que destaca el iyolole, entre otros componentes de características también espirituales, y por lo mismo, relativamente intangibles, puesto que en ellos, están involucrados los aspectos que se sienten o emocionales, en la experiencia individual de cada quien.

La relación entre ambos planos constituyentes de la persona, para los nahuas es esencial, y abarcan todas sus experiencia posibles, es decir, se encuentran entre ellas, por supuesto, las del mundo y las de su persona, esta relación de cualidades inconcebibles en su separación se establece como una condición que genera de entrada, la causalidad de alguna de las experiencias humanas. Así es como, la constitución del hombre, para los nahuas y por sí misma, contempla y enlaza de manera factible, las experiencias vividas en la realidad ordinaria en estado de conciencia despierto y de la extraordinaria, en ciertos estados de la conciencia, que en la propia región, son identificadas como una condición en <<espiritual>>, y que ocurren, por ejemplo, durante los sueños y en ciertas visiones. Y lo que es muy importante, los contenidos de dichas experiencias, en ambos planos, caracterizan a ciertos componentes del mundo nahua en cuestión.

Y es aquí donde las prácticas religiosas del Tlamatike, que incluyen tanto **actividades rituales** como **extáticas**, intervienen para llevar a cabo esta función primordial de establecer el mundo en que se vive y por supuesto, conservar su relación con la **naturaleza**, incluyen acciones de presentación a las deidades y de purificación, posteriormente se realizará una ofrenda (*tlachikolagamakame*) como “pago” a los entes numinosos por el favor recibido. En las primeras, el especialista se encarga de llevar a cabo como su nombre lo indica, la

presentación de las personas interesadas en sus servicios ante su *yeyantli*, mientras que en las segundas se realiza lo que se conoce como “limpias” o barrimientos. En las últimas, el especialista se ocupa de la configuración de distintos tipos de ofrendas compuestas por diversos elementos, que deberán ser ofrecidas, ya sea en su mesa, en las viviendas y/o en los lugares <<sagrados>> ubicados en algún punto de la región, como son: cuevas en los cerros, peñas, panteones e iglesias específicas, entre otros.

El **rito curativo** inicia cuando el Tlamatike se persigna frente a su *yeyantli* y saluda orando, al tiempo que consigue del *tekuil* o fogón las brasas de carbón, que coloca en el sochijarro o *popoxkomitl*. Poco después, enciende dos o tres ceritas “pureza” que coloca en candeleros pequeños en el piso de tierra, a los costados del sochijarro. En este momento, coloca sahumero o copal de barra en el sochijarro al instante que comienza a rezar invocando, en *mexikatl* o náhuatl, a numerosas deidades asociadas a los principales y más grandes cerros de la región e incluso más allá de ella:

“... la oración lleva un pantle¹⁵ de rezos, especialmente para los cerros... los <<aires>> son los espíritus de los cerros, y en los rezos no debemos brincar [descartar] a ninguno, aunque estén lejos... Se reza al Cerro de Ipostitla, Nanakatipetl, Nactancatipetl, Xochiptla, Xinolatipetl, Nopaltipetl, Tlaxpanaltipetl, Molinatipetl, Tlalcruzco, Popokatipetl, Istasiwatl, Sempoaltipetl, Cerro de Akukomokaya, Uisaltipetl, Chichitipetl, Kokoluntipetl, Kujnipantla, Michintla, Xometitla, Kutijki, Sowastipetl, Tlapitlampa, Kusasantla, Malitsintepetl... entre otros.”

Como fase final del proceso curativo que inicia con una invocación a las deidades de los cerros pidiendo la salud para el enfermo, se encuentra el rito de <<hacer la flor>> o *mosiwasochitl* en nahuatl, el cual fue tratado en el apartado anterior.

Por medio de la presentación a las deidades, que se realiza en primera instancia, el especialista reestablece la relación basada en la reciprocidad a nivel individual con las deidades que habitan el mundo nahua. Cuando estas relaciones de reciprocidad y ayuda mutua entre los individuos y las deidades se reestablecen, se manifiestan en acciones directas que repercuten en la realidad ordinaria experimentada por las personas que han solicitado los servicios.

¹⁵ Fila, hilera o montón de.

“... hay gente [que] ha llegado a engañar una vez, dos veces [y por eso] ya no aguanta, por más que le <<trabaje>> uno... de una vez se muere, porque ya ha engañado aquí [frente al yeyantli]... Hay veces que [una persona] se enferma y se le dice–Vas a hacer esto (dar una ofrenda)–.

Y contesta–Si, voy a hacer, nomás que me componga si voy a hacer–.

Se compone... se olvida, entonces, otra vez se enferma su familia. La persona que estamos viendo viene y se pasa la cuenta... En la tierra del Miktlan dirán–Me dijeron que me van a dar. No me dieron. Otra vez me van a engañar– Entonces de una vez le dan cuello [lo matan], para que así ya no esté molestando. Sí, así son las cosas...”

Durante la fase de la presentación y el barrimiento o *nipopokaanalistli*, es fundamental la quema de sahumero o copal de barra en el sochijarro, mientras el especialista reza invocando, en *mexikatli* o náhuatl, a numerosas deidades asociadas a los principales y más grandes cerros de la región e incluso más allá de ella.

Los rezos, que el *Tlamatike* hace en la fase del barrimiento se pueden dividir en dos partes fundamentales; en la primera se mencionan los componentes negativos que intervienen en perjuicio de la salud.

“Amoxkintekawilimakimamatoka mopilwa	Que las malidiciones se retiren
Tlen chikomewistli	Siete espinas
Chikimetlale	Siete puños de tierra
Chikometiujtle	Siete puños de polvo
Chikomekualaktli	Siete salivas (es el que maldice)
Chikomeposokle	siete espumas de saliva en la boca.

En seguida se hace la petición de que se sucedan bienes para la persona, al mencionar frases que indican, salud, así como abundancia y fertilidad en la cría de animales y de la cosecha:

“Nimitlanitsinowa momare pantlinko	en medio de la palma de la mano estoy pidiendo la Bendición.
Maitsimolini	Que retoñen aquellas bendiciones.
Maxochiyowa	Que floree; que dé su flor
Matitiyowa	Que se dé [que sea fértil]

“Que los pollos , los guajolotes, todos los animalitos produzcan, que tengan sus hijos,,,,”

Matlenamini	que bese [quiera y cuide] a sus hijos
Xochioro	que haya oro [beneficio económico en lo general]
Xochiplata	que haya dinero
Matlakuxane	que enkuxane [proteja] a sus hijos

“... se rezan las bendiciones, se pide que haya limpieza en la vida o barrimiento de camino, y se hace en el momento en que se barre o se hace la limpia en el cuerpo de la persona...”

Por otro lado, el rito de *mosiwasochitl* es, en todos¹⁶ la fase nodal del proceso ritual realizado o dirigido por los especialistas religiosos.

Mosiwasochitl y Tlaxpanalistli¹⁷

Cuando la situación es meritoria, y de acuerdo al grado de complejidad del problema tratado se torna indispensable realizar lo que se conoce como *mosiwasochitl* o <<hacer la flor>>, esto es, llevar a la práctica ciertas actividades, que incluyen la configuración de ofrendas específicas o *tlachikolagamakame* en el interior de la casa habitación de las personas interesadas en que se presenta el problema, y de su entrega a las deidades en alguno o algunos lugares sagrados de la región, los cuales pueden ser: cuevas, panteones, sitios en el monte, cruce de caminos, iglesias, peñas, entre otros.

En términos generales, las ofrendas consisten en un conjunto de elementos que se envuelven en papel de china de diferentes colores. Estos son; recortes de diferentes tipos de papel, velas, **ápices** o puntas de ramas de plantas, ramos configurados con ciertas **plantas**, **ajo**, así como alimentos preparados por los mismos interesados, como son tamales, configuraciones específicas de **flores**, entre otros. Además de algunos productos que pueden ser adquiridos mediante su compra en alguna tienda o de sus propios recursos caseros, y que regularmente son: galletas, harina, huevos de gallina y de guajolote, entre

¹⁶ Nuevamente a excepción de los mortuorios

¹⁷ Nombres que da el Tlamatike a las dos prácticas rituales.

otros. Y lo que es muy importante, todos estos elementos en tipo, tamaño, color y número específico. Los cuales serán organizados en ofrendas de acuerdo a las indicaciones del Tlamatike, que incluyen lo que para su efecto es esencial, la actitud correcta de respeto ante tales actividades. Los elementos solicitados para configurar la ofrenda para “hacer la flor” se enlistan a continuación:

6 ceras de parafina blanca

½ kilo de ceras amarillas (de cebo) o de ceras “puras” (de las que huelen a miel¹⁸)

1 pliego de papel de china de cada uno de los siguientes colores: rojo, blanco, verde, amarillo, lila, morado.

1 pliego de papel oropel de los colores: rojo, blanco, verde, amarillo, lila.

Gladiola blanca (*Gladiolus grandis* Thumb)

Cempoalxóchitl o **bugambilia roja** para elaborar 3 rosarios¹⁹ grandes de 1 y ½ metros y 8 rosarios de ½ metro.

2 docenas de xochipar²⁰

2 copales de pie²¹

4 barras de chocolate [marca] Morelia

4 bolillos chicos

3 blanquillos [huevo] de guajolota

½ kilo de huevo de granja

½ litro de refino

Además se deben reunir las siguientes cosas, teniendo el cuidado de no juntarlas en ningún momento con el grupo anterior:

1 pliego de papel de china negro.

1 pliego de papel de china azul

1 “Cabeza” de **ajo**

¹⁸ Velas con aroma a miel de abeja.

¹⁹ Collares elaborados con flores ensartadas en hilo.

²⁰ Estructura en forma de horqueta configurada con hojas secas de maíz o totemochtle, flores de cempoalxóchitl y de mano de león. Con manija o mango y dos ramificaciones que llevan las flores en la punta.

²¹ Trozos de copal de barra que aún tienen sustrato a manera de base, de la corteza del árbol de donde fueron tomados.

1 caja de cigarros, marca “Alas”

¼ de galletas ovaladas

3 paquetitos de harina

3 rollitos [conjunto de velitas atadas] de parafina blanca

3 rollitos de parafina negra

1 **ramo de siete yerbas: toronjil** (*Agastache mexicana* (Kunt) Lint et Epling), **romero** (*Rosmarinus officinalis* L.), **albácar** (*Ocimum micranthum* Willd.), **hinojo** (*Foeniculum vulgare* Mill), **santa maría** (*Tanacetum parthenium* (L) Schultz.), **borraja** (*Borago officinalis* L.) y **ruda** (*Ruta Chalepensis* L.)

7 “puntas” (ápices) de **Xopinawi** (*Mimosa albida* Roxb. ex Wallich) de diferentes matas

7 “puntas” (ápices) de **escobilla** (*Sida rhombifolia* L.) de diferentes matas.

7 “puntas” (ápices) de **Tipopotli** de diferente mata o de la misma planta pero de diferentes ramas.

6 “puntas” (ápices) de **Atensile** (*Calceolaria mexicana* Benth.)

6 “puntas” (ápices) de **Ajokopake** (*Gaultheria acuminata* Schl. et Cham.)

6 “puntas” (ápices) de **Ocote** (*Pinus pseudostrobus* var. *apulcensis* (Lindl.) Shaw)

Y finalmente indica que se tengan listos y recién preparados para la fecha indicada 24 **tamales** que se ocuparán especialmente en la ofrenda. La configuración de la ofrenda ocurre durante toda una noche y se conforman tomando como base los pliegos de papel de china de determinado color sobre los cuales se colocan los demás elementos. En general las ofrendas se dividen en dos grupos: tres envoltorios que llevan papel azul y negro y que incluyen los elementos de la lista presentada arriba y que se mantuvieron aparte de los demás; y tres paquetes más que llevan papel de china de los demás colores. Las primeras se extienden sobre papel periódico en el piso, frente a la mesa principal de la casa, mientras que las segundas se extienden y se colocan sobre la mesa de la casa, ahora dispuesta para ello.

A cada cuarto de pliego de papel de china extendido sobre la mesa se le colocan los siguientes elementos: seis <<flores>> que son recortes de papel de china, de los 6 colores mencionados, con forma rectangular de 12 x 3 cms, además de un recorte de papel oropel de las medidas mencionadas entremetido en cada una de las <<flores>>, **dos flores de palma de gladiola blanca**, un huevo de guajolota, dos ceras puras.

Inmediatamente después el especialista procede a configurar las ofrendas que llevan los pliegos de papel de china de los colores azul y negro, para lo cual, los extiende sobre papel periódico y les agrega los elementos que las configuran: dos **flores de gladiola blanca** con un rollito de ceras negras en el lado izquierdo y el rollito de ceras blancas a la derecha. Pueden llevar 7 o 14 galletas ovaladas, algunos dientes de **ajo**, harina, **cigarros** y un huevo de gallina. Uno de los tres paquetes además de los elementos mencionados lleva los **ápices de plantas** y el “rollo” o **ramo de 7 hierbas** con una **flor de gladiola blanca** en cada lado.

Al momento que se tienen listas las ofrendas descritas y colocadas éstas, sobre y debajo de la mesa, con ayuda de los directamente involucrados en la curación, se elaboran dos collares o “rosarios” de una longitud de cerca de 1.5 m, los cuales están confeccionados con flores de **cempoalxóchitl** o de **bugambilia** para lo cual, se ensartan con hilo y aguja por el centro, y separadas por uno o dos cm., una de otra. Terminados los “rosarios” de flores, el *Tlamatike* toma uno, rodeando las ofrendas de la mesa, mientras que el otro “rosario” lo ocupa para envolver las 6 ceras de parafina blanca, que también había solicitado.

De esta manera, en términos generales, la ofrenda completa queda configurada a su vez por el conjunto de las ofrendas compuestas con papel de china de varios colores colocadas sobre la mesa, y rodeadas por un rosario grande de flores; las 6 velas de parafina blanca enredadas por un rosario de flores; las ofrendas con papel de china azul y negro en el piso; 24 tamales recién elaborados, especialmente preparados para este fin, junto con el ½ litro de refino, y finalmente el sahumador o sochijarro en el piso.

La “entrega” de la ofrenda a las deidades se realiza en la madrugada entre rezos del especialista y el humo del copal nombrando a las deidades constantemente, con el sahumador en la mano y humeando copal. Poco después, frente a la ofrenda completa, el *Tlamatike* realiza lo que se conoce como *Nipopokaanalistli* o barrimiento personal en varias modalidades: primero pasando el pañuelo que envuelve a la imagen de estampa que siempre lleva consigo el especialista, previamente puesta en cruz sobre el sochijarro que humea copal. Al terminar la primera “limpia” del enfermo, pasa la imagen nuevamente por el sahumador en forma de cruz y en seguida realiza la “limpia” con el envoltorio que contiene los **ápices de plantas** y el **ramo de 7 yerbas**, en primer lugar al enfermo y en segundo, a las demás personas de la familia. Después sigue la “limpia” ahora con ceras de parafina

blanca. Todo esto como una primera etapa del tratamiento. Al final de la misma sale a tirar el envoltorio a un lugar seguro.

Las actividades del *Tlamatike*, para estos casos, también incluye la entrega de las ofrendas en uno o varios lugares sagrados, las cuales se llevan a cabo lo más temprano posible del día, por lo que la partida a dichos sitios suele ser desde las primeras horas de la madrugada. Así que muy temprano, el *Tlamatike*, junto con los interesados en la curación, se dirigen al lugar sagrado indicado para llevar a cabo también en ese lugar algunos rituales de ofrecimiento y limpia, bajo la dirección del *Tlamatike*.

Otra actividad curativa o de purificación, es la conocida como ***Tlaxpanalistli*** o <<Barrimiento de Casa>>, que se realiza en aras de mejorar, a solicitud de la misma gente, la condición irregular del ambiente familiar, que se ha visto afectado por algún tipo de daño, que pudo haber sido provocado intencionalmente, por ejemplo, por razones de envidia.

Esta nueva condición desfavorable, es detectada por los mismos habitantes, al momento en se les manifiesta de manera continua, algún tipo de deterioro de las relaciones familiares y en la salud de las personas que habitan dicha vivienda, así como en la fertilidad de los animales de granja, propiedad de la familia, como de las semillas que se utilizan para los cultivos.

Las actividades incluyen el ofrecimiento a las deidades de múltiples elementos configurados en ofrendas, que se realizan en la vivienda y en algunos lugares sagrados, además de ritos de purificación, conocidos como barrimientos o limpias, tanto de la vivienda como de las personas. Por último, y como actividad fundamental del <<Barrimiento de Casa>>, se procede a la instalación, de manera permanente, de una ofrenda conocida como resistencia o *tetsontle*, en un punto específico de la casa y que normalmente se entierra en el piso.

Los elementos solicitados para esta actividad son:

- 1 pliego de papel de china blanco
- 1 pliego de papel de china morado
- 2 pliegos de papel oropel rojo
- 3 tabletas redondas de chocolate
- 3 bolillos chicos
- 6 ceras o velas de parafina blancas

6 ceras puras
1 cuarto de kilo de huevo de granja
2 huevos de guajolota
24 tamales
1 **copal** de “piccito”
cempoalxóchitl o **bugambilia** roja para elaborar 3 rosarios de un metro y
3 rosarios de medio metro
1 docena y media de sochipar
½ litro de refino.
4 puntas (ápices) de **ruda**
4 puntas (ápices) de **estafiate**
4 puntas (ápices) de **albacar**
4 puntas (ápices) de **romero**

Y aparte, cuidando que no se pongan en contacto con los otros elementos:

1 pliego de papel de china negro
1 pliego de papel de china azul
1 paquete pequeño de harina
1 rollo o **ramo de 7 hierbas: toronjil, romero, albácar, hinojo, santa maría, borraja y ruda**
1 cabeza de **ajo**
3 rollos de parafina negra
3 rollos de parafina blanca
¼ kg. de galletas ovaladas
1 caja de cigarros
7 puntas (ápices) de **Atensile**
7 puntas (ápices) de **Tipopotli**
7 puntas (ápices) de **Xopinawi**
7 puntas (ápices) de **Escobilla**
5 pesos de **copal** para quemar

Nuevamente la preparación de la ofrenda se lleva a cabo mediante una velada. Para empezar, el Tlamatike prepara los recortes de papel conocidos como <<flores>>, que en este caso llevan los colores blanco y rojo.

“los colores blanco y rojo son de protección”

Las ofrendas que se colocan en la mesa son aquellas que tienen como base el papel de china rojo y blanco configurando 4 envoltorios que llevan cada uno: 6 <<flores>> elaboradas con papel de china (rojo y blanco) recortado y atadas con papel oropel; media tableta de chocolate, un huevo de guajolota, dos velas de parafina, un trozo de bolillo, y **seis flores de cempoalxóchitl**; las ofrendas que llevan azul y negro son tres y se colocan en el piso sobre periódico. Cada una de ellas llevan: un rollo de ceritas negras; algunos dientes de **ajo**; un huevo de gallina; catorce galletas ovaladas; un rollo de ceritas o velas pequeñas blancas; harina y **cigarros**. La ofrenda que será utilizada para el barrimiento lleva además de los elementos mencionados el **ramo de siete yerbas** y los **ápices de plantas**.

Entre todas las ofrendas configuradas y extendidas sobre y junto a la mesa, es decir, aquellas que llevan los colores rojo y blanco, y las que llevan azul y negro, respectivamente, conforman una ofrenda general que el Tlamatike se encarga de ofrecer a las deidades, así que en la mesa se agregan los 24 tamales preparados específicamente para este momento, y con su sahumador en la mano, el *Tlamatike* se encarga de hacer el ofrecimiento de los elementos preparados y de rezar, haciendo la petición de salud para las personas involucradas.

El Tlamatike procede a “limpiar” la casa y a sus habitantes con el envoltorio que lleva las plantas y al término lleva el paquete a tirar fuera de casa en un lugar donde no sea visto y tomado por alguna persona o animal.

El *tetsontle* se prepara extendiendo en primer término el papel de china blanco, y enseguida apilado el rojo, para colocarles encima las **cuatro yerbas** que solicitó el *Tlamatike*, y que son: **ruda, estafiate, albacar y romero**; dos ceras o velas de parafina blanca y un copal con “piecito”²². El conjunto de elementos conforman lo que se conoce como *tetsontle* o *tlaksalone* y para su colocación se requiere escarbar un hoyo de poco menos de medio metro de profundidad justo en la entrada principal de la casa.

²² El Tlamatikellama copal de piecito a los trozos de copal de barra que aún tienen una base del substrato donde fueron tomados, que puede ser de un trozo de corteza muy dura.

Terminadas las actividades anteriores, el *Tlamatike* dispone el momento de ir, acompañado por algunas personas, a dejar una de las ofrendas configuradas con papel de china negro y azul al panteón o camposanto. Así que ya en los límites del camposanto, el *Tlamatike* acomoda la ofrenda y se dispone a rezar, haciendo la petición de que las enfermedades desaparezcan. Al otro día, por la madrugada, el especialista acuerda un punto de reunión con la persona que lo acompañará a dejar algunas ofrendas en alguna de las cuevas de los cerros principales que hay en la comunidad.

El Tlamatike y la <<Flor>>

En tanto que los mitos son aquellas historias verdaderas y sagradas que relatan la creación del mundo, donde el mundo se manifiesta como una totalidad inicial a partir de la cual se desarrollan las modificaciones ulteriores, los especialistas nahuas, en éste caso el *Tlamatike*, como conocedor de los mitos hace referencia a ellos como explicaciones a sus actividades **rituales** refiriéndose a lo que ocurrió <<en aquel tiempo>>, el tiempo mítico de los orígenes o *in illo tempore*²³, en que se lleva a cabo la creación, hecho que vuelve a manifestarse como una re-creación del mundo²⁴.

Es por medio del sentido mítico, así como de procesos sociales y mecanismos especiales en los cuales la práctica religiosa se lleva a cabo, que se reiteran constantemente los contenidos con los que el grupo humano en particular cuenta²⁵, de modo que con la acción de repetir, se adquiere la facultad de *recrear* y *reafirmar* el origen del mundo en que se vive y de sus contenidos particulares.

Hemos definido que los mitos son aquellas historias verdaderas y sagradas que relatan la creación del mundo, donde el mundo se manifiesta como una totalidad inicial a partir de la cual se desarrollan las modificaciones ulteriores. Los especialistas nahuas, en éste caso un *Tlamatike*, como conocedor de los mitos hace referencia a ellos como explicaciones a sus actividades **rituales** refiriéndose a lo que ocurrió <<en aquel tiempo>>, el tiempo mítico de

²³ Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Origen-Planeta, México, 1985, p. 26.

²⁴ *Ibid.*, p. 77-78,

²⁵ Recordemos que: “Un rito forma parte de la cultura en la cual el individuo ha nacido, y se le impone desde fuera tanto como el resto de su cultura. Es una creación de la sociedad...” *cf.* Evans-Pritchard, E. E., 1984, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI Editores, México, p. 81.

los orígenes o *in illo tempore*²⁶, en que se lleva a cabo la creación, hecho que vuelve a manifestarse como una re-creación del mundo²⁷.

De esta manera, en principio, los elementos que componen el universo nahua que se expresa a través de los mitos, son recreados precisamente al momento de su narración en las situaciones y contextos que el Tlamatike considera pertinente, como parte de su quehacer con base en su conocimiento adquirido en el transcurso de su formación y experiencia. Todo ello como un evento que adquiere sentido, por supuesto cosmogónico, para quienes los escuchan, los asimila e integran durante diferentes tipos de actividades que incluyen las de la vida cotidiana y las que se especifican en la **actividad ritual**.

Como ya dijimos, los mitos en términos generales son la expresión de cómo, quiénes participaron y de qué principios se compone el mundo así constituido, instaurando una explicación del mundo con sentido, en la que intervienen fuerzas y deidades *extrahumanas*. De tal forma que el cosmos postulado por la religión, en sus propios términos, reconoce diferentes regiones, entes y fuerzas como componentes responsables de la realidad total. Considerando la versión de los mitos de creación vigentes en un grupo humano en particular o cosmovisión, el mundo de los individuos está constituido por una parte ordinaria y de una contraparte extraordinaria, que corresponden al mundo en que se expresan.

Recordemos que a través de los mitos, tanto en la narrativa como de su expresión en el ritual, se rememoran como fue hecho el cosmos y sus elementos, dando cuenta de quién fue y en qué circunstancias estos hechos primordiales se produjeron, transmitiendo además que los personajes participantes en este hecho primordial son dioses o deidades y no seres humanos. Así que durante las prácticas religiosas se reconocen constituyentes que trascienden el plano cotidiano de la realidad ordinaria, alcanzando la más alta significatividad religiosa, y lo que es muy importante, se expresan en el plano de una realidad sagrada.

Para comprender la acción ritual nahua es necesario conocer el orden primordial del mundo, para ello debemos mencionar que el de los nahuas se encuentra conformado por dos fuerzas contradictorias que se encuentran en eterna lucha una de estas fuerzas es “caliente” o “buena” (*kuale*) y se encuentra relacionada con *ilhuicatl* (el “cielo”) esta energía posee como número ritual el 6, mientras que la otra es “fría” o “mala” (*amo kuale*) y se le

²⁶ Eliade, Mircea, *El mito del ...*, p. 26.

²⁷ *Ibid.*, p. 77-78,

relaciona con *tlale* (la tierra) y tiene como número sagrado el 7, este orden fue dado desde el principio de los tiempos.

“...En aquellos tiempos dios llevaba 6 piedras y como el “malo” quería ser más que él se cargó con otra más. Pero aunque dios lleve menos, el “malo no le puede ganar porque lo tiene dominado”

“...las enfermedades ocurren porque nos echan las siete palabras [maldiciones o daños espirituales]... <<en espíritu >> los seis siempre le ganan a los siete, [en este mundo] si vienen tres ladrones y nosotros nomás somos dos, pus nos ganan, pero si somos tres y tres entonces...vemos quien gana. Solo que <<en espíritu>> los seis ganan a los siete.”

Todo lo creado posee cualidades frías o calientes, el ser humano mismo es caliente del ombligo hacia arriba, pues se cree que en esta zona se encuentra su espíritu o *iyolole*; mientras que del ombligo hacia abajo se encuentra su parte fría relacionada con la tierra. Cuando en una persona se ha roto el equilibrio entre las partes que la componen sobreviene la enfermedad y, para ello es necesario restablecer de nuevo el equilibrio, con tal fin el especialista religioso ofrenda y pide a las deidades de la parte 6 del universo que restablezcan la salud al afectado. Lo mismo ocurre para las deidades de la parte 7 que retiren los daños al enfermo. En términos generales, la <<sanación>> u obtención de la salud se reduce a ofrendar tanto a unas fuerzas como a otras, pues ambas operan en el cosmos nahua.

“...los espíritus se <<trabajan>>[se ofrendan para que actúen], vamos a poner...pueden venir siete o catorce demonios...pero no nos pueden ganar porque yo me les enfrento -- ¡¿Qué cosa quieren?! --Y ellos contestan --No, pus queremos esto-- ¡Ah!, pues espérense, voy a hablar y les vamos a dar—Yo voy a abogar por él [el enfermo] para que no le pase nada. Pero a esos malos espíritus les vamos a dar su regalo --Ahora váyanse para otro lado—

Dentro del proceso ritual se busca propiciar a los *kuale yeyekatlame*, con las ofrendas de 24 collares, coronas y xochipares elaborados con flores de ***cempoalxóchitl*** , ***bugambilia*** roja o morada, o ***cacaloxochitl*** ; 24 tazas de chocolate, 24 trocitos de pan, 24 tamales y 24 “sones” porque 24 es su número, 6 por cada uno de los cuatro rumbos del universo, mientras

que los *amo kuale yeyekatlame* se propician con elementos que poseen como número ritual las cantidades 7 o 14.

En el contexto ritual chamánico, como hemos visto, es fundamental el orden en que se realizan los distintos actos "...siempre primero se coloca el bien, luego el mal...", también es importante el completar con los diferentes elementos los números rituales que corresponden a las deidades "buenas" y "malas".

De acuerdo a los informantes el uso de ciertas **plantas** en las actividades curativas deriva de que éstas son reconocidas como poseedoras de un **espíritu fuerte** que implica cualidades frías o calientes que las hacen identificables como aliados de las fuerzas que comparten su cualidad.

Estas plantas además de ser reconocidas en su uso común por ciertas cualidades curativas, son relacionadas con el grupo de deidades a que pertenecen mediante en número sagrado que se conoce en el mito y que se expresa en ritual, y que por supuesto, son solicitadas para participar en el evento de curación o <<sanación>> del enfermo. Generalmente las plantas de cualidad caliente se solicitan en cantidades 6, mientras que aquellas de cualidad fría se solicitan en cantidades 7.

Todas las plantas que son requeridas para la curación se utilizan de manera general en las "limpias", en las cuales según se concibe se actúa <<en lo espiritual>> retirando la energía negativa o dañina del enfermo, la cual queda contenida en el envoltorio que debe llevarse a tirar en un lugar seguro. Al término de la "limpia" el cuerpo vuelve retomar su estado de equilibrio, por ello y como agradecimiento, se llevan las ofrendas a los sitios sagrados donde habitan las deidades.

Ahora bien, tomando en cuenta lo hasta aquí escrito, en relación al uso de las *flores* en el ritual es muy interesante saber que en la cosmovisión nahua las flores son los espíritus más poderosos porque encierran en sí mismas la fuerza creativa del universo, aquella que permite que el ciclo vital se reproduzca continuamente.

"La flor tiene espíritu fuerte porque hace posible que algo "se de" (se reproduzca), todo lo vivo nace, crece y florece y de la flor se hace el fruto que trae de vuelta la semilla, es como nosotros, nuestros niños, los hijos son nuestras flores. El maíz se siembra, pero no queda abajo, sube, crece, florece y de allí salen las mazorcas. Cada flor ofrece su color y no daña a nadie ¿Qué cosa puede hacernos (de) mal la florecita?"

Las flores, dentro de esta concepción, bajo los parámetros definidos por las narraciones míticas, como un conocimiento específico de aquellas personas encargadas de tratar con el ámbito sagrado y de poder que los nahuas reconocen, son vistas como manifestaciones de las deidades primordiales, precisamente aquellas que existían antes de que el ser humano fuera creado.

“... en aquellos tiempos, cuando no había nada sólo estaban los dioses y estaban haciendo el mundo, cada uno tenía un sonido y por el se conocía quien era quien pasaba por allí, había uno que hacía –uuuuuh– y otro –oooooh–. Yo por eso toco mi carrizo, para llamar a los espíritus por sus sonidos por medio del instrumento... Entonces cada dios tenía su color y lo ponía en las flores que se estaban naciendo, de los colores de aquellas flores que eran de cada dios ahora nosotros ofrecemos en papel para cada espíritu. Nosotros tomamos los colores de aquellas flores que eran de los dioses...”

El comprender que cada deidad primordial posee un color y un sonido particular otorga un cierto sentido que se lleva a la práctica, precisamente dentro de la actividad ritual que realiza el especialista nahua, tanto al uso de los colores en las ofrendas de papel como de aquellos que corresponden a las plantas que participan en el rito; y, por supuesto a la necesidad de la música pues cada deidad tiene una tonada, un “xochison” particular.

En tanto que las flores y sus colores se entienden como representativos de las deidades primigenias, entonces podemos suponer que los colores de las flores que se utilicen como ofrenda determinarán a que ser espiritual van dirigidas las peticiones. Generalmente en los xochipares, los xochicollares y xochicoronas de flores se utiliza, desde tiempos prehispánicos, una de las plantas más representativas de México y que también se cultiva en la zona, esto es el **cempoalxóchitl**.

...salían los señores y ciudadanos muy galanos a celebrar su fiesta... Y lo que hacían era que salían muy aderezados y galanos con rosas en las manos, el cuello y la cabeza...Juntamente salían todas las mujeres y mancebas que tenían, con el cabello tendido y cercenado por encima de las cejas y sobre él, unas guirnaldas de rosas amarillas grandes que ellos llaman **senpaxuchitl**; ...con rosas en las manos y entretejidas con los hombres bailaban todo el día con gran orden y concierto y mesura.

Acabado el baile tomaban todas aquellas guirnaldas de rosas y sartas con que ellos habían bailado y subíanlas al templo de Huitzilopochtli...²⁸

²⁸ Duran, *Op. Cit.*, Tomo I, Cap. XIII, p.129

A pesar de que el **cempoalxochitl** es una planta que forma parte del huerto familiar, no es posible contar con esas flores durante todo el año, por ello se utilizan flores nativas alternas, como el **cacaloxochitl** durante su época de floración; o introducidas como son la **bugambilia** roja. De acuerdo a el contexto mítico en que se definen los colores y propiedades que deberán tener los elementos que intervienen en el ritual, el principio de sustitución parte del color de la flor, si no se encuentra la amarilla, puede utilizarse en primer término la flor de mayo o **cacaloxochitl** que posee colores blanco y rojo, no obstante la planta tiene sólo un par de meses de floración. Por ello es bastante común que los collares y coronas utilizados en el **enfloramiento** sean elaborados con **cempoalxochitl** y flor de **bugambilia** roja, mientras que en los *xochipares* la flor de **cempoalxóchitl** puede ir acompañado de “**mano de león**” (color rojo). Este reemplazo llevado a la práctica hoy en día, por los nahuas de la zona, es posible comprenderse complementando la información que se deriva tanto de los datos contemporáneos como de los registros históricos que aparecen en fuentes, sobre los mitos de los antiguos mexicanos. En este tenor, y de acuerdo con la información documental, cada uno de los cuatro puntos cardinales posee un color característico: el este-rojo, el norte-negro, el sur-azul y el oeste-blanco²⁹.

Si consideramos que, para los actuales nahuas la principal deidad de la parte <<caliente>> del cosmos es el sol: *Tonalsintle* (color amarillo) el cual se encuentra en constante lucha con las fuerzas <<frías>> desde el origen de los tiempos, podremos suponer que el inicio de este conflicto puede rastrearse en el mito prehispánico de Huitzilopochtli³⁰, según narra este mito *Huitzilopochtli*, que es el Sol, nace de Coatlicue (la tierra), en el momento en que sus hermanos los *Centzonhuitznahua*, habitantes del sur (color azul) planean matarla. Huitzilopochtli aparece en el oriente (color blanco) ataviado para la guerra y persigue a sus hermanos penetrando por el poniente (color rojo) hasta el inframundo (color negro), para renacer nuevamente en el oriente después de haberlos vencido³¹. Si consideramos este relato, toma sentido que el color amarillo (color de *Tonalsintle*), pueda ser mezclado o sustituido en el ritual por el color rojo pues representa un momento de fortaleza en la lucha de la deidad.

²⁹ Ver Alfonso Caso, 1981, *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica-Colección popular no. 104, pp.21

³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Op. Cit.*, Libro III, Capítulo I, pp 191-192

³¹ Ver Interpretación de Caso, A., *Op. Cit.*, p. 23

Algo parecido sucede en el caso de los denominados en el castellano local como <<rosarios>> que son largos collares de aproximadamente 1.5 metros y que se utilizan en el ritual para **enflorar** los elementos que se ofrecen, en donde el ***cempoalxochitl*** puede mezclarse o sustituirse con la ***gladiola*** blanca en este caso específico el momento representado no es la lucha, sino la victoria simbolizada en el renacimiento del sol, después de su batalla contra la oscuridad.

Curiosamente, la flor considerada de mayor fuerza espiritual es la llamada ***cacaloxochitl*** cuyos colores son blanco y rojo, aquellos que son interpretados por el especialista nahua como <<colores de protección>>, pues son los colores del Camino del Sol, desde su nacimiento por el oriente en defensa de su madre, hasta su desaparición victoriosa por el poniente persiguiendo a sus hermanos. En este rubro, las deidades <<frías>> a que se enfrenta *Tonalsintle* en su lucha diaria, son los habitantes del sur y del norte, los actuales *amo kuale yeyekatlame* quienes son ofrendados mediante los envoltorios de papel con los colores azul y negro, en destacada concordancia con el mito prehispánico.

Es muy importante mencionar, que en la descripción de ciertos ritos y por supuesto en la elaboración de las respectivas ofrendas, es posible observar que existe sustitución en los elementos rituales respecto a los ejemplares de las especies de flores que también a su vez representan manifestaciones de deidades y fuerzas particulares, pues se manufacturan un tipo de flores ocupando papel de china como materia prima, y nuevamente de ciertos colores y número (seis) en especial: rojo, blanco, verde, amarillo, lila y morado, los cuales podemos afirmar, corresponden a las deidades “calientes” *kuale yeyekatlame*.

Por otro lado, es importante destacar, que la variedad de los rituales en que se ocupan flores tanto manufacturadas con papel, como aquellos ejemplares cultivados o que crecen de manera silvestre en la zona, es amplia. Por ejemplo, en una de las variantes que se pueden observar en algunas comunidades de la sierra, podemos notar que para culminar algunas festividades al Santo Patrón, se lleva a cabo el evento llamado *Xochikotone* o traducido al castellano local por los informantes, la <<reventada de la flor>> en el que se ocupan una gran cantidad de ramos o conjuntos de flores de diversas especies. Tales actividades que, como hemos dicho, son dirigidas por especialistas religiosos, incluyen además del ofrecimiento de alimentos, el llamado <<enfloramiento>> o colocación de collares confeccionados con flores en las imágenes correspondientes a deidades masculinas y

femeninas de las iglesia o capilla de la comunidad en que se lleva a cabo la festividad, dicha colocación de flores, se realiza cada día que dura la fiesta (hasta 8 días), que se van acumulando de manera notable. De esta manera, al término de la festividad, entre música de violín y guitarra, los mayordomos acompañados de los danzantes de la comunidad, “desenfloran” o desprenden los collares y demás adornos confeccionados con flores de las imágenes para colocarlas en una mesa, de donde serán tomadas por ellos mismos y los danzantes para al paso de un rato, realizar lo que se conoce como “bailar la flor” normalmente en el atrio del templo. Estos xochikotone o reventadas de la flor, son dirigidos por los especialistas tradicionales, y dura entre 3 y 4 horas, al término de la cual son depositadas en una mesa.



Bailando los sones alrededor de la mesa con flores.

Este rito rememora el mito que narra la manifestación de las deidades en flores, antes de la creación del mundo, cuando el mundo se instaura las flores “revientan”, se abren, dando paso a la multitud de manifestaciones en él de las deidades primigenias. Incluso es necesario mencionar que para los habitantes que participan en dicha celebración, el evento marca el principio y fin de un ciclo en las responsabilidades que a los mayordomos corresponden en la fiesta.

Las flores que estuvieron en contacto con las imágenes, y que fueron objeto del ritual, al igual que las mazorcas del rito de Bendición de la Semilla, se consideran portadoras de un cierto <<poder>> curativo, de modo que son considerados objetos sagrados, a tal grado al

término del rito son esperadas y recibidas por la mayoría de las personas que participaron a lo largo de toda la celebración. Estas plantas, a partir de ese momento, son consideradas como medicinales e incluso protectoras en los hogares de los pobladores que han seguido en lo posible paso a paso el complejo ritual que se lleva a cabo.

“... vaya, acérquese para que le den flor. Esas florecitas se guardan y sirven para curar cualquier mal, se secan y se toman en té. Por eso aquí la gente hasta se hace bola para llevárselas...”



Repartición de la flor al final del rito.

Es de vital importancia mencionar, que para esta forma ritual, así como para varias de las descritas anteriormente, no obstante de hoy en día estar mezcladas con diferentes aspectos de la religión católica (en especial de sus componentes judeocristianos), encontramos su referente en la tradición prehispánica, particularmente en el culto a Huitzilopochtli, pues durante el mes de tlaxochimanco, se celebraba la xochihuikatli.

“Dos días antes de que llegase esta fiesta toda la gente se derramaba por los campos y maizales a buscar flores, de todas maneras de flores, así silvestres como campesinas de las cuales unas se llamaban acocoxochitl, huitzitziloxochitl, tepecempoalxochitl, nextamalxochitl, tlacoxochitl; otras se llaman oceloxochitl, **cacaloxochitl**, ocoxochitl, ayacoxochitl, quauheloxochitl, xiloxochitl, yolloxochitl, tlacacaloxochitl, **cempoalxochitl**, atlacuezonan...y teniendo juntas muchas de esas flores, juntábanlas en la casa del cu donde se hacía esta fiesta allí se guardaban aquella noche y en amaneciendo las ensartaban en sus hilos o mecatejos...”³²

³² Sahagún, *Op. Cit.*, Libro II, Capítulo XXVIII, p.127

Durante esta festividad se preparaban los alimentos durante la víspera de la fiesta, al igual que las guirnaldas de flores.

“Otro día muy de mañana, que era la fiesta de Huitzilopochtli, los sátrapas ofrecían a este mismo ídolo flores, incienso y comida y (lo) adornaban con guirnaldas y sartaes de flores...hacían lo mismo a la todas las estatuas de todos los otros dioses...acabado de hacer lo dicho comenzaban a comer y a beber...y llegando el mediodía...danzaban culebreando...”³³

El culto a Huitzilopochtli incluía el ofrecimiento de flores de todo tipo, y al término del ritual, como sucede actualmente, las flores llenas de <<poder>> (chikawalistli) eran repartidas entre los participantes.³⁴

Es interesante hacer notar que el uso del término xochitl, traducida al castellano como <<flor>>, se encuentra entre los nahuas de la zona, siempre como referencia a lo que es considerado sagrado. Podemos afirmar que la palabra en si misma denota fuerza, pues adquiere la connotación de <<esencia>> y al mismo tiempo de <<poder>> asociado a la creación del mundo; sobre todo de aquellos objetos ocupados en la ofrenda e indumentaria ritual, y por supuesto, de aquellas deidades de la cual es representativa.

“... por medio del poder, por medio de la fuerza [chikawalistli] yo les voy a hacer lo que me alcance la imaginación... así era Quetzalcóatl... La fuerza, chikawalistli es la fuerza... se le reza por medio de los dioses. .. cuando rezo aquí.. se dice: pokuale sochiseñores, quiere decir sochi fuerzas sochi poderes... pokuale sochi bastones, pokuale sochi banderas, pokuale sochi angeles, pokuale sochi milagros... Yo rezo en mi casa, rezo aquí, rezo ahí donde me voy a dejar flores, en las cuevas, en los lugares.... toda esa fuerza lo pido, toda esa fuerza lo pido... Chikawalistli es una cosa que tiene fuerza, es como, vamos a poner [suponer], este horcón está aguantando la casa.. si lo comprendemos tantito lo que estamos haciendo, lo que estamos haciendo son [es] lo que tiene fuerza...”

Un *komitl* (jarro) se vuelve *sochikomitl*, a ser dedicado a ofrendar copal. Un “son” es decir una tonada musical, se vuelve *sochison* si esa tonada corresponde a alguna deidad. Un

³³ *Idem*

³⁴ En comentario a pie de página Angel Garibay (el traductor) señala que las palabras *momoayo xexeliui* del texto original se refiere a que [las flores] “se reparten, se esparcen” Ver Sahagún, *Op Cit.*, Libro IV, Capítulo XXI, p.142

canto *kuikatl* será un *sochikuíkatl* si es una oración o un llamado a los seres numinosos. El sentido sólo puede encontrarse dentro del contexto de vida, por ello afirmamos, de acuerdo a los mitos y rituales analizados, que para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla la <<flor>> simboliza la fuerza, el poder divino de la creación. Y el acto ritual de <<hacer la flor>> se rememora el tiempo mítico de los orígenes o *in illo tempore* en que se lleva a cabo la creación, hecho que vuelve a manifestarse como una re-creación del mundo en que el caos vuelve al orden y en el cual se da la ruptura de niveles permitiendo al ser humano entrar en contacto con lo sagrado y las diversas partes del cosmos.

Capítulo 6. El papel del chamán nahua en la conservación y manejo de los recursos vegetales

El Tlamatike y el Éxtasis

De acuerdo a nuestra condición humana, el **mundo** para cualquier ser humano, es siempre el mundo en que se **vive**¹ como un hecho concreto² que implica la totalidad³. Pues bien, recordemos que a través de los mitos, se rememoran como fue hecho el mundo y sus elementos, dando cuenta de quién fue y en qué circunstancias estos hechos primordiales se produjeron, transmitiendo además que los personajes participantes en este hecho primordial son dioses o deidades y no seres humanos. Así que durante las prácticas religiosas se reconocen constituyentes que trascienden el plano cotidiano de la realidad ordinaria, alcanzando la más alta significatividad religiosa, y lo que es muy importante, se expresan en el plano de una realidad sagrada.

Por tanto, considerando la versión de los mitos de creación vigentes en un grupo humano en particular o cosmovisión, el mundo de los individuos está constituido por una parte *ordinaria* y de una contraparte *extraordinaria*, que corresponden al mundo en que se expresan.

De esta manera, la realidad del mundo humano, en que las personas existen y su vida de cada día transcurre, se combina de manera regular a través de la experiencia de cada quien, con *situaciones* específicas que rebasan los límites impuestos por el acontecer social. Así que tomando en cuenta lo anterior, entre las manifestaciones del cosmos que se reconocen como realidad del mundo de la vida humana, se incluyen aquellas experiencias de uno mismo y de otros que se caracterizan por un estado de conciencia especial en que se permanece fuera de la realidad aceptada socialmente u ordinaria, es decir, en **éxtasis**, y que como situaciones humanas específicas se integran dentro de la condición de vida, por

¹ Sobre el concepto de vida como la última raíz de la visión del mundo *cfr.* Dilthey, Wilhelm, “Vida y Visión del Mundo” en: *Teorías de las concepciones del mundo*, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, México, pp. 40-41. Por otro lado Ortega y Gasset dice: “El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de ésta y son meras especialización de aquél”, *cfr.* del autor: *Ideas y Creencias...* p. 20-21.

² *Cfr.* Arias García, J.J. “Chamán, Enfermedades y Cosmovisión en Zinacantan.”, *Op Cit.*, p. 25.

³ Respecto al concepto de mundo como totalidad *cfr.* Emerich, *Cuestiones fundamentales...*, pp. 57-59.

supuesto, también humana, y además como experiencias posibles, significativas y hasta cierto punto y nivel de experiencia cotidianas.

Tales situaciones son conocidas como **marginales**, y se caracterizan por un **éxtasis** o permanecer fuera de la realidad aceptada comúnmente. Las situaciones marginales más comunes que experimenta el ser humano son: los **sueños**, en los que la realidad <<diurna>> es dejada atrás al menos una vez cada veinte horas; los **estados de transición** entre sueño y vigilia, donde los contornos de la realidad son más borrosos que en el estado de despabilamiento total; en **ciertos estados físicos**, en los cuales se producen algún tipo de éxtasis, como en la enfermedad y en algunas **perturbaciones emocionales**; y sobre todo en la **confrontación con la muerte**, que desafía todas las definiciones socialmente objetivadas del mundo, del de los demás y de uno mismo.

Estas *situaciones marginales*⁴, por definición, ocurren inevitablemente en las fronteras del orden que delimita el mundo social, ese mundo en el que él, o los individuos, son empujados más allá de la realidad <<ordinaria>> definida socialmente. Tales situaciones marginales se llevan a cabo como experiencias de hecho en los límites de la realidad aceptada socialmente e incluso más allá de ella, y se ubican en la conciencia como si detrás de la realidad social se escondiera otra realidad, en la que el mundo, y el propio yo, pueden ser algo distinto a la definición que se tiene de la sociedad en que se vive la existencia cotidiana, e incluso llegan a tener un *status* cognoscitivo especial.

Después de todo, la *única* forma de existencia de la que tenemos **conciencia** como *seres humanos*, aquella que se experimenta y entiende a sí misma como ser y estar en el mundo, es un <<ente>> de consistencia <<sutil>> e <<inmaterial>> configurado en la participación social, a través del cual transcurre el mundo, es decir, todo lo que se percibe de acuerdo a la cultura en que se manifiesta⁵.

Así que lo que resulta literalmente extraordinario, es que esta condición <<sutil>>, inmaterial de la **conciencia humana** genera la posibilidad de acceder, bajo esta cualidad de

⁴*Ibid.*, p. 43-44.

⁵ Incluso en el ámbito de la psicología social C. Jung, afirma: "Es un prejuicio casi ridículo suponer que la existencia no puede ser sino corpórea. De hecho, la única forma de existencia de la que poseemos conocimiento inmediato, es anímica. Idéntico derecho nos asistiría si, a la inversa, dijésemos que la existencia física es una mera inferencia, pues sólo entramos en conocimiento de la materia en la medida en que percibimos imágenes psíquicas transmitidas por los sentidos.... Nuestro espíritu no puede aprehender su propia forma de existencia, porque no tiene un punto de Arquímedes en lo exterior; empero existe. La psique existe, en efecto, es la existencia misma." *Cfr.* del autor, *Psicología y Religión*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1949, p. 31.

la existencia, a ámbitos de experiencia común de la vida humana, que responden a características propias de <<consistencia>> similar. Lo que sucede diariamente, por ejemplo, durante los sueños en la vida cotidiana, cuando se inhibe el pensamiento y se entra en un estado de conciencia especial, en el que se viven experiencias que desbordan los parámetros y puntos de referencia establecidos en la realidad social.

Además, debemos tomar en cuenta, que el mito también explica la posibilidad de trascender de una realidad cotidiana a otra extraordinaria como parte de las facultades humanas, aunque no sean del dominio de todos. Esta condición ha sido por demás verificada en los registros etnográficos respecto a tales posibilidades humanas, de acuerdo a los mitos compilados que en este punto se describen. Así que tanto en los propios contenidos míticos, como en las situaciones que se desprenden de la propia realidad del mundo en cuestión que reconoce ambos planos, se hace factible la posibilidad humana de trascender a otros ordenes de realidad con que se vive la vida cotidiana.

En esta condición, se vive la vida cotidiana en el convencimiento de que los sucesos o experiencias de las situaciones marginales, ocupan un lugar en un universo que tiene sentido, incorporándolas en términos de una abarcante realidad sacra. Y podemos decir que en el acontecer social de la vida cotidiana, se viven situaciones que implican el tener experiencias extáticas, y lo que es muy importante, por medio de ellas se retiene una relación con el mundo de una manera que es significativa. Estos accesos en estado de conciencia especial son posibles de alcanzar con la preparación, formación y facultades acordes a las características particulares que marca la propia tradición cultural.

Es como en todas las religiones del mundo las **experiencias extáticas**⁶, que residen en diferentes costumbres, tradiciones y prácticas de tipo religioso, han jugado su papel abriendo nuevas posibilidades de introspección⁷ como una potencialidad humana, pues como estados de conciencia diferentes de el entendimiento normal, de la conciencia despierta y mente de todos los días, se ha constituido como la ruta de conocimiento que abarca distintos planos que son reconocidos como parte de la realidad⁸.

⁶ Sobre la relación entre religión y éxtasis *cfr.* Lewis I. M, *Ecstatic Religion. Anthropological Study of Spiritual Possession and Shamanism*, Penguin Books, Hazell Watson & Viney Ly D, 1971.

⁷ En torno a la experiencia mística, como: "...capaz de abrir la mente a nuevas introspecciones, nuevos significados y nuevas comprensiones." *Cfr.* Myers Owens Claire, "La experiencia mística: hechos y valores." en: White, Jhon, (compilador) *La Experiencia Mística*, Editorial Kairós, España, 1990, p. 143.

⁸ *Cfr.* Kripner, Stanley, "Estados alterados de conciencia", en: White, Jhon, (compilador) *La*

Es importante destacar que a través de ritos, danzas, agentes especiales como el alcohol, las plantas, los hongos, etc., se han hecho esfuerzos por provocar tales experiencias extáticas en muy diferentes grupos humanos, las cuales han sido valoradas en todos los lugares como hechos de la experiencia viva, sirviendo tales experiencias como vía que lleva a la más alta significación religiosa, generándose con ellas cierta relación o incluso fusión o entrelace entre los hechos y los valores⁹; siendo en este proceso fundamental de la existencia humana, que son esenciales las *fuentes de aprendizaje* de los componentes del cosmos, así como el *reconocimiento* de la efectividad de su influencia en el acontecer social, sobre todo, cuando llegan a ser eventos significativos de la experiencia, que en efecto, dan consistencia de realidad a los elementos que reafirman el mundo de un grupo humano en particular¹⁰.

De acuerdo a lo inmediato anterior, y como se indica en el título, para fines de este estudio hemos abordado a un tipo particular de especialistas religiosos, a los cuales se les ubica teóricamente con el término de *chamán*¹¹, tomado fundamentalmente de la aportación teórica de Mircea Eliade¹² quien lo define de manera general como un *maestro en el éxtasis*¹³, detectando en un gran número de obras etnográficas una serie de características vinculadas a dicha habilidad¹⁴ para ciertos individuos de una variedad impresionante de culturas.

Durante la aplicación del concepto *chamán*, para diversos especialistas encontrados en otras culturas, se deben considerar las características que los definen de tal manera que sean identificable en otros contextos etnográficos de acuerdo a los parámetros culturales¹⁵ del grupo humano en que se encuentran, para lo cual será útil acompañar el concepto con el origen étnico del grupo humano en que se manifiestan, de modo que podamos hablar del

Experiencia Mística, Editorial Kairós, España, 1990, pp. 257-258.

⁹ Sobre la fusión entre los hechos y los valores en la experiencia religiosa, *cfr.* Abraham, Maslow, “La Experiencia Núcleo – Religiosa o <<Trascendental>>”, en: White, Jhon, (compilador) *La Experiencia Mística*, Editorial Kairós, España, 1990, p. 268.

¹⁰ Para un desarrollo sobre la experiencia mística, en la cual: “...los valores ya no son abstracciones sino experiencia viva.” *Cfr.* Myers Owens, Claire, *op. cit.*, p. 133,

¹¹ *Cfr.* Harner, Michael, 1989, “¿Qué es un chamán?”, en Door, Gary (editor), *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona, pp. 24-26.

¹² Eliade, Mircea, 1986, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, (orig. 1951).

¹³ *Idem*, p. 22.

¹⁴ *Cfr.* Rowena Pattee, 1989, “Éxtasis y Sacrificio”, en Door, Gary (editor), *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona, pp. 36-56.

¹⁵ En refuerzo a la idea de estudiar el chamanismo inmerso en un marco cultural *cfr.* Fericgla, Joseph Ma., 1988, *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación al Internet*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, pp. 15-29.

chamanismo siberiano, chamanismo kofan, chamanismo inca, maya, y en este caso *nahua*, etc.

En lo que se refiere a los **nahuas** existen diversos tipos de **especialistas religiosos** entre los que se incluyen aquellos con propiedades chamánicas. En principio y de manera general, podemos englobar en este rubro a todos aquellos individuos que de manera voluntaria practican un control de parte de su constitución humana (el alma o el espíritu), para establecer relaciones con otras realidades, en este caso la de los sueños.

Siguiendo esta línea de actividad humana entre los nahuas, el conocimiento común de la gente asociado a la tradición, reconoce varios mecanismos como válidos para alcanzar las especialidades en los asuntos religiosos de la zona, como son: las facultades y dones de nacimiento para alcanzar el aprendizaje y ejercer dicha actividad; las enseñanzas de los ya experimentados en tales oficios y sobre todo, las experiencias que ocurren en un estado especial de la conciencia, que nosotros reconocemos como de orden extático; siendo la combinación de todos estos factores, los que en general se aplican durante el ejercicio de cada una de las especialidades.

Es como, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, a través del Tlamatike los espíritus primordiales se manifiestan a los seres humanos en un estado especial de conciencia llamado localmente en <<sueños>> o <<en espiritual>> y que nosotros reconocemos como de orden **extático**, principalmente a los elegidos por ellos y les enseñan las formas de curación y la manera de tratar con ellos.

“...a mí no me enseñaron [alguna persona en particular], yo por sueños levanté [adquirí] este trabajo”. “...Yo ya aprendí grande, ya tenía mi señora... por sueños aprendí y también por pláticas con los abuelitos, aunque a mí me enseñaron más en los sueños...”

“... en algunas ocasiones <<en espiritual>>, veo como muchas personas, niños, señores, mujeres, ancianos, se van apareciendo encima de un petate y se acomodan a mis costados para enseñarme a sobar, a curar, a rezar, y cuando no lo hacía bien como que me castigaban y al despertar sentía adoloridas mis piernas, como si me hubieran dado garrotazos...”

La importancia de los sueños como parte integrante de la realidad indígena fue reconocida por Fray Diego Duran desde el inicio de la colonización española.

“Preguntando a un viejo...qué era la causa que tenían el dios de los magueyes y porqué pintaban un maguey con su cara y manos, cercado de pencas respondiome que una de las dignidades y sátrapas de su ley antigua había soñado que veía un maguey con cara y manos

y que, admirado de tal sueño, publicó que el rey de los magueyes le había aparecido y haciólo pintar como lo soñó...

Y el acusarse esta gente que cree en sueños, cuando se confiesa, sepan los padres confesores de indios que lo tenían antiguamente por revelación divina...”¹⁶

Igualmente, existen referencias que, desde la época prehispánica, los especialistas religiosos indígenas establecían un tipo de relación especial con las deidades, a quienes debían obsequiar a cambio de salud y alimentos.

“[los indígenas]...acudían a estos sacerdotes como a hombres santos. Los cuales traían engañados y envanecidos a los ignorantes...haciéndoles acudir todavía a hacer sus medicinas y cerimonias satánicas ...[y] ...a trueque de que no muera su hijo, o su marido acudirán a los ritos antiguos y supersticiones...”¹⁷

“ [los sacerdotes]...También les mandaban que, antes de salir de casa, sacrificasen al fuego y le hiciesen oración, y a los umbrales de las casas y, en llegando a los montes que los saludasen e hiciesen sus sacrificios y promesas. Mandábanles que saludasen a las quebradas, a los arroyos, a las yerbas, a los matorrales, a los árboles, a las culebras”¹⁸.

Actualmente, es a través de las experiencias extáticas, por pláticas con ancianos y conforme su propia formación como individuos herederos de la cultura indígena nahua que los especialistas religiosos, en este caso el Tlamatike, aprenden las formas y maneras en que se debe tratar con los seres que habitan aquella región espiritual o mística:

“... durante los sueños, yo voy a volar y deviso, para curar a la gente...En una ocasión, me llevaron a un niño enfermo, no se podía curar con nada, le salieron granos y ronchas por todo el cuerpo. En un sueño, iba yo volando, veía cañadas y cerros hasta que devisé un río y al llegar vi un viejito de calzón sentado sobre una piedra, y luego [de inmediato] le pregunté- ¿Qué hizo el niño? ¿por qué le hiciste lo que tiene? Y el señor me contestó enojado ¡Cómo! ¿no sabes lo que hizo?Y me enseñó como el niño había ensuciado [defecado] en el río. Entonces le pregunté- ¿Qué es lo que quieres? Y contestó- ¡Tu ya sabes! Y le dije- ¡Está bien!...

Después [en estado de vigilia], en el río se colocó un ramito de flores, una cerita y más cosas.....

El espíritu del agua es fuerte.. Hay que dar una ofrenda”.

¹⁶ Durán, Fray Diego, 1984, *Historia de las Indias de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, Tomo I, Capítulo XIII, p.132

¹⁷ *Ibid.* Tomo I, Cap V, p. 53

¹⁸ *Ibid.*, Tomo I, Cap. VII, p 79

Cada actividad curativa varía según la información que el Tlamatike da cuenta, ya sea por comunicación personal, en el sueño, o por las señales y /o mensajes que él en cada caso identifica de acuerdo a su **relación con las deidades**, y en general, por su propia experiencia y conocimiento de las características del caso que trata, lo que va diversificando las posibilidades de acción sobre la marcha, a partir de que comienza su <<trabajo>>, así como los múltiples y posibles sitios a los que se puede ir a depositar alguna ofrenda, tomando en cuenta, las condiciones, en que los tratamientos varían, según las circunstancias.

“... en una ocasión una señora de Amanalco me llevó a un niño que ya casi no resollaba, se ponía negro y se veía como si estuviera cargando algo muy pesado , pujaba mucho. Me pidió que lo curara y entonces le dije:

-- Bueno, vamos a ver -.

Fui a mi mesita, hablé, yo rezo mucho y muy largo, y poco después le dije: --Ya váyase, su hijo se va a poner bien -.

Se fueron y yo, en el sueño, fui volando, iba yo volando por el aire hasta llegar a un lugar donde hay una loma muy grande, desde allí se veía una barranca y yo no reconocía el lugar, así que allí estaba yo, viendo la cueva grande, como iglesia, cuando escuché al niño que estaba hasta dentro de la cueva, y yo decía: -¿Porqué está este niño aquí?- Cuando dos señoras viejitas¹⁹ enfloradas²⁰ me dijeron:--Si quieres al niño, necesitamos que nos bailen aquí – Hable con los padres del niño, les dije que deberían bailar, y dijeron que sí. Llevamos dos guajolotes, ceras, mazorcas, más cosas y los músicos, y todos fuimos [nos preparamos para ir]. El lugar yo no sabía donde estaba, sólo lo había visto <<en espiritual>>, así que les pregunté a los músicos, ellos conocen muchos lugares, y me dijeron:--¡Si sabemos!--Fuimos al lugar y al llegar a una cueva, yo no la reconocía, yo decía:--No, aquí no es - , Y les volvía a decir como era el lugar a los músicos, les decía como era la gran cueva, que tenía una planadita²¹ donde se podía bailar, así como [de] la barranca. Pasamos dos o tres cuevas, hasta que uno de los músicos dijo:--¡Ya se cual es! la que está camino abajo -Llegamos y reconocí el lugar, supe que allí fue, así que colocamos la ofrenda, bailamos y el niño se puso bien, y hasta ahora ahí anda corriendo...”

Como ya dijimos, los mitos en términos generales son la expresión de cómo, quiénes participaron y de qué principios se compone el mundo así constituido, instaurando una explicación del mundo con sentido, en la que intervienen fuerzas y deidades *extrahumanas*.

¹⁹ A pregunta expresa de cómo vestían, “Don L” respondió que: con enaguas, camisa de “pepenado” y kexkemetl.

²⁰ Con corona y collar de flores de cempoalxóchitl

²¹ espacio de terreno de unos cuantos metros y plano.

De modo que el cosmos postulado por la religión, en sus propios términos, reconoce diferentes regiones, entes y fuerzas del mundo como componentes responsables de la realidad total.

El enfrentamiento periódico e inevitable de las situaciones marginales, como parte de la condición humana de vivir en un mundo que las incluye, provoca que tal condición se encuentre directamente afectada por la información que fluye y se genera del contacto y la vivencia de tales experiencias que repercuten en el acontecer social.

Es como a través de las prácticas chamánicas del Tlamatike, los nahuas de la Sierra, han mantenido en buena medida elementos esenciales de su cultura que se ven reflejados en su interacción con la naturaleza y en sus creencias religiosas, lo que podemos generalizar para la mayoría de las etnias de México, puesto que el “monte” (que incluye la tierra y los que en ella viven) es gobernado por entidades sobrenaturales, al igual que los ríos, manantiales y cerros, que hacen de la **naturaleza** un espacio sagrado con una lógica inherente no controlada por el ser humano y con el cual hay que generar una relación recíproca de intercambio para recibir el alimento básico a partir de un espacio geográfico que es necesario conservar y proteger.

Un vivo ejemplo de esto es el **ciclo agrícola del maíz** eje fundamental de su vida; donde su cultivo, además de ser la base de su alimentación, constituye un deber religioso por lo que invierten un considerable gasto de energía tanto económica como humana en las ceremonias que marcan tanto el principio y el fin de cada ciclo, como aquellas conocidas como “la bendición de la semilla”, las “peticiones de lluvia” y las celebraciones de “días de muertos”, mediante las cuales la existencia sagrada de la naturaleza prolonga la forma de las relaciones humanas más allá de los seres humanos mismos, puesto que en sus prácticas rituales se realizan ofrendas a seres considerados por ellos superiores, espíritus de la naturaleza o de los muertos.

Para ello, se reconoce una deuda de los seres humanos con los dioses que constituye el punto de partida que permite la cristalización, desarrollo y significación de las relaciones entre ellos mismos y con las deidades, por ende con las fuerzas de la naturaleza. Para estos grupos, el orden que rige es el único posible porque las deidades crearon ese orden. Podemos decir que la realidad sagrada confiere un sentido que utilizan los individuos para

interactuar entre ellos y con las deidades con base en un sistema de reciprocidad jerarquizado.



Especialista religioso dirigiéndose a las deidades de la peña sagrada.

Por otro lado, debemos insistir en que los efectos de **impacto** propiciados por actividades humanas en el ambiente, están determinados por un cuerpo de conocimientos transmitidos en **interacción social**, y ajustados a determinadas condiciones ambientales, que además de ser producto de la tradición milenaria en observación y aprovechamiento de los **recursos** de su entorno, al mismo tiempo son la manifestación de una **cultura** particular que se rige bajo valores propios. Con ello queremos decir, que los grupos humanos se encuentran dedicados a actos localizados, y cada cultura dota de su relieve particular a los rasgos del ambiente que le circunda, así como a las formas de acercamiento práctico con él.

Dicho de otra manera, la interacción con la naturaleza en condiciones ambientales específicas, siempre estará determinada por el mundo social de acuerdo a contenidos culturales propios, en donde aquellas circunstancias de sobrevivencia humana implican por fuerza una cierta **imagen del mundo**, que se ha impuesto a los individuos en cuestión y que se expresa, por supuesto, en dicha relación. Y lo que es, por demás, relevante, la relación con la naturaleza queda *bajo los contenidos y términos en que el Mundo se expresa y se impone, a través de las generaciones de los individuos en cuestión.*

Actualmente, tanto en nuestro país como en el planeta entero, ocurre una gran presión en el ambiente producto de actividades humanas particulares, que han dado lugar por sí mismas al menoscabo de los recursos naturales, provocando lo que se registra como una **crisis ecológica** a nivel mundial, y afectando por supuesto a toda la humanidad²². Ejemplo de éstas actividades son la degradación de los bosques y la generación de desechos contaminantes producto del **desarrollo industrial** y **urbanización** que lleva en su seno la llamada ‘civilización moderna’, puesto que entre sus prácticas comunes se encuentra la deforestación de bosques tropicales y templados, contaminación de cuerpos de agua y zonas costeras (principalmente por descarga de drenaje y sustancias químicas como pesticidas, plásticos, petróleo, desechos nucleares entre otros), todas ellas actividades específicas, que entre otras cosas han provocado la desertificación, la pérdida de diversidad biótica, la contaminación del aire, la destrucción de la capa de ozono y el calentamiento general del planeta. Estos fenómenos son considerados globales, en el sentido de que son causados por acciones humanas, que afectan a la humanidad, y por ende la solución depende también de acciones humanas. Tales cambios globales, que hoy definimos como ambientales, son aquellos que afectan las capas de fluidos del sistema de la tierra –a nivel biogeoquímico—y que son en su mayoría **antropogénicos**. Por lo que podemos definir el cambio global como un marco descriptivo en el que se conciben fenómenos ambientales que se encuentran determinados por la actividad humana, es decir que son de **orden social**²³.

Como dato curioso, hoy en día existe un fuerte consenso entre los estudiosos del ambiente en el sentido de que el **clima** se verá alterado significativamente en éste siglo, como resultado del aumento de concentraciones de gases invernadero, los cuales están atrapando una porción creciente de radiación infrarroja terrestre, y se espera que harán aumentar la temperatura entre 1,5 y 4.5 °C.²⁴

²² Cfr. Toledo, Víctor Manuel, 1986, “La crisis ecológica”, pp. 27-51, González Casanova P. y Aguilar Camín, H. (coordinadores), *México ante la Crisis*, Siglo XXI, México.

²³ Cfr. Arizpe, Lourdes, 1992, “Cambio global, desarrollo y percepciones culturales”, en: *Ciencia*, 43, número especial, pp. 115-119.

²⁴ Sabemos que el bióxido de carbono es transparente a la energía solar visible que nos llega a la tierra, pero de una manera semejante que el vidrio, absorbe el calor infrarrojo reflejado de la superficie de la tierra. Este **efecto** conocido como de

Por consiguiente las actividades humanas a las que nos referimos como ejemplos generadores de cambio global son principalmente la **quema de combustibles fósiles** y la **deforestación**, que junto con otros se encuentran relacionados formando parte de un fenómeno de cambio ambiental global.

En lo que se refiere a la **quema de combustibles fósiles**, tal actividad industrial produce emisiones de CO₂ a la atmósfera, este gas invernadero al incrementar su concentración --que está determinada por un fino proceso de balance entre su creación y su absorción-- aumenta la capacidad de la atmósfera para absorber ondas infrarrojas, aumentando su reforzamiento radiactivo, y que tiene como consecuencia el aumento global de la temperatura, de lo cual se derivan efectos tales como las modificaciones climáticas, deshielo de los polos, aumento del nivel del mar y alteración del ciclo hidrológico, entre otros.

Por su parte, la **deforestación** incide en la composición atmosférica que derivan en cambios en el clima a nivel primero local y después global. Actualmente es reconocida la capa vegetal sobre el planeta como un factor principal de absorción de CO₂ atmosférico, sin embargo, la deforestación, la pérdida de superficie de bosques a nivel mundial es un proceso de larga data, pues sólo en los años noventa fue de cerca de 94 millones de hectáreas (2.4% del total). Entre las principales causas directas de degradación de bosques se encuentran factores de orden natural y humano, entre los aspectos de orden natural se encuentran las plagas, incendios y fenómenos climáticos extremos. Por su parte las actividades humanas están encaminadas a la tala de los bosques causada por la expansión de tierras agrícolas, la explotación excesiva de madera industrial, leña y otros productos forestales, y el pastoreo excesivo, estableciéndose como prácticas específicas cuyo aprovechamiento responde a intereses humanos particulares y que de manera desequilibrante tienden a la extinción de las especies vegetales que componen esta capa vegetal terráquea e influyendo, por supuesto, en la función que ésta realiza respecto a la concentración atmosférica. Como consecuencias de esto se estima que los patrones de precipitación se alteren, ocurran aumento en las tormentas con la consecuente inundación de terrenos costeros, así como aumento de sequías, y con ello la extinción de incontables especies de plantas, animales, etc.

“**invernadero**”, significa que un aumento en el CO₂, junto con el de otros compuestos como el metano, el óxido nitroso, los clorofluorocarbonos, los perfluorocarbonos y el hexafluoruro de azufre, todos ellos potentes absorbedores de radiación infrarroja contribuyen al sobrecalentamiento de la biosfera.

De acuerdo con lo anterior, hoy en día se da por hecho una crisis ecológica, que implica, de manera obligada, buscar en tales **prácticas** industriales y <<civilizadas>>, pero sobre todo en los **principios que les subyacen**, las causas y agentes que así como han gestado e integrado la globalización humana, también han desatado los factores que hoy amenazan su supervivencia.

En este sentido las prácticas industriales proponen una relación entre la sociedad que así se representa, y la naturaleza, que proviene de una concepción específica que tiene en sus orígenes las raíces greco-latinas (Aristóteles, Bacon entre otros) y judeocristianas, pasando por el extrañamiento y la ansiedad cartesiana con que se establece el yo racional y que separa la mente del cuerpo, estableciéndose hasta la actualidad la distinción fundamental entre el ser humano y la naturaleza que lo rodea, postulando que la unidad de análisis es el individuo separado de la naturaleza. Se hace referencia al dominio humano en donde la naturaleza es definida como una parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana.

Podemos decir, que se ha creado no sólo un dominio ontológico específico, un lugar y un orden de necesidad, sino también un presupuesto que permea, inclusive, la práctica científica, estructura la epistemología y sobre todo la percepción de la naturaleza como dato primario.

En otras palabras, los componentes de la realidad se distribuyen en categorías estables y **socialmente** reconocidas, a manera de **sistemas** que organizan modos de relación y modos de clasificación. Con esto queremos decir que se genera una **conceptualización** cuya constitución de sus categorías es una función de su posición relativa y sus identidades relacionales se construyen por procedimientos **implícitos**²⁵.

En este sentido estamos hablando de un **sistema de concepción** que **coloniza la realidad** en términos de un **discurso universalista**, cuya categorización se da como el **ordenamiento de un espacio natural** a través de una determinación metódica de sus singularidades, en el cual la naturaleza se manifiesta como un dominio de la realidad **transcultural**, negando de antemano la capacidad de otros sistemas de conocimientos para

²⁵ Cfr. Descola, Philippe, 2001, "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", pp., 101-123, en: Descola Philippe y Pálsson Gísli (Coordinadores), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México

resolver problemas básicos de la supervivencia humana, y por supuesto, de interrelacionarse como parte del ambiente en que vive.

Por tanto, y dado que en la actualidad reconocemos que la conducta humana está siempre motivada por ciertos propósitos, y estos propósitos surgen de conjuntos de supuestos. En este tenor, damos cuenta que los **postulados** que sustenta el desarrollo industrial y la urbanización, tan familiares hoy en día, parten de principios que expresan la separación tajante entre el ser humano y la naturaleza que lo rodea, es decir, del hecho de que un segmento de la realidad pertenece a la naturaleza, de modo que la apropiación del recurso sucede sacando los objetos de su dominio natural.

En esta misma línea de pensamiento, debemos tomar en cuenta que el desarrollo industrial aunado a los procesos de urbanización y concentración poblacional implican la noción de **progreso**, y hoy en día el **crecimiento económico** es su idea fundamental. Bajo esta perspectiva la labor excedente es el fundamento de la riqueza y tiene su fuente en la producción de mercancías. Entre sus prácticas se asume no sólo que existe un obligado acceso a los recursos, dado que su uso se considera una parte indispensable de un cabal progreso económico, sino que también es posible ponerlos al servicio de ciertas necesidades por medio de la **circulación económica**. Para ello, se asigna un valor de utilidad a cada unidad del recurso, ya sea a través de la separación de alguno de sus elementos en su estado natural o transformados por la acción humana, de acuerdo a la satisfacción que proporciona, así que los objetos para la producción son valorados útiles en la medida en que se convierten en productos susceptibles de ser cambiados por dinero. De esta manera, es precisamente durante la **producción** que se efectúa el aprovechamiento de los recursos naturales, y a través del consumo, principalmente **urbano**, lo que provoca que junto al crecimiento poblacional se requiera de un proceso cada vez más eficaz de extracción, transporte y concentración de estos recursos y sus productos derivados, en donde los habitantes son consumidores y no productores de los elementos naturales. Tal condición establece un tipo de relación ambiental que explota el entorno bajo un vocabulario con fines de **producción y consumo** (incluyendo deporte y exhibición).

Con la industria se supone que se tiene un dominio significativo sobre el ambiente y que puede realizar mejoras importantes tanto en su contexto físico como en sus condiciones sociales. Se da por sentado que la ciencia y la tecnología coordinados racionalmente con la

explotación de los recursos naturales producirán tasas de crecimiento en la producción de bienes y servicios que excederán la tasa de consumo de la población. Esta idea de oportunidad económica crea optimismo ante el futuro, predisposición a ensayar nuevas formas, que motiva de manera dinámica el cambio y el progreso. Esta actividad de aprovechamiento productivo responde a la señal de “recursos inagotables”, como si la abundancia o escasez de un producto dependiera sólo de la proporción entre el número de los que están ocupados en un trabajo útil y los que no lo están, sin tomar en cuenta la disponibilidad del recurso, lo que lo lleva a la extinción.

Tales prácticas se estructuran por combinación de reglas, por principios ordenadores de lo natural con terminología y modos de comportamiento especiales. Es menester producir de la forma más eficaz, al mismo tiempo que se calcula una estrategia óptima que da la máxima utilidad en relación al tiempo y costos invertidos. Esto es, se especifica como se debe comportar una persona en determinadas condiciones cuando su propósito supremo es maximizar las ganancias derivables de los recursos con que se cuenta, además de que se ocupa la **tecnología**, con la cual se espera tener un **control total** para mantener los rendimientos y elevar la productividad.

Este **orden natural** se manifiesta como una categoría para todos los fenómenos compatibles con el funcionamiento racional de las leyes de un cierto universo, en el cual se percibe y se reduce la realidad de la naturaleza a un reflejo mecánico de determinaciones físicas y técnicas de la mente, de quien así, bajo esta categorización implícita, la aborda.

Se subsume la diversidad de la realidad en un conjunto básico de categorías de relación que tiene la misma oposición binaria naturaleza – sociedad. Lo que genera un acto de *descontextualización*, puesto que alternativas locales de otros grupos humanos son absorbidas en un marco totalizante a pesar de que estas podrían contribuir a conformar repertorios prácticos de subsistencia específicos basados en la experiencia de conocimientos locales y apropiados en el contexto de la acción.

Es el caso de aquellos que proponen la relación **dialéctica** entre la sociedad y la naturaleza y afirma que la naturaleza es la base **material** de reproducción de la sociedad, pues al igual que su competidor teórico que sostiene que la **economía** es todo fenómeno de gestión por los seres humanos de los recursos con el fin de satisfacer objetivos

determinados, en las dos posiciones teóricas se mantienen el ámbito social y natural como dominios ontológicamente separados, reproduciendo en sus planteamientos la misma concepción, aquella que establece el dualismo originario de un sistema de conocimiento particular que tiene como fundamento la separación del ser humano con la naturaleza, y generando un privilegio epistemológico para aquellas concepciones derivadas del pensamiento científico cualquiera que esta sea. Al suponer que la naturaleza es un dominio de realidad transcultural, los fenómenos son asequibles tan sólo en base a las posibilidades físico-ordinarias de quien así la concibe. Y lo que es más, en estos términos tales posiciones pueden calificarse de conservadoras. En otras palabras, siguiendo los principios que subyacen prácticas específicas como de desarrollo industrial, los objetos que forman el mundo tienen significado a través de las relaciones que los producen y estas relaciones ocurren y tienen significado a través de los objetos que expresan. Las representaciones de la economía, se vuelven hacia sí mismos en una red cerrada de conceptos, es autorreferente, y para algunos tautológica.

Incluso en el ámbito académico se llega a pensar que la administración y/o manejo del ambiente como empresa técnica y racional de la ciencia en el mundo natural (incluyendo las ecuaciones matemáticas) ocurre sin que los científicos se vean afectados por consideraciones éticas. Tal perspectiva fue la que derivó en: la agricultura intensiva impulsada por paquetes tecnológicos cuyos resultados han sido la degradación de los recursos naturales como el agua, el suelo y la diversidad genética; los sistemas ganaderos extensivos en perjuicio de las zonas boscosas; las pesquerías depredadoras; y los sistemas cada vez más eficientes (mayor cantidad en menor tiempo y esfuerzo) de extracción forestal. Se llega a considerar que los ecosistemas son una forma de 'capital' en la que los humanos deben invertir puesto que proporcionan 'servicios' que deben ser evaluados adecuadamente en términos monetarios, e incluso que es posible como seres humanos actuar en nombre de la naturaleza de modo que su extracción puede o no quedar sujeta a medidas de protección con reglamentos muy estrictos. Y además, se considera a cualquier sociedad o grupo humano en interacción con la naturaleza como un producto exclusivo de una estrecha adaptación evolutiva.

Es un hecho comprobado que en los ecosistemas más conservados viven comunidades autóctonas, generalmente indígenas campesinos, que sin afán de idealizarlos es necesario

reconocerlos como poseedores de un conjunto de estrategias, tecnologías, percepciones y conocimientos que hacen posible su reproducción social sin menoscabo de los recursos naturales. Este conjunto de conocimientos es producto de una tradición milenaria en observación y aprovechamiento de su entorno. Pero además es la manifestación de una cultura particular que se rige bajo valores propios.

Los estudios señalan que estos grupos establecen una relación particular con la naturaleza en la cual no se concibe al ser humano separado, sino integrado a ella. Una de las formas concretas que asume esta relación se ha definido como teóricamente como agroecología y es practicada por una gran cantidad de grupos étnicos mesoamericanos, utilizando la tecnología tradicional de roza tumba y quema la cual bien manejada y con suficiente territorio disponible es uno de los sistemas agrícolas que más recompone las condiciones originales.

Podemos decir que en el fondo opera un supuesto que establece la integración del hombre con la naturaleza en una relación que tiende al equilibrio ecológico de la zona, pues la naturaleza no es concebida como un pozo sin fondo que puede ser utilizado infinitamente, en caso de abuso ésta puede volcarse sobre ellos mismos, e incluso perder las cosechas, además de causar enfermedades y la muerte.

El presupuesto básico de esta lógica que tiende a la conservación es la concepción de los bienes como entidades finitas y limitadas²⁶, en donde la transformación masiva de la naturaleza suele movilizar expectativas catastróficas, que no están alejadas de la realidad, sin embargo, el discurso universalista que impera sobre el aprovechamiento de los recursos, con su noción de progreso e integración a los mercados nacionales e internacionales de los productos agrícolas ha tenido un impacto significativo en el ámbito rural, modificando, como parte de los programas de desarrollo, los sistemas tradicionales en el afán de aumentar su productividad. Este es precisamente el caso la Sierra Norte de Puebla.

En la Sierra Norte de Puebla, posteriormente a la conquista española, la política congregacionista iniciada por los misioneros sienta las bases de los primeros pueblos constituyendo estos grupos y sus asentamientos una zona de vínculo entre las diversas regiones, las costas y la zona centro de México, estableciéndose desde entonces rutas de

²⁶ Cfr. Foster, George M., 1972, *Tzintzuntzan*, Fondo de Cultura Económica, México

paso por puntos específicos de concentración poblacional indígena que poco a poco fueron integrando modelos de explotación del ambiente con instrumental y tecnología europeos.

Con el paso del tiempo, el desarrollo urbano de las principales ciudades cercanas establece la necesidad de explotación de los recursos que en ella se encuentran. Los fondos legales de las poblaciones indígenas, que tenían asignadas desde el siglo XVI son afectados por la desaparición de la propiedad comunal propiciando el crecimiento de latifundios. Se introducen monocultivos como el café, se explotan recursos minerales y se establecen aserraderos a la par del progresivo establecimiento de carreteras favoreciendo el intercambio de materiales y productos tanto locales como ajenos.

El proceso de modificación de los sistemas indígenas de producción que están adaptados a una forma de vida rural se han visto afectados por cambios paulatinos a lo largo del tiempo que actualmente se traducen en deterioro ecológico producto de la presión económica incorporada a la vida indígena.

A pesar de ello, todavía es posible encontrar que subsiste la agricultura tradicional que utiliza técnicas pulidas por siglos de rigurosa adaptación al medio local. En esos escenarios, la distinción entre naturaleza y agricultura se hace sutil y ambos sistemas se vuelven parte de un paisaje ecológico único. Por ello, en tanto que estos grupos humanos aún mantienen aspectos culturales que tienden a la conservación ecológica, debemos aproximarnos a su conocimiento tradicional con el afán de sentar las bases de un ordenamiento ecológico que recupere esta visión sobre el mundo y la naturaleza, que como se dijo está constituida en el contexto de la actividad práctica en su medio específico, de tal forma que aporte elementos para concebir un desarrollo sustentable asociado a un sistema de vida rural.

No obstante, debemos tomar en cuenta que los conocimientos ecológicos que tienen las generaciones más viejas se transmiten cada vez menos a los miembros más jóvenes de la comunidad, que abandonan las historias y la instrucción de sus mayores por los adornos de la sociedad industrial. Esta tendencia ha sido documentada en lo que respecta al conocimiento del uso de plantas medicinales, de las prácticas agrícolas y el manejo de los recursos en general.

Asimismo, cuando las comunidades nahuas se integran en las economías monetarias regionales y experimentan un rápido cambio cultural, los pobladores locales a menudo se enfrentan a presiones externas para explotar sus tierras por una ganancia a corto plazo. En

esas condiciones, se hace cada vez más difícil que las prácticas locales de conservación, solas protejan contra la degradación del hábitat y la explotación excesiva de los recursos vegetales.

El crecimiento demográfico obliga a que aumente el uso intensivo de la tierra, las parcelas familiares se subdividen entre los descendientes, se acortan los periodos de barbecho y se empiezan a cultivar laderas escarpadas y otras zonas marginales, provocando aumento de la erosión, pérdida de nutrientes, infestaciones de plagas, disminución de la variabilidad genética, entre otras cosas.

Los principales factores que contribuyen a la erosión genética en los sistemas agrícolas tradicionales nahuas son:

- El acceso a los mercados urbanos de cierto tipo de cultivos específicos como cierta variedad de chile y el café, por ejemplo.
- La necesidad que tienen los agricultores de contar con ingresos monetarios
- El acceso al crédito y/o subsidios para comprar semillas, fertilizantes, plaguicidas, y sufragar otros insumos necesarios para cultivar las variedades modernas.

Un factor importante que mueve a los agricultores a cultivar ciertas variedades comerciales es la mayor capacidad de generar ingresos monetarios que éstas ofrecen. Lo corriente es que los mercados para las variedades tradicionales son mucho más limitados que los mercados para variedades modernas. Ciertas personas –particularmente los consumidores más jóvenes y los de mentalidad urbana- pueden preferir las variedades modernas porque atribuyen un estigma de atraso o rusticidad a las variedades tradicionales. Sin embargo las variedades tradicionales tienen aspectos que situados en las circunstancias ecológicas del papel que juegan, aumentan su importancia para todos.

En tanto que los recursos vegetales dependen del manejo humano para seguir subsistiendo, es indispensable documentar y entender las prácticas culturales que llevan a la conservación de la diversidad de los recursos vegetales en los paisajes agrícolas. La comprensión implica conocer de qué manera se da la conservación in situ tanto de los recursos vegetales como del significado cultural asociado a ellos.

Si bien, los recursos vegetales dependen del manejo humano para seguir subsistiendo a nivel agrícola, silvestre e intermedia entre las dos condiciones, es necesario reconocer que

existe un vínculo estrecho entre las tradiciones culturales y el manejo de los hábitats. Los bosques sagrados, los terrenos ceremoniales, los lugares de veneración religiosa y en general los sitios con importancia cultural suelen proteger parches de terrenos lo menos alterados dentro de los paisajes agrícolas.

En este sentido, se debe trabajar con los líderes religiosos de las comunidades, y grupos locales para garantizar que las tradiciones culturales significativas para la conservación ecológica sigan transmitiéndose de generación en generación entre los miembros de la comunidad étnica en cuestión.

Asimismo, se debe reconocer la necesidad de reforzar la conciencia local de la unicidad, la importancia y la situación cada vez más amenazada de las especies silvestres, incluyendo aquellas emparentadas con las variedades de cultivo locales.

Si bien los agroecologistas utilizan conceptos teóricos como el de ecosistema para analizar los métodos de cultivo y el medio agrícola, estos profesionales intentan fortalecer la productividad y la salud de los sistemas agrícolas aplicando los beneficios ecológicos que se obtienen de la diversidad y autorregulación, más que aplicando insumos externos como fertilizantes y plaguicidas.

Siguiendo esta línea, es posible trabajar con los agricultores locales en la rotación de cultivos, el cultivo intercalado, el uso de abono orgánico y los sistemas de microrriego. Retención del suelo por medio de barreras de hierba, paredes de piedra y canales de desagüe que sigan los contornos de las pendientes, en la búsqueda de un aumento en los rendimientos los agricultores para que no dediquen tanta tierra a la producción de cultivos básicos, permitiendo que parte de esa tierra recupere su vegetación originaria, mientras que en otras parcelas se plantan praderas y árboles frutales.

La productividad agrícola tradicional es compatible con un paisaje ecológico diverso y menos degradado, cuyas posibilidades de conservación de poblaciones de plantas son factibles, pues las especies locales requieren menos fertilizantes químicos y son menos vulnerables a las plagas. Otro factor es el sabor y condición saludable del alimento, pues en la actualidad hay un cuerpo creciente de pruebas que indica que la dieta basada en los cultivos tradicionales diversos puede suministrar niveles más altos de nutrientes que una dieta basada en unas pocas variedades modernas y por supuesto “mejoradas”.

El punto más importante es que como la selección, el cultivo y la replantación es un proceso dinámico, es indispensable conservar los procesos que mantienen la diversidad vegetal en los campos de los agricultores como en las zonas de vegetación silvestre.

Para garantizar que las variedades locales conserven su valor cultural, y por supuesto ecológico, los profesionales de la conservación pueden trabajar junto con líderes religiosos conocedores y practicantes de la tradición étnica de la comunidad, con grupos de fomento y otras personas y entidades que tengan interés en fortalecer los métodos de una comunidad o cultura. En esas situaciones, la conservación de las variedades locales no puede separarse del mantenimiento de las tradiciones culturales.

Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla se han mantenido variedades tradicionales de cultivo precisamente al celebrar y reafirmar las prácticas culturales distintivas. Se siguen cultivando las variedades locales que son elementos esenciales en las ceremonias religiosas y sociales de sus comunidades y claro, vinculadas a su cosmovisión.

Las variedades locales son compatibles con el uso ritual porque están exquisitamente adaptados para que germinen rápidamente en las condiciones típicas de las tierras agrícolas de los grupos étnicos, lo que les permite ser elementos esenciales en las actividades de fertilidad y buena cosecha.

Para este grupo étnico, las variedades vegetales locales y tradicionales no se mantienen por razones de subsistencia o beneficio económico, puesto que las viejas semillas son parte de los elementos que definen la cultura y la identidad a través de la práctica de reproducirlas. Mientras las personas, tanto jóvenes como viejas, transmitan la lengua, las narraciones como los mitos, las ceremonias y los elementos cosmovisivos en cuestión, los recursos vegetales no se perderán, puesto que tendrán la oportunidad de mantenerse incorporados a un sistema que desdibuja la distinción entre la conservación de la naturaleza y el proceso de vida de las comunidades.

Los nahuas que habitan en la zona de estudio, comparten un mundo conformado por un conjunto de objetividades que definen la realidad en que viven y que los identifica como pertenecientes a la cultura que hoy reconocemos como nahua de la región. Desde su nacimiento, cada uno de los miembros que componen esta comunidad aprehenden las categorías de realidad, que se definen de manera colectiva, a la par con el lenguaje materno, en éste caso el nahuatl, principalmente durante los primeros años de su vida, y como

segunda lengua el castellano local. Así mismo desde el nacimiento y a lo largo de la vida son impelidos a participar en el mundo de interrelaciones sociales que conforman un orden lleno de sentido o nomos con características propias que los incorpora a la condición de vida cultural que actualmente encontramos en esta parte de la sierra.

La compleja red de relaciones sociales, que se manifiestan en la interacción constante, por medio del diálogo compartido entre los miembros de la etnia, constituyen un cierto ámbito, que a manera de estructura de plausibilidad, genera la base social en la cual dicho mundo nahua es reconocido como real o plausible, que destaca, por supuesto, aquellas prácticas religiosas acordes a su cultura que permanentemente dan sentido a la realidad en este mundo particular.

Dicho de otra manera la estructura de plausibilidad nahua de la región, establece las particularidades que a través de las generaciones y siguiendo la tradición, se reproducen en base a categorías y formas de sentido de la realidad que se vive en términos propios, o que a este grupo humano caracteriza.

Podemos afirmar que dentro de los procesos sociales que se constituyen en la zona de estudio son las actividades de carácter religioso, las que otorgan sentido y coherencia a un cosmos compuesto de determinada manera, generando con ello una continuidad de perspectiva respecto a los componentes que conforman el mundo nahua, como son los que se refieren a ciertos niveles de realidad tanto ordinaria como extraordinaria, así como a deidades propias que incluyen tanto a aquellas que conservan sus nombres y lugares asociados a ellas, como las que se encuentran sincretizadas desde su manifestación e incorporadas en un contexto que las relaciona con prácticas particulares, como ofrecimientos, en cuyo fondo se guarda el más profundo sentido que la cosmovisión establece siguiendo los lineamientos que generación tras generación han ocupado los grupos nahuas en su trato a través de éstas prácticas con las deidades.

Anexo

CUADRO 1

AUTOR	FECHA APROXIMADA	REGIÓN	DOCUMENTO	TEMA PRINCIPAL
Thutmosis III	1501- 1447 a.c.	Egipto y Siria	"Relieves"	Plantas
Aristóteles	322 a. c.	Atenas	<i>De las plantas</i>	Filosofía y Ciencias de la Naturaleza
Plinio el Viejo	77 d. c.	Galia transpadana (Norte de Italia)	<i>Historia Naturales</i>	Enciclopedia
Dioskorides	Contemporáneo de Plinio	Ciudad de Cecilia	<i>Peri hylés iatrikes (de materia médica.</i>	Drogas, aceites, árboles y sus productos, animales en la farmacopea, propiedades medicinales de plantas y minerales
Orígenes; Ephiphanius; Juan Crisóstomo, Ambrosio; Basilio Magno; Jerónimo; etc.	185-255 autor más antiguo citado en la obra.	Alejandro?	<i>Physiologus</i>	Información sobre animales, plantas y minerales.
Alí Ibn Sahl Rababban at – Tabarí	810 - 815	Norte de Persia; Montañas de Afganistán; Norte de la India.	<i>Firdaus al - Hikma (Paraíso de la sabiduría)</i>	Descripción de plantas.
Abu Yusuf Ya'kub ibn- ishak al-Kindi	800- 866	Kufa (actual Irak)	<i>Risala fi ma'rifa quwwat al-adwiya al-murakkaba</i>	Comentarios sobre antiguas obras griegas, algunas sobre plantas.
Walahfredo Strabo	827	Reichenau (Monasterio Benedictino de)	<i>Hortulos (poema en latin)</i>	Trató 23 especies de plantas, simbología de las flores y legumbres.
Santa Hildegarda	1099-1179	Bingem, Alemania.	<i>Physica</i>	Descripción de 300 plantas.
Bartholommaehus Anglicus	1230-1240	París y Magdeburgo.	<i>De Proprietabus rerum</i>	Filosofía Natural (Dios; fisiología; Medicina; arboles, etc.)
Thomas de Cantimpré	1233-1247	Bélgica	<i>De naturis rerum</i>	Enciclopedia (libros 10 a 12 de hierbas y los árboles)
San Alberto Magno	1243	Sabia bávara	<i>De Vegetabilibus</i>	Enciclopedia (trata de las ciencias por los helenos)
Vincent de Beavais	1246		<i>Especolum naturale</i>	Plantas y animales.
Pietro dei Crascenzi	1305	Bolonia	<i>Liber cultus ruris</i>	Agricultura
Gonzalo Hernández de Oviedo y Valez	1478-1557	Indias Occidentales (América)	<i>Historia General y natural de las Indias</i>	Relatos sobre la biota
Johan Cuba	1485	Ausburg, Alemania	<i>Ortus santatis</i>	Describió e ilustró 509 plantas

Otto Brunfels	1530-1536	Estrasburgo, Alemania	<i>Herbarum vivae encones</i>	Traducción de Dioscórides e incorporadas plantas de Estrasburgo.
Euricus Cordes	1534	Colonia, Alemania	<i>Botanológico</i>	Botánica
Juean de La Ruelle	1536	Francia	<i>Natura stirpium libri iii</i>	Versión francesa del Dioscórides
Hieronymus Bock	1539	Estrasburgo, Alemania	<i>Kreutter Buch</i>	Trata de 567 especies.
Valerius Cordes	1546	Nuremberg, Alemania	<i>Dispensatorium farmacorum omnium</i>	Primera farmacopea
Leonoard Fuchs	1542	Basilea, Alemania	<i>De Historia stirpium...</i>	Descripción de 500 especies, 400 originarias de Alemania.
Luca Ghini	1544	Boloña, Italia.	<i>Lectura de Siplicibus (una verdadera cátedra de botánica). Forma jardines botánicos. Inicia el Orto botánico.</i>	Preparó plantas desecadas.
Pier Andrea Mattioli	1546	Gorizia, Italia	<i>Traducción y comentarios de Dioscórides</i>	Intentó identificar las plantas vivas con las descritas por Dioscórides
Adam Lonicer	1551-1555	Frankfurt, Alemania	<i>Methodus rei herbarie y Naturalis historia opus novem. Además de un Botanion (1540).</i>	Describió 879 especies de plantas divididas en árboles y arbustos y plantas medicinales.
William Turner	1551	Cambridge	<i>New Herball (1551, 1562, 1568)</i>	Botánica (inicio en Inglaterra)
Robert Dodoens	1554	Países Bajos	<i>Criudeboeck o Histoire des Plantes (1563). Historia frumentorum (1565). Florum... historia (1568). Purgantum historia (1574). Historia viti (1580)..</i>	En su obra principal estudió 840 especies.
Conrad Gesner	1555	Zürich, Alemania	<i>Tabulae de stirpium collectione y De Hortis Germiniae</i>	su gran obra sobre plantas con 1,500 ilustraciones quedó inédita.
Andres Laguna	1555	España	<i>Pedacio Dioscorides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos</i>	Además consideró algunas plantas traídas de América.
Martín de la Cruz y Juan Badiano	1552	Nueva España (México)	<i>Libellus de Medicinalibus Indorum Herbs (Libelo de lashierbas medicinales de los indios),</i>	Tratado Nahuatl ilustrado sobre plantas medicinales. Representación gráfica de 183 plantas mexicanas.
Fray Bernardino de Sahagún	1558-1562	Nueva España (México)	<i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	Datos sobre costumbres, tradiciones, festividades, etc.

Nicolas Bautista Monardes	1563	Sevilla	"...de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina	Drogas y plantas del Nuevo Mundo.
Ulises Adrovandi	1568	Boloña, Italia.	Fundó un jardín botánico y un museo	
Wilhelm Laurenberg	1547-1612.	Copenhagen	Bothanoteca, sirve modus coficiend herbarium vivum.	Dividió las plantas en 12 clases: por sus raíces, flores, hojas, etc.
Aras de Benavides, Pedro	1567	Valladolid	Secretos de Chirurgia. Especial de las enfermedades de Morbo gálico y Laprones y Mirrachia y assi mismo la manera con se curan los Indios de llagas y heridas y otras passiones en las Indias.	Trata de problemas médicos americanos; elementos medicinales, plantas indígenas, práctica de la herbolaria en la colonia.
Bravo, Francisco	1570	Nueva España	Opera Medicinalia	Plantas medicinales, padecimientos más frecuentes, etc
Francisco Hernández	1571-1577	Nueva España (México)	Historia Natural de Nueva España	Medicina, Plantas y elementos curativos.
Charles de Lécluse	1576	Países Bajos	Antidotaium	Dividió las plantas en Rariores y Exoticae.
Mattias de 'Obel (Lobelius)	1576	Antuerpia (Países Bajos)	Plantarum seu stirpium historia...	La flora con 1486 ilustraciones.
	1580	Nuea España	Relaciones Geográficas del Siglo XVI	Información sobre los recursos y explotación
Giambattista della Porta	1583	Nápoles, Italia.	Phitognomonica	Propiedades de las plantas. Virtudes por analogía.
Andrea Cisalpino	1583	Pisa, Italia.	De plantis libri xvi	Provee la línea general del arreglo sistemático de las plantas.
Jaques Delechamp	1587	Lyon	Historia generalis plantarum in libros xvii	Trata 2731 plantas divididas en 18 clases.
Fabio Colonna	1592	Nápoles, Italia.	Phytobasanos	Sus plantas fueron las primeras grabadas en cobre.
Adam Zalusionski	1592	Praga, Checoslovaquia	Methodi herbarium libri iii	especie de morfología y fisiología botánica, clave para la determinación botánica...
Cárdenas, Juan de.	1591	Nueva España	Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias.	Propiedades curativas de las plantas mexicanas.
John Gerardo	1596-1597	Mamptwich (Chesire), Inglaterra.	Catalogus arborum, fructicum ac plantarum tam indigenarum... (1596) y The Herbal,	Trató de 2842 especies de plantas con ilustraciones.

			<i>or general historieof Plantas</i>	
Federico Angelo Cesi	1603	Roma, Italia	<i>Fundacion de la Academia dei Lincei. Tessoro Messicano</i>	Tuvo como propósito organizar el trabajo científico.
Jean Bauhin	1541-1613	Leiden	<i>Historia Plantarum universalis</i>	Estudió 5,266 plantas que clasificaba en 40 clases
Crispian van de Passe	1614-1617	Países bajos	<i>Hortus floridus, in quo rarorum & minus vulgarium florum icones ad...</i>	Trató de 325 plantas divididas por las épocas del año en que florecen, tamaño y duración.
Ximénes, Francisco	1615	Nueva España	<i>Cuatro Libros de la Naturaleza y Virtudes de las Plantas y Animales que están recevidos en el uso de medicina ...</i>	Medicina herbolaria indígena
Caspara Bauhin	1620	Basilea	<i>Prodromus theari botanici</i>	Estudió 600 plantas nuevas con la descripción de 6,000 especies.

CUADRO 2

AUTOR	FECHA	REGIÓN	DOCUMENTO	TEMA PRINCIPAL
Jhon Josselyn	1672	Costa Este, E.U.	<i>New-England's Rarities discovered.</i>	Medicina y botánica.
López, Gregorio	1672	Nueva España	<i>Tesoro de Medicina. Para diversas enfermedades</i>	Colección de recetas a base de plantas medicinales
Esteyneffer, Juan de	1712	Nueva España	<i>Florilegio Medicinal de Todas las Enfermedades.</i>	Medicina tradicional y popular
Ossado, Ricardo	1750-1760	Yucatán	<i>El Libro del Judío o Medicina Doméstica</i>	Recetas médicas mayas
Bartram, Jhon	1751	Norteamérica	<i>Descriptions, Virtues, and Uses of Sundry Plants of These Northern Parts of América...</i>	Resumen sobre los usos de las plantas.
Rush, Benjamín	1774	Norteamérica	<i>Medicine among the indians of North America.</i>	Medicina y botánica
Sessé, Martín y Mociño	1790-1801	Nueva España	<i>Flora Mexicana Plantae Novae Hispaniae</i>	Flora de México
Martin, Hugo	1793	Estados Unidos	<i>An Account of the Principal Dyes used by American Indians</i>	Plantas tintóreas
Navarro, Juan	1801	Querétaro, México	<i>Historia Natural o Jardín Americano</i>	Dibujos de Plantas Medicinales.
	1850	México	<i>Farmacopea Mexicana</i>	uso de los medicamentos, antiguos y nuevos, naturales o sintéticos.
Schoolcraft, Henry Rowe	1851	Estados Unidos	<i>Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States.</i>	Información estadística de materiales sobre el ambiente y medicina.

Oliva, Leonardo	1853	Guadalajara, México	<i>Lecciones de Farmacología</i>	Propiedades curativas de las plantas medicinales.
Ross, Bernard R.	1862	Estados Unidos	<i>An account of the Botanical and Mineral Products Useful to the Chipewyan Tribes of Indians.</i>	Uso de Plantas
Brown, Robert	1868	Estados Unidos	<i>On the Vegetable Products Used by the Northwest American Indians, As Food and Medicine, in the Arts, and in Superstitious Rites.</i>	Uso de Plantas
	1869	México	<i>La Naturaleza. Periódico Científico de la Sociedad Mexicana de Historia Natural.</i>	Abarcó el espectro de toda la biología de su tiempo, en el que destaca la botánica medicinal.
Palmer, Edward	1878	Estados Unidos	<i>Plants Used by the Indians of the United States.</i>	Uso de Plantas
Powers, Stephen	1873-75	Estados Unidos	<i>Aboriginal Botany</i>	Plantas útiles para medicina, alimento, textiles, ornamento, etc.
De Candolle, Alphonse	1885		<i>Origin of Cultivated Plants</i>	Plantas cultivadas
Flores, A. Francisco	1886	México	<i>Historia de la Medicina en México. Desde la época de los Indios hasta el presente.</i>	Incluye una visión peculiar de la Materia Médica Vegetal
Mathews, Washington	1886	Estados Unidos	<i>Navaho Names and Uses for Plants</i>	
Newberry, Jhon	1887	Estados Unidos	<i>Food and Fiber Plants of the North American Indians.</i>	Plantas útiles para alimento y fibras
Trimble, Henry	1888-1891	Estados Unidos	<i>Some Indian Food Plants.</i>	Plantas comestibles
León, Nicolás	1895	México	<i>Biblioteca Botánico-Mexicana.</i>	Catálogo bibliográfico de autores y escritos referentes a vegetales de México y sus aplicaciones desde la conquista hasta el presente.

CUADRO 3

FUENTE	CONCEPTO DE ETNOBOTÁNICA
Harshberger, 1895 . <i>Anonymous</i> .(Cf. Ford, 1978).	“Estudio de plantas usadas por los pueblos primitivos y aborígenes.”
Harshberger. 1896 . “The purpose of ethnobotany. En: <i>Botanical Gazette</i> .	“El uso de las plantas entre los aborígenes”
Hough, 1898. “Houses Built of Fossil Trees”. <i>World Plant</i> . (1(1):35-36.	“... el estudio de las plantas en sus relaciones con la cultura humana...” (Ford, 1978.)
Barrow, David P. 1900 . “The Ethno-Botany of the Coahuila Indians of Southern California”. Chicago: University of Chicago Press.	“Instruyó etnobotánicos para ir más allá de la importancia de las plantas en la economía y para investigar sus significados religiosos, su lugar en el folklor y reconocimiento de las plantas en el lenguaje indígena.” (Ford, 1978).
Robbins, Wilfred W., John P. Harrington, and Barbara Freire-Marreco. 1916 . “Ethnobotany of the Tewa Indians”. En: <i>Bureau of American Ethnology</i> . Bulletin 55.	“La Etnobotánica es una ciencia...su investigación debe incidir profundamente en los pensamientos y vida de los pueblos estudiados... es una línea especial de investigación etnológica... está concernida con varias importantes cuestiones: a) ¿Cuáles son las ideas y concepciones primitivas de la vida vegetal? Etc.
Gilmore, Melvin R. 1919 .”Uses of Plants by Indians of the Missouri River Region.” <i>Bureau of American Ethnology</i> 33 rd Annual Report (1911-12): 43-154.	“Reconoció que los indígenas estuvieron activamente modificando el ambiente introduciendo plantas, eliminado otras, cambiando la cantidad disponible ocasionando un impacto sobre los alrededores.” (Ford, 1978).
Kroeber, Alfred L. 1920 . “Review of Uses of Plants by the Indians of the Missouri river Region, by Melvin Randolph Gilmore. <i>American Anthropologist</i> 22:384-85.	“Destaca la importancia de investigar las limitaciones sobre creatividad, si estudiamos porqué la gente no usa muchas plantas disponibles.” (Ford, 1978.)
Casterter, Edward F. 1935 . “Ethnobiological studies in the american Southest I: Uncultivated Native Plants Used as Sources of Food.” <i>University of New Mexico</i> Bulletin, Biological Series 4(1):1-62.	“Definió problemas generales para los que la etnobotánica puede contribuir: ciencia primitiva, botánica económica, impacto ambiental, orígenes de la agricultura, etc.”
Whiting, Alfred F. 1939 . “Ethnobotany of the Hopi”. <i>Museum of Northern Arizona</i> Bulletin 15.	“Destacó la importancia de las plantas en la cultura Hopi” (Ford, 1978).
Maldonado-Koerdel, Manuel. [Orig. 1940].1976. “Estudios Etnobiológicos 1. Definiciones, Relaciones y Métodos en la Etnobiología”. <i>Memorias del Simposio de Etnobotánica</i> . INAH. 1982.	Una vez definida la identidad y la posición sistemática de una planta o de un animal, debe situarse su conocimiento y modo de utilización en el complejo cultural a que pertenece. Este es otro de los aspectos más característicos de la Etnobiología. ¿Qué valor cultural tiene tal o cual organismo? ¿Cómo se utiliza? He ahí la cuestión fundamental para cualquier estudio etnobiológico, que fija el fin primordial.”.
Jones, volney H. 1941 . “The Nature and Scope of Ethnobotany”. <i>Chronica Botanica</i> 6(10):219-21.	“... estudio de las interrelaciones del el hombre primitivo y las plantas...”
Schultes R. Evans. 1941 . “La Etnobotánica: su alcance y sus objetos”. <i>Caldacia</i> (3):7-12.	“... es el estudio de las relaciones que existen entre el hombre y su ambiente vegetal, es decir las plantas que lo rodean.” P. 7.
Casterter, Edward F. 1944 .”The Domain of Ethnobiology. <i>American Naturalist</i> 78:158-70.	
Carter, George F. 1950 . Ecology-Geography-Ethnobotany. <i>Scientific Monthly</i> 70(2): 73-80.	“...ciencia ecológica capaz de formar un enlace entre la geografía, la botánica y la ecología..” (Ford, 1978.)

Conklin, Harold C. 1954. "The Relation of Hanunoo culture to the Plant World." Ph.D. dissertation. Yale University.	"Mostró que hay distinciones importantes entre los sistemas de clasificación.."
Surtevant, William C. 1964. "Studies in Ethnoscience. In: Transcultural Studies in Cognition, edited by A.K. Romney R. G. D' Andrade. <i>American Anthropologist</i> 66 (Pt.2):99-131.	"... es una concepción cultural específica del mundo vegetal, en lugar (contra el más usual sentido) de una descripción de los usos de las plantas usadas arregladas bajo los binomios de nuestra propia taxonomía botánica." P. 100.
Barrera, Alfredo. 1976. "La Etnobotánica". <i>Memorias del Simposio de Etnobotánica e Historia</i> . INAH. 1982.	"...es el campo interdisciplinario que comprende el estudio e interpretación del conocimiento, significación cultural, manejo y usos tradicionales, de los elementos de la flora."
Hernández Xolocotzi, 1976. "El concepto de etnobotánica". <i>Memorias del Simposio de Etnobotánica e Historia</i> . INAH. 1982.	"...es el campo científico que estudia las interrelaciones que se establecen entre el hombre y las plantas, a través del tiempo y en diferentes ambientes. Los elementos de las interrelaciones... están determinados por dos factores: a) el medio (condiciones ecológicas) y b) por la cultura."
Ford, Richard I. 1978. "Ethobotany: Historical diversity and Synthesis". En: Ford, R.I. (Editor). <i>The Nature and Status of Ethnobotany</i> . Anthropological Papers. Museum of Anthropology. University of Michigan. N° 67. Ann. Arbor. Michigan. p: 33-49.	"... la etnobotánica... es concerniente con la totalidad del lugar de las plantas en una cultura y su interacción directa de los pueblos con las plantas..."
Martínez Alfaro, M.A. 1978. "Etnobotánica": Un Panorama General". <i>Medicina Tradicional</i> , V. 1; N° 4, pp. 49-54. México.	"... es una mezcla de ciencias naturales y sociales; botánica, sistemática, ecología vegetal, fitogeografía, agronomía, genética, etnología, etnografía, antropología social, etnohistoria, historia, arqueología y lingüística." "...la etnobotánica es el resultado de la síntesis de varias disciplinas;..." Pag. 49.
Alcorn Janis B. en año (?). "Etnobotánica. Ámbito y objetivos en un mundo en desarrollo". Universidad Autónoma de Chapingo. 25 pag.	"...la etnobotánica es el estudio contextualizado del uso de las plantas. Los usos de las plantas, así como las interrelaciones del hombre con ellas son un producto de la historia, en donde intervienen los medios físico y social, además de las cualidades inherentes que las plantas manifiestan." p. 6.
Jain S.K. (Ed.) 1987. "La Etnobotánica -sus alcances y sus subdisciplinas". <i>A manual of ethnobotany</i> . Scientific Publishers. Jodhpur, India. 228 pag.	"... todos los aspectos de relaciones directas de las plantas con el hombre. Las relaciones abstractas incluye confianza en los poderes de las plantas, taboos, restricciones, plantas sagradas, adoración y folclor (incluye, fábulas, versos metáforas sobre plantas. Las relaciones concretas incluyen el uso material como en alimento, medicina, construcción, actividades agrícolas, otros usos domésticos, comercio, artes finas, pinturas, esculturas, decoración de casas, etc.
Martín, Gary. 1995. <i>Ethnobotany</i> .	Todos los estudios (concernientes a las plantas) que describen las interacciones de los pueblos locales con el ambiente natural. (Cotton, 1996).
Balick Michael J., and Cox Paul Alan. 1996. <i>Plants, People and Culture. The Science of Ethnobotany</i> . Scientific American Library, New York .228 pag.	"El campo de estudio que analizó los resultados de manipulaciones indígenas de materiales vegetales junto con el contexto cultural en el que las plantas son usadas es llamado etnobotánica. ... es el estudio de las relaciones entre las plantas y el pueblo. Las dos principales partes de la etnobotánica son encapsuladas en la palabra misma: 'etno', el estudio del pueblo, y 'botánica', el estudio de las plantas." P. 3.
Cotton, C. M. 1996. <i>Ethnobotany. Principles and Applications</i> . Jhon Wiley Sons. 424 p.	"Abarca todos los estudios concernientes a las relaciones mutuas entre las plantas y los pueblos tradicionales"

CUADRO 4

Nombre científico	Familia	Nombre nahua	Nombre vernáculo	Parte empleada	Uso en el rito	Otros usos
<i>Agastache mexicana</i> (Kunt) Lint et Epling	Lamiaceae		Toronjil	rama	Se utiliza en la "barrida"	Medicinal Diarrea, dolor de estómago
<i>Allium sativum</i> L.	Liliaceae		Ajo	Bulbo	Se ofrenda en el Mosiwasochitl y en el Tlaxpanalistli	Medicinal Tos, diarrea, reuma.
<i>Artemisia ludoviciana</i> Nutt.	Asclepiadaceae		Estafiate	Ápice	Es parte del tetsontle.	Medicinal Dolores por <<enfriamiento>>
<i>Borago officinalis</i> L.	Boraginaceae		Borraja	rama	Se utiliza en la "barrida"	Medicinal Tos ferina
<i>Bougainvillea spectabilis</i> Choisy	Nyctaginaceae		Bugambilia	Flor (brácteas)	Para hacer collares y coronas para los enfloramientos	Medicinal Tos y bronquitis
<i>Calceolaria mexicana</i> Benth	Escrofulariaceae	Atensile		Ápice	Se ofrenda en el Mosiwasochitl y en el Tlaxpanalistli	
<i>Capsicum annum</i> L.	Solanaceae	Chilli	Chile verde	fruto	Se ofrenda procesado en forma de alimento	Comestible
<i>Celosia argentea</i> L.	Amaranthaceae		Mano de León	Flor	Para elaborar los xochipares para el enfloramiento.	Medicinal Disentería
<i>Coffea arabica</i> L.	Rubiaceae		café	Hoja	Para elaborar los xochipares para el enfloramiento.	Se come la semilla tostada y molida. Medicinal hojas para la reuma en baño
<i>Eryngium foetidum</i> L.	Apiaceae		Cilantro	hojas	Se ofrenda procesado en forma de alimento	Comestible y medicinal. Diarrea, hemorragias.
<i>Foeniculum vulgare</i> Mill	Apiaceae		Hinojo	Hoja	Se utiliza en la "barrida"	Medicinal Para cólicos y "espanto"

<i>Gaultheria acuminata</i> Schltld. & Cham.	Ericaceae	Ajokopake		Hoja	En los enfloramientos del yeyantli y como parte del okochal se ofrenda en el Mosiwasochitl	Medicinal Dolores por <<enfriamiento>> baños posparto.
<i>Gladiolus grandis</i> Thumb	Iridaceae		Gladiola blanca	Flor	Como ofrenda en el mosiwaxochitl y en el tetsontle.	
<i>Gomphrena globosa</i> L.	Amaranthaceae	Oloxochitl	Sempiterna	Flor	Para hacer collares y coronas para los enfloramientos	Medicinal (para la tos)
<i>Heliconia schiedeana</i> Klotzsch.	Musaceae	papatla	papatla	Hojas	Se ofrenda envolviendo el alimento.	Saborizante y envoltura.
<i>Mimosa albida</i> Roxb. ex Wallich	Fabaceae	Xopinawi		Ápice	Se ofrenda en el Mosiwasochitl y en el Tlaxpanalistli	
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Solanaceae		Tabaco	Hojas	Se ofrenda procesada en forma de cigarrillos	Medicinal. Macerado en refino para las reumas.
<i>Ocimum micranthum</i> Willd.	Lamiaceae		Albácar	Ápice, Hoja y tallo	Es parte del tetsontle. También se utiliza en la "barrida"	Medicinal Diarrea, dolor de estómago.
<i>Physalis aequata</i> Jacq	Solanaceae	costomatl	Tomate verde	fruto	Se ofrenda procesado en forma de alimento	Comestible y medicinal. Para la tos y el <<enfriamiento>>
<i>Pinus pseudostrobus</i> var. <i>apulcensis</i> (Lindl.) Shaw	Pinaceae	Ocotl	Ocote	Apice	Forma parte de la ofrenda del mosiwaxochitl y del tetsontle.	
<i>Pisum sativum</i> L.	Fabaceae		alverjón	Semillas	Se ofrenda procesado en forma de alimento	Comestible
<i>Plumeria rubra</i> L.	Apocynaceae	Cacalaxochitl	Flor de Mayo	Flor y hojas	Para hacer collares y coronas en los enfloramientos Las hojas para elaborar los xochipares.	Medicinal (para golpes y diabetes)
<i>Protium copal</i>	Burseraceae	Copal	Copal	Resina	Se quema como ofrenda es parte	Medicinal

(Schltdl. & Cham.) Engl.					ofrenda, es parte fundamental del tetsonle y se utiliza en la <<barrida>>	Calenturas, Sarampión.
<i>Pteridium arachnoidum</i> (Kaulf.) Maxon.	Pteridaceae	Okopetate	Helecho	Hoja		Se coloca cubriendo el piso del temazcal
<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Labiatae		Romero	Ápice	Es parte del tetsonle. También se utiliza en la "barrida"	Medicinal Dolores por <<enfriamiento>> Baños posparto
<i>Ruta Chalepensis</i> L.	Rutaceae		Ruda	Ápice ramas	Es parte del tetsonle. También se utiliza en la "barrida"	Medicinal Abortivo y contra el "mal aire"
<i>Saccharum officinarum</i> L.	Poaceae		Caña de azúcar	tallos	Se ofrenda procesada en forma de alcohol de caña o "refino"	Comestible y Medicinal, se hacen preparados de plantas en refino
<i>Sida rhombifolia</i> L.	Malvaceae	Tlachpahuastle	Escobilla	Ápice, Hojas y tallos	Es parte de la ofrenda del Mosiwasochitl. También se utiliza en la "barrida"	Medicinal Dolores, postemillas, bilis, riñón.
<i>Tanacetum parthenium</i> (L)	Compositae		Santa maría	rama	Se utiliza en la "barrida"	Medicinal Diarrea, dolor de estómago
<i>Tagetes erecta</i> L.	Asteraceae	Cempoalxochitl	Cempoalxochitl o flor de muerto	Flor	Para hacer collares y coronas en los enfloramientos	Medicinal Disentería
<i>Zea mays</i> L.	Gramineae	Centle	Maíz	Bráctea y fruto (semilla)	Brácteas (totomoxtle) se utiliza para elaborar xochipares. El fruto se coloca como ofrenda. La semilla se procesa y se ofrenda como alimento preparado.	Se come la semilla procesada. Medicinal: el estigma (los <<cabellos>> de elote)

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1987, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, México.
- Alcina Franch, J. y Gispert Cruells M., 1994, "Plantas medicinales para el 'temazcal' mexicano", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Volumen 24, pp. 15-26, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Arias García, J.J., 1985, "El mito en la acción comunicativa", en: *Anales*, Publicación de Análisis Sociológico, año II, tomo II, volumen 4, UAM-Xochimilco, México, pp. 253-286.
- -----, 1988, "Chamán, Enfermedades y Cosmovisión en Zinacantan.", en *Anales*, Publicación de Análisis Sociológico, año 4, tomo III, número 8, UAM - Xochimilco, México
- -----1993, "Mito, Sentido y Significado de la Vida", en *Alma y Psique*, UAM-Xochimilco, México, pp. 27-61.
- Arizpe, Lourdes, 1992, "Cambio global, desarrollo y percepciones culturales", en: *Ciencia*, 43, número especial, pp. 115-119.
- Beattie John, 1980, *Otras Culturas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Berger Peter y Luckman Thomas, 1968, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Berger, Peter, 1981, *Para una teoría sociológica de la religión*, Editorial Kairós, Barcelona.
- Boege Eckart, 1996, "Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos", *Etnoecológica*, Vol. III, No. 4-5, 1996.
- _____, 1997, "El mito y los rituales agrarios como la explicación de la relación naturaleza-sociedad. Los códigos de lo oculto. Un ensayo sobre el pensamiento mesoamericano", López Castro, G. (coord.) *Sociedad y Medio Ambiente en México, Colegio de Michoacán, México*.
- Bonfil Batalla G. y Nolasco, Margarita, 1972, "El hombre y su medio ambiente. Aspectos Antropológicos e Históricos", Primera Mesa Redonda, Bautista O'Farril, Gonzalo, (patrocinador), *Décima Sexta Serie de Mesas Redondas. Los Recursos Naturales del Estado de Puebla y su Aprovechamiento*, Ediciones del Instituto Mexicano de Recursos Renovables, México.
- Cabrera Abraham, et al, "Etnoecología Mazateca: Una aproximación al complejo cosmos-corpus-praxis", *Etnoecológica* Vol. 6 No. 8, pp. 61-83, México.
- Caso, Alfonso 1981, *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica-Colección popular, México.

- Claval, Paul, 1999, *Geografía Cultural*, Ed. Eudeba
- -----, 1987, *Geografía Humana y Económica Contemporánea*, Akal, Madrid.
- Coleman, W., 1983, La biología en el siglo XIX. Problemas de forma, función y transformación, *Fondo de Cultura Económica, México*.
- Commons de la Rosa, Aurea, 1971, *Geohistoria de las Divisiones Territoriales del Estado de Puebla (1519- 1970)*, México, UNAM, Instituto de Geografía.
- Cotton, C. M. 1996, *Ethnobotany. Principles and Applications*, John Wiley & Sons, Chichester, England.
- Descola, Philippe, "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", pp., 101-123, en: Descola Philippe y Pálsson Gísli (Coordinadores), 2001, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México
- Dilthey, Wilhelm, 1990, "Vida y Visión del Mundo" en: *Teorías de las concepciones del mundo*, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, México.
- Durán, Fray Diego, 1984, *Historia de las Indias de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México.
- Eliade Mircea, 1985, *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Labor/Punto Omega, Barcelona
- -----1985, *El mito del eterno retorno*, Origen-Planeta, México
- -----1985, *Mito y Realidad*, Labor/Punto Omega, Barcelona.
- -----1986, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ember Carol R., *et al.*, 2006, *Antropología*, Pearson Educación, S.A., España, 728 pag.
- Emerich, Coreth, 1972, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Editorial Herder, Barcelona.
- Evans-Pritchard, E. E., 1984, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI Editores, México.
- Ford, R. I. 1978, "Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis, in The Nature and Status of Ethnobotany.", en: Ford, R.I. *Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan No. 67, Ann Arbor, Michigan.
- Foster, George M., 1972, *Tzintzuntzan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gabás, Raúl, 1980, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona.

- García Martínez, Bernardo, 1987, *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- Garret, Hardin, 1968, "The tragedy of the commons", *Science*, No. 162, pp.1243-1248
- Gispert Cruells, M. et al, 1979, "Un Nuevo enfoque de la metodología etnobotánica en México", en *Medicina Tradicional*, Vol. II, Núm. 7, pp. 37-52. IMEPLAN, México.
- Goode W.J. y Hatt P.K, 1986, *Métodos de la Investigación Social*, Trillas, México.
- Hallowell Irving A., 1960, "Ojibwa ontology, behavior, and world view", en: S. Daimond (ed.) *Culture in History: Essay in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, N. Y
- Harner, Michael, 1989, "¿Qué es un chamán?", en Door, Gary (editor), *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona
- Harshberger, J.W. 1896, "The Purpose of ethno-botany" en *The Botanical Gazette* volume XXI, January-June, The University of Chicago. Johnson Reprint Corporation, pp 146-147.
- Herskovits, J, Melville, 1974, *El Hombre y sus Obras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hornsborg, Alf, 2001, "La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana", pp., 60-79, en: Descola Philippe y Pálsson Gísli (Coordinadores), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Editores, México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, "XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Lengua Indígena", en: *Sistema Municipal de Base de Datos*, 2002, México.
- Jensen Ad. E, 1986, *Mito y Culto entre Pueblos Primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Jung, C., 1949, *Psicología y Religión*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Khaler, Erich, 1993, *Historia Universal del Hombre*, Fondo de Cultura Económica, México,
- Kripner, Stanley, 1990, "Estados alterados de conciencia", en: White, Jhon, (compilador) *La*
- Lee, Dorothy, 1959, "The Religious Dimension of Human Experience", en: Lee, Dorothy, *Freedom and Culture* Prentice-Hall, Ines Englewood Cliffs, N.J., pp. 162-174.
- Leroi-Gouran, Andre, 1971, *El gesto y la palabra*, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 1971.
- Lévi-Straus, Claude, 1993, "El principio de reciprocidad", Capítulo 5 de: *Estructuras Elementales del Parentesco*, pp. 91-108, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Planeta-Agostini. [orig. 1949].

- -----1972, *Estructuralismo y Ecología*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- -----1999, "La ciencia de lo concreto", en: Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 173, México.
- -----1992, "La estructura de los mitos", en: *Antropología Estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Lewis I. M, 1971, *Ecstatic Religión. Anthropological Study of Spirtual Possesion and Shamanism*, Penguin Books, Hazell Watson & Viney Ly D.
- Lupo, Alessandro, 1995, *La tierra nos escucha*, INI-CONACULTA, México.
- Mair, Lucy, 1986, *Introducción a la Antropología Social*, Editorial Alianza, Madrid, pp. 203-204, (orig. 1965).
- Malinowski, Bronislaw, 1922, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Ediciones Península, Historia / Ciencia / Sociedad, 97, Barcelona.
- ----- 1994, *Magia, Ciencia, Religión*, Editorial Ariel, Barcelona,
- Manrique Castañeda (Coord.), 1988, *Atlas Cultural de México. Lingüística*. SEP-INAH-Planeta, México.
- Martín, Gary, 2000, *Etnobotánica: manual de métodos*, Editorial Nordan-Comunidad, Uruguay.
- Maríñez, Maximino, 1987, *Catálogo de Nombres Vulgares y Científicos de Plantas Mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México
- Martínez Alfaro, 1978, "Etnobotánica: un panorama general", en: *Medicina Tradicional*, Vol. I, Núm. 4, pp. 49-54, IMEPLAN, México.
- _____, *et al*, 1995, "Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México," en: *Cuadernos del Instituto de Biología*, Núm. 27, UNAM, México.
- Maslow, Abraham, 1990, "La Experiencia Núcleo – Religiosa o <<Trascendental>>", en: White, Jhon, (compilador) *La Experiencia Mística*, Editorial Kairós, España
- Mauss, Marcel, 1979, "Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos", en: *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, España.
- Miguel León Portilla, 1984, *Literaturas de Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, México.
- Montoya Briones, José de Jesús, 1975, "El Complejo de los Aires en la Cosmología de los Nahuas de la Sierra de Puebla", *Boletín INAH*, número 13, época 2, abril-junio, pp. 53-58.
- Morton A.G. 1981. *History of Botanical Science*. Academic Press, London.

- Myers Owens Claire, "La experiencia mística: hechos y valores." en: White, Jhon, (compilador) *La Experiencia Mística*, Editorial Kairós, España.
- Ortega y Gasset, José, 1986, *Ideas y Creencias*, Colección Austral, Espasa Calpe, España.
- Papavero, Nelson *et al*, 1995, *Historia de la Biología Comparada desde el Génesis hasta el Siglo de las Luces*, UNAM, México.
- Radcliffe-Brown, 1974, "Religión y Sociedad", en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Ediciones Península, Barcelona.
- Redfield, Robert, "The Primitive World View", en: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Volume 96, Number 1, February 29, 1952, p. 30.
- Ricard, Robert, 1991, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ricket H. W. 1949, " 'Botanic or Botanical' ", *Chronica botanica*, Vol. XII, 4/6.
- Ruíz de Alarcón, Hernando, 1988, *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven los indios naturales desta Nueva España*, SEP-Cien, México,
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1989, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México
- Sapir, Edward, 1984, *El Lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 96, 1984, México,
- Scheler, Max, 1935, *Sociología del Saber*, Revista de Occidente, Madrid.
- SEMARNAP, *La Gestión Ambiental*, CD., S/A.
- Sharon, Douglas, 1988, *El chamán de los Cuatro Vientos*, Siglo XXI Editores, México.
- Shopenhauer, Arturo, 1996, *El mundo como voluntad y representación*. Ed. Porrúa, Colección Sepan Cuantos, México.
- Signorini, Italo y Lupo Alessandro, 1989, *Los tres ejes de la vida –alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Universidad Veracruzana, México.
- Standley, Paul C., 1920-1926, "Trees and Shrubs of Mexico", *Contributions from the United States National Herbarium*, Volume 23, Washington, USA.
- Toledo, Víctor Manuel, 1986, "La crisis ecológica", pp. 27-51, González Casanova P. y Aguilar Camín, H. (coordinadores), *México ante la Crisis*, Siglo XXI, México.
- _____, 1995, *México: diversidad de culturas*, CEMEX, México.
- _____, 2001, "El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados" en: *Etnoecológica* , Vol. 6, Num. 8, Diciembre, 7-41 pp.

- Toledo, Carlos, 1996, "El ordenamiento ecológico como instrumento para el desarrollo rural sustentable: un estudio de caso en Alcozauca, Guerrero", en: Grammon, H. C. y Tejera Gaona H. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, Volumen II. El acceso a los recursos naturales y el Desarrollo Sustentable, INAH-UAM-UNAM-Plaza y Valdez, México.
- Turner, Victor W., 1979, "Profesiones Religiosas I. Estudio antropológico", p. 552, y Vallier, Ivan, A, "Profesiones Religiosas. II. Estudio sociológico" p. 547-48, en: Sills, David L. (compilador), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid.
- ----- 1980, "Símbolos en el ritual ndembu", en: (del autor), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI Editores, México.
- Tuxill, John y Nabhan Gary Paul, 2001, *Plantas, comunidades y áreas protegidas. Una guía para el manejo in situ*, Editorial Nordan-Comunidad, Uruguay.
- Tylor, E. B., "La ciencia de la cultura", en: Kahn J. S. [comp.], 1974, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona
- Van der Leeuw, 1964, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México.