



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES**

**LAGARTOS Y GATOS MONTESES:
NAHUALISMO Y RELACIONES INTERÉTNICAS
ENTRE AFRODESCENDIENTES Y MIXTECOS
DE LA COSTA CHICA DE OAXACA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA**

**PRESENTA:
JORGE RAÚL GARCÍA BERRUM**

**DIRECTORA DE TESIS:
CITLALI QUECHA REYNA**



**COMITÉ LECTOR
DRA. CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN
DRA. ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ
DRA. CRISTINA VERÓNICA MASFERRER LEÓN
MTRO. ARIEL ENRIQUE CORPUS FLORES**

Ciudad Universitaria, CD.MX., septiembre 2023



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.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia: Mi madre, mi padre y mis dos hermanos, por apoyarme incondicionalmente con mis estudios y con la realización de esta tesis. Muchas gracias por su cariño, paciencia, amor y guía. Gracias por alentarme a cumplir mis sueños. De igual forma quiero agradecer a mis primos, tíos y abuelos de ambas familias por su cariño y por los grandes momentos que hemos pasado juntos.

A Citlali Quecha Reyna, mi primera profesora de la carrera, mi directora de servicio social, mi jefa y mi tutora de tesis. Muchas gracias por enseñarme lo grandioso que es la antropología y lo útil que es esta disciplina para comprender a quienes son diferentes a nosotros. Gracias por abrirme las puertas para trabajar con usted, he aprendido mucho en el camino. Espero seguir colaborando con usted en el futuro.

A mis profesores de la licenciatura. Principalmente a Samuel Herrera y Federico Paredes, por permitirme abrir mis horizontes respecto al trabajo de campo y a las diferentes áreas que tiene la antropología.

Muchas gracias a mis profesores de preparatoria, particularmente a la profesora María, al profesor Zoroastro, a la profesora Lulú, al profesor Rodolfo, y a *El Compañero*. Ustedes me inculcaron el amor por el estudio de las artes, las humanidades y las ciencias sociales. Por ustedes decidí estudiar antropología en la UNAM. Espero que esta tesis sea una prueba de los frutos que ha dado su amor por la docencia.

Muchas gracias a mis amigos, especialmente a Laura Hernández, Deborah Faudoa, Jorge Pardo, Ximena Acevedo, Camila Salas (y familia), Paulina Medina, Daniela Mondragón, Tabea Christa, Belén Arcos, Rodrigo Fregoso, Marta Junco, Diego Alvidrez y Ra. Un agradecimiento especial a Hakimsito R. por ser un gran amigo, una gran persona y por escucharme largas horas hablando sobre mi tesis, dándome muy buenos comentarios.

Finalmente quiero dedicar esta tesis a los habitantes de La Cruz del Itacuán y del Cerro de la Esperanza. Particularmente a Don Gilberto García y su familia, así como a Don Toño Escobar y familia. Muchas gracias por permitirme hacer mi tesis con ustedes. Ha sido una experiencia maravillosa conocer sus tradiciones, costumbres y, principalmente, su hospitalidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. LA CRUZ DEL ITACUÁN Y CERRO DE LA ESPERANZA	16
APARTADO I: CRUZ DEL ITACUÁN. PUEBLO MIXTECO.....	16
APARTADO II: CERRO DE LA ESPERANZA (EL CHIVO). PUEBLO AFROMEXICANO.	29
CAPÍTULO II. ESTUDIOS SOBRE EL NAHUALISMO.....	39
CAPÍTULO III. “MIRA, YA LLEGÓ EL TIGRE”. NAHUALISMO ENTRE LOS AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CHICA.....	71
APARTADO I: ESTUDIOS SOBRE EL NAHUALISMO ENTRE LOS AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CHICA.....	71
APARTADO II: ETNOGRAFÍA. NAHUALISMO EN CERRO DE LA ESPERANZA, PUEBLO AFROMEXICANO	79
CAPÍTULO IV. “DE ESO NO SE HABLA” NAHUALISMO ENTRE LOS MIXTECOS DE LA COSTA CHICA	102
APARTADO I: ESTUDIOS SOBRE EL NAHUALISMO ENTRE MIXTECOS DE LA COSTA CHICA	102
APARTADO II: ETNOGRAFÍA. NAHUALISMO EN LA CRUZ DEL ITACUÁN, PUEBLO MIXTECO DE LA COSTA.....	109
CAPÍTULO V. RELACIONES INTERÉTNICAS Y NAHUALISMO	126
APARTADO I: “NI ELLOS CON NOSOTROS NI NOSOTROS CON ELLOS”. AFRODESCENDIENTES Y MIXTECOS. ESTEREOTIPOS Y DINÁMICAS DE INTERACCIÓN.....	126
APARTADO II: RAYOS. OTREDAD INDÍGENA	137
APARTADO III: LAGARTOS. OTREDAD AFRODESCENDIENTE	148
CONCLUSIÓN	155
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170

INTRODUCCIÓN

En ciertos lugares de México existe la creencia de que al cazar un animal puede morir una persona. Hay quienes creen que un individuo puede enfermar por el sufrimiento que está experimentando algún animalito. Incluso hay poblados en donde se considera posible la transformación de seres humanos en animales. Todas estas nociones han fascinado y captado la atención de los antropólogos por décadas. Por ello se han realizado múltiples estudios sobre este complejo fenómeno denominado nahualismo.

La presente tesis busca comprender la manera en que operan las relaciones interétnicas entre mixtecos y afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca a partir del nahualismo. En las siguientes líneas se identificará y contextualizará el objeto de estudio de esta investigación. También se expondrán conceptos clave que permitirán introducir al lector al fenómeno del nahualismo y sus manifestaciones en el área en cuestión.

Para adentrarse en esta temática se debe comenzar por revisar ciertos aspectos de la concepción mesoamericana del cuerpo. Mientras que para algunas sociedades las personas están conformadas por un cuerpo y un alma, para la concepción indígena mesoamericana los humanos se componen por un cuerpo que contiene diversas entidades anímicas (también conocidas como ánimas). Roberto Martínez González comenta lo siguiente al respecto:

En el pensamiento mesoamericano, el hombre actual es pensado como producto de la unión de dos clases radicalmente diferentes de componentes. Por un lado, encontramos a los cuerpos que, imaginados como hechos de la tierra y sus productos, fungen como cobertura o recipiente para una clase de elementos mucho más sutiles. Por el otro, tenemos a las ánimas que son de una naturaleza menos palpable, derivan de las deidades y se encuentran contenidas en las partes más pesadas de la persona. Entre estos segundos elementos encontramos tres principales entidades: corazón, calor y aliento/sombra (Martínez 2011: 499).

La cualidad del cuerpo de fungir como recipiente de diversas ánimas se puede apreciar en las palabras tzeltales *kajon-il* y *chanul*. Ambos conceptos son utilizados por los indígenas tzeltales de Cancuc (Chiapas) para referirse al cuerpo humano. El primero significa *cajón*, manifestando la capacidad del cuerpo de contener (Figuerola 2000: 13). El segundo refiere a

“un cuerpo humano poblado de animales pequeños, una suerte de receptáculos de seres minúsculos y numerosos” (Figuerola 2000: 14) .

Por otro lado, la entidad anímica que puebla el cuerpo es definida por López Austin como “una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica” (López Austin 2012: 197). Es decir, puede salir y entrar del cuerpo humano. Una de las principales funciones de esta entidad es, como expresa su nombre, animar al cuerpo (Martínez 2011: 29).

Existen diversos tipos de ánimas de diferente naturaleza. Las tres principales son el *yolia* (*anima-corazón*), el *tonalli* (*calor*) y el *ihiyotl/sombra* (*aliento/sombra*). “Las tres deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones en una de ellas, en cambio afectan a las otras dos” (López Austin 2012: 262). Se trata de entidades que forman a los individuos y sus personalidades

El tipo de ánimas, sus nombres, características y ubicación dentro del cuerpo son diferentes para cada grupo étnico indígena, pero suelen ser parecidas. Comprender este panorama de la concepción mesoamericana (y de origen mesoamericano) del cuerpo es importante para analizar el nahualismo, puesto que una de las ánimas juega un papel fundamental en la relación entre una persona y su *nahualli*.

El *nahualli*, también conocido como *nahual* o *nagual*, es un término náhuatl¹ cuyo significado se asemeja a las nociones de “cobertura” y “disfraz” (Martínez 2006: 103). Se trata de un concepto polisémico que hace referencia a dos cosas diferentes:

En primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o alter ego animal que se encuentra tan estrechamente unido al destino humano que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona. En segundo, *nahualli* alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad (Martínez 2007: 189).

De acuerdo con la primera noción, el *nagual* es la coesencia de un ser humano. Para la mayoría de los grupos indígenas las personas pueden exteriorizar una de sus entidades anímicas (recuérdese que estas son independientes del cuerpo en ciertas condiciones) e

¹ Idioma indígena hablado en México y partes de Centroamérica.

incorporarla en otro ser denominado *nagual* (López Austin 2012: 429). De esta manera, el *nagual* es una entidad, generalmente un animal, con la que los individuos comparten un ánima.

La entidad anímica que comparten humanos y *nahuales* es el *ánima corazón (yolia)* para la mayoría de los grupos indígenas y el *tonalli* para los nahuas (Martínez 2011: 502). Por esta posesión conjunta, ambos seres tienen un destino y una personalidad en común. La persona y su alter ego están tan vinculados que el daño causado al *nahual* repercute en el cuerpo del individuo. Si la coesencia animal es asesinada, la persona podría morir (Lupo 1999: 17).

Para ejemplificar esta primera noción de *nahual* se puede mencionar el caso de los indígenas tzotziles de Larráinzar, Chiapas. Según William Holland (1961) los tzotziles de esta región consideran que cuando nace una persona “un compañero animal (*wayijel*) nace en el monte al mismo tiempo y su vida y destino están mágicamente ligados con los de su dueño humano” (Holland 1961: 168–169). Estos *compañeros animales* pueden ser zorros, tigres, comadrejas, mapaches, jaguares, entre otros. El autor afirma que los humanos y las coesencias comparten una entidad anímica denominada *ch’ulel*, equivalente del *yolia* (López Austin 2012: 253), por lo que todo lo que sufra el animal lo sufrirá la persona.

Volviendo al tema, los *nahuales* viven en lugares diferentes de dónde habitan los seres humanos con los que están vinculados. La mayoría de los individuos que tienen *nahual* no pueden controlar las acciones de sus coesencias en estos espacios. Solamente algunas personas tienen esta habilidad. Esto nos lleva a la segunda noción del término *nahual*. Roberto Martínez explica que entre las personas comunes que poseen *nahual*, hay

ciertos individuos “excepcionales”, denominados *nanahualtin* [u *hombres-nahualli*], que por el hecho de estar dotados de un ánima nahualli de una naturaleza particular –producto de la influencia de ciertas deidades- poseen la capacidad de dirigir y controlar las acciones de sus coesencias en el mundo de la noche (Martínez 2011: 504).

Según el autor, durante la noche cuando los humanos duermen las ánimas (*tonalli* o *ánima-corazón*) de todas las personas que tienen *nahual* se transfieren a los *nahuales*. Cuando esto ocurre solamente los *hombres-nahualli* transfieren también su subjetividad humana, teniendo así la capacidad de controlar las acciones de sus *nahuales*. Entonces cuando en diversos

textos académicos sobre el nahualismo se habla de transformación de personas en animales, se está hablando del control de la entidad compañera durante el sueño, no necesariamente de un cambio corporal (Martínez 2011: 143 y 144).

Esta segunda noción del término *nahualli* se ejemplifica perfectamente con el caso de los nahuas de la Sierra de Puebla. Alessandro Lupo sostiene que para los nahuas de esta región

Todos poseen un *alter ego (tonal)*, mientras que algunos individuos (denominados *nahualme*), precisamente en virtud de la coesencia con “dobles” de naturaleza particular (como jaguares, serpientes, búhos, etc.), se creen capaces de transformarse y actuar causando daño al prójimo en forma de animal. Pues bien, los animales de los cuales estos brujos asumen el aspecto son los mismos con los cuales tienen la liga de coesencia. Es más, según la explicación de metamorfosis dada por algunos especialistas rituales, no se trata de una transformación en sentido estricto, sino de la proyección de una de las entidades anímicas (la que preside la conciencia y la percepción del mundo circunstante) desde el interior del ser humano al interior del animal compañero. De esta manera mientras el cuerpo permanece inerte, la capacidad de sentir y la voluntad se transfieren al *alter ego*, permitiéndole realizar a distancia actos prodigiosos (Lupo 1999: 23).

Ahora bien, se debe señalar que ambas nociones -tanto la del *nahualli* como entidad con la que se tiene un fuerte vínculo por compartir una entidad anímica, como la idea de *nahualli* como especialista ritual que puede controlar las acciones de su coesencia- se expresan de manera diferente de región en región. El nahualismo opera de forma particular en cada grupo social indígena y no-indígena en dónde está presente. Esto porque se trata de un fenómeno que se ha modificado y diversificado en múltiples contextos lo largo de la historia². En esta tesis nos enfocaremos en analizar el nahualismo que existe actualmente en las comunidades mixtecas y afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca.

La Costa Chica es una región ubicada al suroeste de México que comprende parte de los estados de Oaxaca y Guerrero. Se trata de una zona donde existe una amplia diversidad social y étnica, con una fuerte presencia de afrodescendientes e indígenas mixtecos³. Estas dos

² Sobre todo, por el proceso de colonización y evangelización del que fueron sujetas las poblaciones mesoamericanas.

³ En la Costa Chica también están presentes otros grupos indígenas, entre ellos zapotecos, amuzgos y nahuas.

poblaciones han interactuado directa y constantemente desde que las personas de origen africano arribaron a la región como capataces esclavizados y cimarrones.

En el siglo XVI se instauraron haciendas ganaderas en las planicies costeras de la Costa Chica donde los indígenas tenían sus huertas (Campos 1999). Este asentamiento provocó que los indígenas se vieran forzados a trasladarse de la costa a la sierra. Su antiguo territorio fue ocupado por los afrodescendientes quienes trabajaban en tales haciendas como personas esclavizadas. A pesar de que las personas de origen africano se encontraban en esta atroz situación, su rol como capataces les permitió ejercer violencia y dominación contra la población indígena de la región (Aguirre Beltrán 1985: 53; Gabayet 2002: 36).

Como se podrá imaginar, tal coyuntura tuvo un fuerte impacto en la forma de relacionarse de ambos grupos sociales. Hoy en día existen fuertes tensiones entre afrodescendientes y mixtecos, en las que están presentes expresiones de racismo y discriminación (Castillo 2003; Masferrer 2018). Dentro de su relación interétnica los mixtecos ocupan un papel de mayor subordinación debido a la existencia de estereotipos denigrantes sobre su cultura y a las cuestiones históricas antes expuestas (Quecha 2016: 202). Sin embargo, aún en esa tensión se generan relaciones de amistad, compadrazgo y matrimonio.

El nahualismo se suma a esta compleja dinámica interétnica. Este fenómeno de origen mesoamericano está presente tanto entre las comunidades mixtecas como afrodescendientes de la zona (Beltrán 1985; Flanet 1977; Foster 1944: 96–97; Gabayet 2002, 2020; Kaplan 1956; López Castro 2019; Quecha 2016). Citlali Quecha Reyna explica que la existencia del nahualismo entre la población de origen africano se debe a que esta se apropió de elementos culturales indígenas, principalmente mixtecos, al pasar por un proceso de etnogénesis en el nuevo contexto americano. “Dada la diversidad cultural de los primeros esclavos, fue preciso articular elementos culturales ajenos para poder asirse a referentes que dotaran de sentido a la nueva realidad vivida” (Quecha 2016: 67). Entre los elementos culturales de los que se apropiaron está la figura del *nahualli*, conocido localmente como *tono*.

Como resultado, actualmente tanto los afrodescendientes como los mixtecos consideran que existen coesencias animales con las que los individuos están vinculados a tal grado que comparten destino. La creencia en la capacidad humana de transformarse en animal o de

controlar las acciones de sus coesencias también están presentes en ambos grupos. Sin embargo, la forma en que se entiende y expresa el nahualismo difiere.

A pesar de tales diferencias, las cuales se irán señalando a lo largo de la presente tesis, lo importante aquí es que ambos grupos sociales tienen dinámicas de interacción entre ellos a partir de los nahuales. Citlali Quecha Reyna dio cuenta de que los *tonos* de los afrodescendientes pelean con los *tonos* de los mixtecos, ocasionando que los individuos con los que tales coesencias están vinculadas se vean afectados (Quecha 2016: 68). Esto se puede apreciar en el siguiente testimonio de un afrodescendiente de la región:

Es malo eso de enfermarse de animal, luego anda uno lastimado, o llorando o golpeado porque su animal anda peleando, luego los animalitos se pelean por allá por los cerros, en el monte con los tonos de los indios. Pues es que así es, nosotros no nos peleamos, pero tampoco le voy a decir ¡cuánto nos queremos!, es que los indios son necios, son chiquitillos, y hablan en su idioma, no hablan español como uno, son más atrasados, luego por eso los tonos de los negros ganan, salen lastimados y uno también se lastima, pero ya le ganó al indio⁴.

De esta manera, el nahualismo tiene una importancia fundamental en las interacciones entre indígenas y personas de origen africano de la región. La presente tesis busca indagar sobre esta fascinante temática. La pregunta de investigación a responder es ¿Cómo operan las relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca a partir del nahualismo?

Para analizar las dinámicas interétnicas de estos dos grupos sociales a partir del fenómeno del nahualismo se tomarán como guía los siguientes objetivos específicos:

1. Identificar las formas de auto adscripción de afrodescendientes y mixtecos, así como comprender de manera general la dinámica interétnica entre estos dos grupos sociales.
2. Describir las características generales del nahualismo presente en el pueblo afroamericano Cerro de la Esperanza, alias El Chivo.
3. Describir las características generales del nahualismo presente en el pueblo indígena mixteco Cruz del Itacuán.

⁴ Testimonio recopilado por Citlali Quecha Reyna (2016: 68).

4. Comprender cómo las coesencias son utilizadas como marcadores de identidad y otredad entre los dos grupos en cuestión.
5. Analizar la incidencia del nahualismo en las relaciones interétnicas entre indígenas mixtecos y personas de origen africano de la Costa Chica de Oaxaca.

Ahora bien, ¿por qué es importante investigar sobre tal temática? El nahualismo ha sido profundamente estudiado por la antropología mexicana. Se trata de un tema que ha interesado a numerosos investigadores y que sigue generando atracción. Sin embargo, los estudios sobre la materia han tenido enfoques particulares y se han centrado en ciertos grupos sociales. Aún queda mucho por investigar, por lo que es relevante continuar abordando el fenómeno.

Existen pocos estudios sobre el nahualismo presente entre los mixtecos de la Costa. El caso no es muy diferente respecto a los trabajos sobre los afrodescendientes. Después de las investigaciones de Kaplan y Aguirre Beltrán sobre este último grupo social en la década de los cincuenta hay un vacío gigantesco que se retomó someramente en los noventa y con mayor profundidad en el siglo XXI. Más aún en la actualidad solamente Natalia Gabayet (2002, 2009, 2020, 2020a, 2020b) ha enfocado su trabajo específicamente en el nahualismo presente en los pueblos de origen africano de México.

La presente tesis busca realizar mayores aportaciones sobre el nahualismo existente entre los indígenas mixtecos y los afrodescendientes, con el fin de tener un mejor entendimiento de la diversidad cultural de México, de aportar a las investigaciones sobre la creencia que tienen grupos sociales no-indígenas en los *nahuales*, así como de proporcionar mayor conocimiento sobre la realidad cultural de la diáspora africana en el continente americano.

De igual manera esta tesis contribuirá a los estudios sobre las relaciones interétnicas en la Costa Chica de Oaxaca. A pesar de que existen diversos estudios sobre la materia (Castillo 2003; Masferrer 2018, 2021; Quecha 2016a, 2016b, 2017; Saldívar 2016), considero que se puede profundizar en las interacciones que tienen ambos grupos a partir de la creencia común en los *tonos*. Así se podrá tener un mejor panorama de las dinámicas sociales que se dan en la región.

Dadas estas justificaciones, a continuación se expondrán los conceptos y teorías que se utilizarán en la presente tesis. Comenzando por las definiciones de los sujetos en quienes se

centra esta investigación, los afrodescendientes son “todos aquellos pueblos y personas descendientes de la diáspora africana en el mundo, particularmente la que resulta del proceso de esclavización en el periodo colonial” (Flores, Río & Zavaleta 2015: 73). La población afrodescendiente oriunda de México es definida por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) como:

Las personas que se autoreconocen o no como descendientes de personas provenientes del continente africano que llegaron a México durante el periodo colonial, tanto en condición forzada como de libertad para trabajar en haciendas, ingenios, minas, manufacturas, talleres y en servicios del hogar como cocineras, nodrizas o parteras, entre otras actividades; incluyendo a las personas de origen africano que llegaron a México en épocas posteriores y actualmente.⁵

El Censo De Población y Vivienda 2020 realizado por el INEGI señala que 2, 576, 213 mexicanos se autorreconocen como afrodescendientes, esto es el 2.04% de la población de México⁶. Existen personas de origen africano en toda la República, teniendo mayor presencia en ciertos estados como Guerrero, Veracruz y Oaxaca. Se trata de una población diversa y culturalmente heterogénea que posee múltiples formas de autodeterminación.

Por otro lado, los indígenas pueden ser definidos como todos “aquellos que descienden de las poblaciones que habitaban el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”⁷. Según el Censo De Población y Vivienda 2020, 23.2 millones de personas se consideran indígenas en México⁸.

Existen 68 pueblos indígenas en este país, algunos de los cuales mantienen vivos sus propios idiomas. Entre esta variedad se encuentran los mixtecos, que son un grupo indígena heterogéneo (cultural y lingüísticamente hablando) asentado sobre todo en Puebla, Guerrero y mayormente en Oaxaca (Ochoa 2018: 69). Los mixtecos de la costa oaxaqueña se autodenominan como *Ñuu Savi*.

⁵ En línea: <https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/632/datafile/F13/V320>

⁶ En línea: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/tableros/panorama/> y https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/ResultCenso2020_Nal.pdf

⁷ En línea: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

⁸ En línea: <https://www.inpi.gob.mx/indicadores2020/>

Centrándonos en la presencia de los dos grupos sociales en cuestión en este último estado, podemos decir que las personas de origen africano representan el 4.71% de la población oaxaqueña⁹. Por otro lado, el 9.5% de la población de Oaxaca pertenece a hogares indígenas mixtecos¹⁰. En este estado el 31.18% de la población habla una lengua indígena, siendo el mixteco el segundo idioma más hablado (21.9%)¹¹.

En la Costa Chica de Oaxaca habita un amplio sector de mixtecos (*Nuu Savi*) y de afrodescendientes. Como se mencionó anteriormente, se trata de dos grupos sociales que históricamente han tenido relaciones interétnicas complejas. Para poder analizar tales dinámicas de interacción se deben clarificar ciertos conceptos. Primero el de identidad, que es, de manera general, “la forma en que las personas y los grupos humanos definen quiénes son y lo que significa ser eso que son” (Navarrete 2004: 23, 24).

Existen identidades personales y colectivas. Dentro de las identidades colectivas se encuentran las identidades étnicas, las cuales siempre implican un contraste entre un *nosotros* y un *otros* (Cardoso de Oliveira 2007: 54–55). Se trata de un “concepto relacional, en la medida en que supone la definición de un grupo realizada en función del contraste con otro” (Bartolomé 1997: 46). En esta construcción de identidad étnica influye la autopercepción grupal y la percepción del grupo *otro* sobre el grupo propio.

Federico Navarrete (2004) expresa que ciertos elementos, como el idioma, la vestimenta, la religión, las características físicas y otros, son utilizados para definir las identidades étnicas. “El que un rasgo particular, como el aspecto físico o la lengua o la forma de vestir, sea usado para definir una categoría étnica depende de la historia particular de cada grupo y más ampliamente del sistema de relaciones interétnicas al que pertenece” (Navarrete 2004: 29).

Teniendo estos conceptos claros, se puede afirmar que las relaciones interétnicas son las vinculaciones entre grupos sociales que están diferenciados identitaria y culturalmente.

⁹ En línea:

https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197933.pdf

¹⁰ En línea: <https://www.inpi.gob.mx/indicadores2020/>

¹¹ En línea:

https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197933.pdf

Vínculos caracterizados por estar inmersos en relaciones de poder de orden político, económico y social (Navarrete 2004: 31, 32). Este es el caso de las relaciones interétnicas entre mixtecos y afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca.

En la presente tesis se analizará la relación interétnica entre estos dos grupos sociales a partir de la figura del *nahualli*. Un elemento de origen indígena que además de estar presente en el sistema de creencias de ambos grupos, es utilizado como referente para definir sus identidades personales y colectivas. Pero esto todavía va más allá, pues el *nahualli* es un elemento a través del cual mixtecos y afrodescendientes interactúan.

Respecto al tema del nahualismo, se trata de un fenómeno que ha sido analizado por diversos académicos. Dentro de los primeros estudios sobre la materia están las obras de Brasseur de Boubourg (1859) y Daniel G. Brinton (1894), quienes concibieron al nahualismo como una sociedad secreta que se oponía a la dominación colonial. Eduard Seler (1990) y George Foster (1944) negaron la veracidad de esta idea, afirmando que el nahualismo hacía más bien referencia a creencias de origen indígena.

George Foster (1944) propuso una diferenciación conceptual entre *tonal* y *nahual*, según la cual el primero refería a un compañero animal y el segundo a un brujo transformista. Tal diferenciación fue retomada por múltiples autores. Entre ellos se encuentran Lucille N. Kaplan (1956), quién con base en estos conceptos analizó el caso de la Costa Chica oaxaqueña, y Gonzalo Aguirre Beltrán (1963) quién reafirmó la diferenciación entre nahualismo y tonalismo.

Desde la década de los cuarenta y hasta los setenta del siglo XX diversos investigadores analizaron el rol del nahualismo como mecanismo de control social. Entre estos se encuentran los trabajos de Alfonso Villa Rojas (1947, 1963), Manning Nash (1960), William Holland (1961) y María Esther Hermitte (1970a, 1970b), todos ellos enfocados en pueblos indígenas de Chiapas, México.

Desde la década de los ochenta surgieron estudios que vincularon al nahualismo con la concepción indígena del cuerpo (Martínez 2011: 10). Entre estos se encuentra la obra de Alfredo López Austin (2012), enfocada en los nahuas que vivieron la conquista española; el trabajo de Alessandro Lupu (1999, 2001), centrado en el caso de los nahuas contemporáneos

de la Sierra de Puebla; y los trabajos de Figuerola Pojul (2000) y Pedro Pitarch (2000, 2013) sobre los indígenas tzeltales de Cancun

De igual forma surgieron trabajos que relacionaron al nahualismo con las representaciones del inframundo y del sueño, como la obra de Tim Knab (1984, 1991) y Françoise Neff (2001); así como investigaciones que se centraron en el nahualismo dentro del contexto de evangelización católica, como los de Félix Báez-Jorge (2008) y Jill Leslie McKeever Furst (1998) (Martínez 2011: 10).

Hubo investigadores que relacionaron al nahualismo con la política. Entre ellos están Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve (1997), quienes analizaron la capacidad de transformación en nahuales de las autoridades políticas mayas y nahuas de los siglos XVIII y XIX. También se encuentra el trabajo de Federico Navarrete (2000) quien analizó el vínculo histórico que ha tenido el poder político y el nahualismo en Mesoamérica.

Entre los estudios más recientes se encuentra el realizado por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013), quienes intentaron conciliar la temática del chamanismo, las experiencias oníricas y el nagualismo. Por otro lado, hay pocos autores que han realizado estudios sobre el nahualismo entre población no indígena. Entre ellos están Isabel Lagarriga (1993, 1997), quien analiza el nahualismo en una región de Coyoacán, y Roberto Martínez González (2006a) quien se centra en el llamado neonahualismo.

Este último autor tiene diversas obras, entre las cuáles resalta su libro *El Nahualismo* (2011). En este trabajo propone una definición mínima del nahualismo que puede ser de utilidad para analizar este fenómeno en cualquier contexto. La presente tesis se apega a los conceptos propuestos por Roberto Martínez González, pues se considera que son de gran utilidad para comprender de mejor manera el nahualismo costeño y su vínculo con las relaciones interétnicas de la región.

Como se mencionó párrafos atrás, para el autor el término *nahual* es un concepto de origen náhuatl que se asemeja a las nociones de “cobertura” y “disfraz”. Se trata de un término polisémico que hace referencia a dos cosas. Primero, a una coesencia (generalmente animal) con la que los individuos tienen un fuerte vínculo por compartir una entidad anímica, por lo

que también comparten destino. Segundo, a un especialista ritual que puede transformarse o controlar las acciones de su coesencia.

Según el autor cada *nagual* representa al sujeto con el que está vinculado, pues comparte su personalidad, su posición social, su estado de salud, sus rasgos físicos, etc. De la misma forma, el mundo de los *naguales* representa a la sociedad en su conjunto. Las relaciones de poder y los conflictos existentes en el mundo humano se reflejan de manera simbólica en el mundo de las coesencias. (Martínez 2011: 513 y 514),

Ahora bien, no solo los seres humanos tienen *nahuales*. Los dioses, las colectividades, los santos, los muertos y otras entidades también tienen coesencias. Durante la noche algunos seres humanos transfieren una de sus entidades anímicas y su subjetividad a su *nahual*, gracias a lo cual pueden controlarlo. De la misma forma los dioses y demás seres pertenecientes a otros planos no humanos toman la forma de sus coesencias. Así, durante la noche los sujetos (hombres, dioses, muertos, etc.) pertenecientes a diferentes planos pueden tener interacciones.

Con base en estas señalizaciones, Roberto Martínez González define al nahualismo como:

un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de *cobertura* o *disfraz*, que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado. Es a través de este sistema que el hombre imagina poder intervenir en el orden de las cosas (Martínez 2011: 514–515).

Se utilizará tal definición para analizar al nahualismo existente en la costa oaxaqueña. A la vez, se examinarán los textos de George Foster (1944: 96–97), Lucille Kaplan (1956), Aguirre Beltrán (1985), Citlali Quecha (2016a, 2016b) y Natalia Gabayet (2002, 2009, 2020, 2020a, 2020b) para comprender la creencia de los afrodescendientes de la Costa Chica en los *nahuales*. Con respecto a los mixtecos de la costa, se revisarán los textos de Lucille N. Kaplan (1956), Veronique Flanet (1977) y Hermenegildo López Castro (2019)¹².

¹² Existen investigaciones sobre el nahualismo entre los mixtecos de otras zonas, entre ellas las realizadas por Mario Alberto Ochoa Bahena (2014, 2018) respecto al nahualismo presente en los pueblos mixtecos de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta oaxaqueña.

Más allá de esta revisión bibliográfica, para poder responder la pregunta de investigación de la presente tesis se realizaron estancias de trabajo de campo en dos poblados de la Costa Chica de Oaxaca. El primero fue la Cruz del Itacuán, una comunidad indígena mixteca. El segundo fue Cerro de la Esperanza (El Chivo), un pueblo afrodescendiente. Se eligieron estos poblados porque su cercanía geográfica permite analizar de mejor manera las relaciones interétnicas de la región.

Se realizó trabajo de campo durante dos meses, tiempo dividido en distintas estancias en la región a lo largo del año 2022. Se hizo investigación de campo del 2 de marzo al 15 de marzo, del 27 de abril al 14 de mayo, del 27 de octubre al 4 de noviembre y del 27 de noviembre al 19 de diciembre de 2022.

Durante el tiempo en campo se realizó observación participante enfocando la mirada en las relaciones interétnicas y en el nahualismo. Los datos obtenidos se registraron en un diario de campo que posteriormente se sistematizó para su análisis. De igual manera se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas a informantes clave, particularmente a especialistas rituales y a personas con coesencias animales.

Las entrevistas se enfocaron en conocer las características generales del nahualismo presente en ambos pueblos. Se indagaron cuestiones como la definición local de *nagual*, el número de *naguales* que puede tener una persona, la forma de adquisición de una coesencia, las especies animales de los *naguales*, su hábitat, las peleas entre ellos, las formas de curación y el papel de los especialistas rituales.

De igual forma se investigó sobre la manera en que se construye a la otredad a partir de los *naguales*. Es decir, en las entrevistas se cuestionó a los afrodescendientes sobre las coesencias de los mixtecos y sus características. Esto mismo se preguntó a los mixtecos con respecto a su otredad afromexicana. Finalmente se indagó sobre las formas de interacción de los *nahuales* de ambas poblaciones.

Cómo se apreciará a lo largo de la tesis, los datos recabados durante el trabajo de campo difirieron en cierta medida de la hipótesis inicial. Según esta última el mundo de los *tonos* de los mixtecos y afrodescendientes refleja a la sociedad de la Costa Chica de Oaxaca. Las

coesencias representan a los individuos, los diferentes grupos sociales, sus dinámicas y jerarquías.

De esta forma, se consideró posible que los *tonos* de los afrodescendientes de El Chivo tendrían mayor poder, fuerza y estatus que las coesencias de los mixtecos de la Cruz del Itacuán, reflejando así la jerarquía social que existe en la Costa Chica donde los mixtecos ocupan un papel de mayor subordinación frente a las personas de origen africano. Se pensó que tal disparidad tendría implicaciones en las batallas entre nahuales.

Se partió de la idea de que las coesencias de los habitantes de estos dos pueblos se confrontan. Según la hipótesis en estas peleas los nahuales de los mixtecos se verían más afectados por su escaso poder, generando mayores daños a los indígenas poseedores de *tonos*. Situación que no se contrapondría con que los *tonos* de los afrodescendientes también salieran dañados en los combates, aunque en menor medida.

Hay que señalar que también se pensó inicialmente que en los procesos de sanación los curanderos afrodescendientes podrían atender a pacientes mixtecos, y viceversa, de los síntomas derivados de las afectaciones de sus coesencias. De ser correcta esta última hipótesis las dinámicas de interacción entre los nahuales de estos dos grupos sociales irían más allá de las riñas y conflictos.

A continuación, se describirá el contenido que compone el presente trabajo. En el capítulo uno se expondrán datos generales sobre el pueblo Cerro de la Esperanza (alias El Chivo) y sobre la comunidad mixteca Cruz del Itacuán. Se hará referencia a cuestiones como el ciclo festivo, la infraestructura, las danzas, la vestimenta, la migración, el idioma indígena y la organización política.

En el capítulo dos, titulado *Estudios sobre el nahualismo*, se hará una revisión bibliográfica de las investigaciones antropológicas más relevantes que se han hecho sobre el nahualismo. En esta sección se podrá apreciar cómo se han modificado las definiciones de *nahual*, *tonal* y *nahualismo* a lo largo de la historia de la disciplina. De igual forma se podrán ver los diferentes enfoques y propuestas que han tenido los antropólogos sobre la materia.

En el capítulo tres, titulado “*Mira, ya llegó el tigre*”. *Nahualismo entre los afrodescendientes de la Costa Chica*, se revisarán los estudios antropológicos que se han realizado sobre el nahualismo en los pueblos de origen africano de México. Posteriormente se expondrán las características generales del nahualismo presente en el pueblo afromexicano Cerro de la Esperanza, alias El Chivo.

En el capítulo cuatro, titulado “*De eso no se habla*”. *Nahualismo entre los mixtecos de la Costa Chica*, se hará una revisión bibliográfica de las investigaciones antropológicas existentes respecto al nahualismo entre los *Ñuu Savi* de la costa. Después se señalarán las características generales del nahualismo presente en el pueblo indígena mixteco la Cruz del Itacuán.

En el capítulo cinco, titulado *Relaciones interétnicas y nahualismo*, se analizarán las nociones que tiene cada uno de los dos grupos sociales en cuestión sobre el otro. De igual forma se revisará como los mixtecos construyen a la otredad afrodescendiente a partir de los nahuales, y viceversa. Posteriormente se analizarán las relaciones interétnicas que tienen ambos grupos sociales a partir del nahualismo.

Finalmente, en las conclusiones se presentará una síntesis de lo visto a lo largo de la tesis. Se contrastarán los resultados del estudio con la hipótesis inicial y se intentará responder a la pregunta de investigación del presente trabajo. En dado caso, se harán propuestas para futuros estudios sobre la materia.

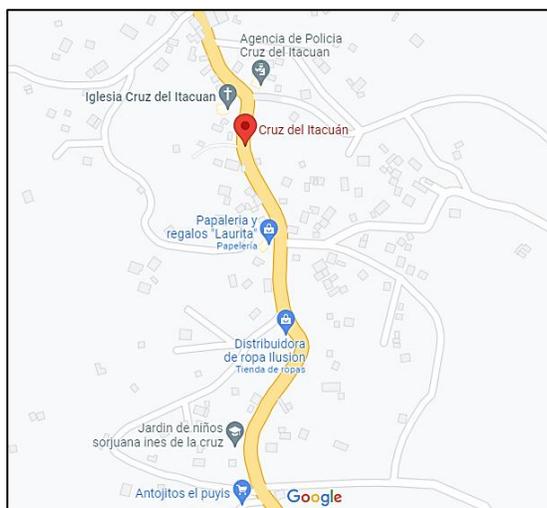
CAPÍTULO I

LA CRUZ DEL ITACUÁN Y CERRO DE LA ESPERANZA

En este capítulo se expondrán datos generales sobre el pueblo mixteco Cruz del Itacuán y sobre el pueblo afromexicano Cerro de la Esperanza (alias El Chivo). Se hará referencia a cuestiones como la dinámica política, el ciclo festivo, la infraestructura, las danzas, la migración y, en el caso indígena, el idioma y la vestimenta tradicional. Esto con el fin de contextualizar la presente investigación.

APARTADO I: CRUZ DEL ITACUÁN. PUEBLO MIXTECO

La Cruz del Itacuán (*Kruu tita kuan*¹³) es un pueblo indígena ubicado en el municipio de Santiago Pinotepa Nacional, en el distrito de Jamiltepec de la región Costa de Oaxaca. Es un ejido que se encuentra aproximadamente a ocho kilómetros al sur del centro de la ciudad de Santiago Pinotepa Nacional. Cuenta con 715 habitantes¹⁴, conformados en su mayoría por indígenas mixtecos (*Ñuu Savi*).



¹³ Traducción de Luis Gilberto García Ruíz y Hermenegildo López Castro (2023).

¹⁴ En línea: <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=204820011#collapse-Resumen>

Imagen 1. Mapa que muestra el pueblo de la Cruz del Itacuán¹⁵.

El origen del pueblo se remonta a la época de la revolución mexicana. El mito fundacional de la comunidad se describe perfectamente en un texto escrito por el Tatamandón Luis Gilberto García Ruiz, oriundo de la Cruz del Itacuán:

En Mayo de 1911, entró la revolución de Zapata y Madero en Pinotepa Nacional, Oax. Quemando casas de zacate o redondo de namayutu; fue cuando todos las razas indígenas se dispersaron en el monte o al lugar conocido por ellos para refugiarse. [...] Relató mi abuela Victoriana Ruiz Salinas, que los primeros en llegar a vivir al margen del rio de la arena fueron: José Leonardo López, Toribio Ramos conocido como Chuá, Pedro Lata, Manuel Clavel Mendoza, Crisostamo Clavel Mendoza, Fernando García, Delfino Canseco, Emiliano Busto, Eulalio López, Narciso Nicio, Manuel Ruiz, Melitón Torrez y Abraham Calderón. Otros vivieron en diferentes lugares, unos en el arroyo antes conocido YUTA CATA GRANDE, hoy conocido arroyo arenal, que se encuentra al poniente de la comunidad y después siguieron llegando los demás ciudadanos que andaban dispersos en los montes y enseguida. La gente decidió juntarse a vivir en un lugar estable. [...] A un kilómetro camino hacia Rio de la Arena se encuentra una Cruz de madera, hecha de palo de quebrache que da flor amarilla en el mes de junio. En dialecto CRUZ DE TITACUAN. Alguien puso esa cruz a un lado del camino. Fue la que dio nombre a la comunidad. [...] En 1920 formaron el núcleo de población hoy conocido como la Cruz del Itacuán. [...] En 1938 [surgió el ejido de La Cruz del Itacuán] [sic] (García, S/F: 3 y 4)

Actualmente en la Cruz del Itacuán hay 228 viviendas¹⁶. El pueblo no está dividido en barrios debido a que aún es muy pequeño¹⁷. Se surte agua a las casas de la comunidad mediante una red de tuberías cuya fuente de abastecimiento es un pozo. En la mayoría del pueblo no hay disponibilidad de red pública de drenaje. Se cuenta con alumbrado público, aunque este no cubre toda la zona. Solamente ciertas partes de las calles contiguas a la carretera que cruza la comunidad están pavimentadas, el resto de la vía pública no.

¹⁵ Mapa. Fuente: <https://www.google.com/maps/place/Cruz+del+Itacu%C3%A1n,+Oax./@16.2866315,-98.0261241,17.15z/data=!4m6!3m5!1s0x85b7e47552f19933:0x68c9f2613d969c3a!8m2!3d16.2875676!4d-98.0245634!16s%2Fg%2F11csp7827g>

¹⁶ En línea: <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=204820011#collapse-Resumen>

¹⁷ Los habitantes de la Cruz del Itacuán se orientan utilizando a la entrada y a la salida del pueblo como puntos de referencia. Se refieren a la primera como “arriba” y a la segunda como “abajo”. De igual forma se utilizan diversas instalaciones y negocios como lugares de referencia.

El pueblo está atravesado por un tramo de carretera que comunica a Pinotepa Nacional con Collantes. La Cruz del Itacuán cuenta con su propio transporte público que recorre tal vía. Cada media hora cruza una pasajera (camión de redilas) que va hacia Pinotepa Nacional y una pasajera que va a los pueblos del sur como El Carrizo, El Chivo y Collantes. El precio mínimo de viaje es de veinte pesos. De igual forma hay taxis que transitan el área.



Imagen 2. Pasajera de la Cruz del Itacuán. Foto tomada por el autor el 31 de octubre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

En medio de la carretera se ubica la Agencia de Policía, la Casa Ejidal y un salón de usos múltiples. Al frente de estas tres instalaciones se encuentra la iglesia católica. Un sacerdote asiste a esta última únicamente los domingos y los días festivos religiosos. En ciertas fechas se realizan oraciones en la iglesia guiadas por los rezanderos de la comunidad. De igual manera hay un centro religioso cristiano (casa adaptada) en el pueblo.



Imagen 3. Iglesia. Foto tomada por el autor el 31 de octubre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca.



Imagen 4. Agencia de Policía. Foto tomada por el autor el 31 de octubre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca.



Imagen 5. Casa Ejidal. Foto tomada por el autor el 31 de octubre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca.

La comunidad tiene una cancha techada cerca de la agencia de policía. Los recursos para la construcción de tal techado fueron gestionados por el Movimiento Antorchista Nacional. La cancha es utilizada como lugar recreativo por niños y jóvenes. Ahí ocurren diversos eventos como bodas y ceremonias. Alrededor de la cancha hay un mural escrito en mixteco con su correspondiente traducción: “Todos tenemos derecho de hablar y valorar orgullosamente nuestra lengua indígena. Somos iguales y merecemos respeto”.

En la Cruz del Itacuán hay un jardín de niños que lleva el nombre de Sor Juana Inés de la Cruz. También hay una escuela primaria rural llamada Ignacio Manuel Altamirano. Esta institución educativa no es bilingüe. Finalmente, el pueblo cuenta con una telesecundaria. Quienes continúan con la educación media superior suelen asistir a Pinotepa Nacional, sobre todo al COBAO¹⁸ y al CBTa¹⁹. Los pocos que prosiguen con la universidad suelen cursarla en lugares como Pinotepa Nacional, Oaxaca de Juárez, Ciudad de México, entre otros.



Imagen 6. Escuela Primaria Rural de la Cruz del Itacuán. Foto tomada por el autor el 31 de octubre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca.

¹⁸ Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca.

¹⁹ Centro de Bachillerato Tecnológico agropecuario.

La Cruz del Itacuán tiene un centro de salud *de un consultorio*²⁰. Los locales se atienden ahí, así como en las diferentes instituciones de salud públicas y privadas que hay en Pinotepa Nacional. Hay personas que viajan hacia Guerrero, Ciudad de México, Oaxaca y otros estados para atenderse. Se debe señalar que la mayoría de los entrevistados comentaron que en el pueblo ya no hay curandero tradicional, por lo que se curan en otras comunidades.

El pueblo cuenta con perifoneo. A través de él se hacen llamados a diferentes eventos, se realizan invitaciones, se socializan quejas, se comunican cuestiones políticas y administrativas relevantes para el pueblo, se reproducen programas de radio y se hacen anuncios de índole comercial. Es frecuente que se anuncie la llegada de personas de otras comunidades (indígenas y afrodescendientes) al pueblo quienes venden sus productos.

En la Cruz del Itacuán hay diversos tipos de negocios. Entre ellos hay misceláneas, papelerías, locales de comida, locales que venden tortillas hechas a mano y otros productos de maíz, tienda de regalos, tienda DICONSA y farmacia. De igual forma los campesinos del pueblo suelen vender sus productos a un lado de la carretera, dónde personas de la comunidad y automovilistas que transitan por la zona les compran.

Aquí hay que señalar que una buena parte de los habitantes del pueblo, particularmente los hombres, se dedican a trabajar el campo. El producto principal es el maíz. Se cultiva para consumo familiar y para venta. Algunas personas venden sus productos en el mercado de Pinotepa Nacional. De igual forma se da la cría y venta de animales (gallinas, puercos, etc.). Muchas mujeres se dedican a ser amas de casa, mientras que otras tienen sus negocios.

En el pueblo hay diferentes cargos de orden político y administrativo que se renuevan cada tres años. La autoridad mayor es el agente de policía²¹, el cual se elige mediante votación²². El agente cuenta con secretario, suplente de secretario, tesorero y suplente de tesorero. De

²⁰ Esta institución es gratuita. Las personas suelen dejar una propina mínima a quien los atiende.

²¹ Anteriormente se tenían que ejercer otros cargos y se debía hacer una mayordomía para poder llegar a ser agente de policía. Estos ya no son requisitos hoy en día.

²² La elección del agente de policía se hace en una asamblea. Se postula a ciertos miembros del pueblo con base en su responsabilidad y otros atributos considerados positivos por la comunidad. Posteriormente se vota a través de boletas. La persona que gana escoge a quienes conformaran su equipo de trabajo.

igual forma hay un comisariado ejidal con un equipo conformado por un secretario, un tesorero y sus respectivos suplentes. También hay policías que patrullan la comunidad²³.

Existe una autoridad conocida como Tatamandón. Los Tatamandones son personas, generalmente hombres mayores, que cumplen el rol de autoridad social y religioso-festiva en el pueblo. Son altamente respetados y sus opiniones son valoradas para temas de diversa índole. Se considera que son los encargados de que las tradiciones mixtecas permanezcan vigentes. Para ser Tatamandón se debe de haber realizado por lo menos una mayordomía²⁴.

En la Cruz del Itacuán se realizan cuatro mayordomías al año. El 3 de mayo se celebra a la Cruz del Itacuán, el 8 de diciembre a la Virgen de Juquila, el 12 de diciembre a la Virgen de Guadalupe y el 24 de diciembre el nacimiento del niño Dios. Los nueve días previos a las mayordomías las mujeres rezan rosarios en la iglesia. Dos días antes de las fiestas se matan vacas, se desbaratan y se cura su carne. Un día antes de las fiestas se construye la *ramada*²⁵.



²³ Anteriormente en el sistema de cargos del pueblo existía la figura del cabo o topil. Los cabos eran jóvenes que, entre otras funciones, se encargaban de avisar puerta por puerta si había asamblea en el pueblo. Este cargo ya no existe puesto que, entre otras cuestiones, lo sustituyó el perifoneo.

²⁴ Antes los Tatamandones eran personas que habían cumplido con todos los cargos político-administrativos y habían sido mayordomos. Actualmente solo se necesita hacer una mayordomía para convertirse en Tatamandón, razón por la cual hay adultos jóvenes entre los Tatamandones de la Cruz del Itacuán.

²⁵ La *ramada* es una construcción temporal hecha con ramas de cacahuananche, pino u otro árbol y hoja de palma. La ramada cubre a los invitados de la mayordomía del sol.

Imagen 7. Corte de la carne de res llevada a cabo por hombre mixteco. Foto tomada por el autor el 6 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca.



Imagen 8. Construcción de la *ramada*. Foto tomada por el autor el 7 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

Tanto la matanza de las reses como la construcción de la *ramada* es llevada a cabo por hombres. Las mujeres, por otro lado, se dedican a cocinar y a hacer tortillas. La noche antes de la fiesta los mayordomos llevan la imagen de la iglesia a su casa. El día de la mayordomía se le cantan las mañanitas a la imagen. La gente se dirige a la casa del mayordomo dónde este último, tras recibir una cooperación de los invitados, los recibe.

Los hombres le dan la cooperación económica al mayordomo, mientras que las mujeres se la dan a la mayordoma. En la mayordomía se le da de comer a los invitados y se disfruta de las danzas. Los bailes tradicionales de la Cruz del Itacuán son La Danza de la Pluma y Las Mascaritas. Los mayordomos suelen contratar tales danzas, así como las de otras comunidades. De igual forma algunos invitados bailan durante la mayordomía.

Durante la celebración los Tatamandones llegan a la casa del mayordomo junto con las autoridades del pueblo. A su llegada el agente de policía entrega el bastón de mando al anfitrión. Este lo pone junto a la imagen. Se le agradece al mayordomo, se dan unas palabras y se pregunta a los presentes quienes quisieran ser mayordomos el siguiente año. Después de elegir a alguien de los voluntarios los mayordomos comen y beben. Tras un momento se marchan junto con el bastón de mando.

La fiesta continúa con danzas, una misa, la quema de toros y finalmente un baile al que llegan personas de todos los pueblos de la región. El siguiente día de la fiesta se cuenta el dinero de las cooperaciones que aportaron los invitados. Se cuenta por separado el dinero que recibió el mayordomo y la mayordoma. Tras contar se socializa la cantidad de dinero que recibió el hombre y la mujer. En ocasiones se comenta que ese dinero se utilizará para pagar las deudas ocasionadas por los preparativos de la fiesta. Se finaliza con unas palabras de agradecimiento.



Imagen 9. Misa celebrando a la Virgen de Juquila. Foto tomada por el autor el 8 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacúan, Oaxaca.



Imagen 10. Baile de las mascaritas en la mayordomía por la Virgen de Juquila. Foto tomada por el autor el 8 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.



Imagen 11. Quema de *toritos* en la mayordomía por la Virgen de Juquila. Foto tomada por el autor el 8 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca.



Imagen 12. Fiesta de mayordomía por la Virgen de Juquila. Foto tomada por el autor el 8 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella

Según las personas del pueblo las mayordomías han sido más ostentosas en las últimas décadas debido a la migración. Muchos habitantes de la Cruz del Itacuán han migrado. En un principio se iban a otras zonas de la república mexicana, como la Ciudad de México. Actualmente las personas del pueblo suelen migrar a Estados Unidos, conocido localmente como “El Norte”. Las remesas han ocasionado, entre otras cosas, que los familiares de los migrantes organicen grandes fiestas adquiriendo estatus dentro de la comunidad.

Respecto a la vestimenta, la ropa tradicional mixteca masculina consiste en algodón, calzón, huaraches y sombrero. La vestimenta tradicional femenina consiste en *pozahuanco* (lienzo

de algodón que se usa como falda, elaborado mediante telar de cintura), mandil²⁶, rebozo y huaraches (o pies descalzos). La práctica cultural de tener el torso femenino desnudo era común en la región mixteca de la costa. Hoy en día esta práctica sigue existiendo entre algunas mujeres mayores de ciertos pueblos²⁷.

Pocas personas mayores de la Cruz del Itacuán utilizan la vestimenta tradicional en la vida cotidiana. Hay seis hombres ancianos que, a pesar de que ya no utilizan el algodón, portan el calzón. Son contadas las mujeres que utilizan el *pozahuanco* y el mandil, todas ellas ancianas. Según las personas del pueblo la última mujer que andaba con el torso desnudo murió hace cuatro años, perdiéndose tal práctica cultural en el pueblo junto con ella.



Imagen 13. Ropa tradicional femenina mixteca. La mujer mayor porta *pozahuanco* y mandil. Foto tomada por el autor el 6 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella

²⁶ El mandil se incorporó a la vestimenta tradicional mixteca a mediados del siglo XX (Gómez 2016: 109)

²⁷ Para más información sobre la desaparición de la práctica cultural mixteca del torso femenino desnudo, consultar el trabajo de Liliana María Gómez Montes (2016)



Imagen 14. Ropa tradicional masculina mixteca. El hombre mayor porta calzón, sombrero y huaraches. La camisa gris no es parte de la ropa típica. Notar que los hombres jóvenes portan ropa de fábrica, huaraches y sombrero o gorra. Foto tomada por el autor el 7 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella

El uso del sombrero y de los huaraches son generalizados en la región. Sin embargo, es evidente que la vestimenta típica mixteca ha sido sustituida en gran medida por la ropa de fábrica. Hoy en día las personas suelen utilizar la ropa tradicional únicamente en las mayordomías o durante cualquier otro tipo de celebración. Según las personas del pueblo la discriminación es uno de los factores por los que el uso de la ropa típica ha disminuido.

Al igual que la vestimenta, el idioma mixteco se ha desplazado en las últimas décadas. En general las personas del pueblo menores de treinta años hablan español y no mixteco. Algunos de los niños pueden comprender el idioma indígena, pero no pueden hablarlo. La lengua está en claro peligro de extinción. Según los habitantes del pueblo la discriminación tanto cotidiana como institucional (escuela) ha influido en tal hecho.

A pesar de la discriminación, el maltrato y demás cuestiones negativas que la población indígena ha experimentado, la población de La Cruz del Itacuán suele expresar públicamente

estar orgullosa de ser parte de la cultura mixteca y de sus tradiciones. De modo general los habitantes del pueblo buscan mantener vigentes estas últimas, aunque también están abiertos a agregar elementos nuevos a su cultura y modo de vida.

APARTADO II: CERRO DE LA ESPERANZA (EL CHIVO). PUEBLO AFROMEXICANO

Cerro de la Esperanza (alias El Chivo) es un pueblo afromexicano ubicado en el municipio de Santiago Pinotepa Nacional, en el distrito de Jamiltepec, en la Región Costa de Oaxaca, México. Es un ejido que se encuentra aproximadamente a 3 kilómetros al norte de Collantes y a 19 kilómetros al sur la ciudad de Pinotepa Nacional. Es un pueblo que cuenta con 1,019 habitantes ²⁸, siendo su mayoría personas afrodescendientes.

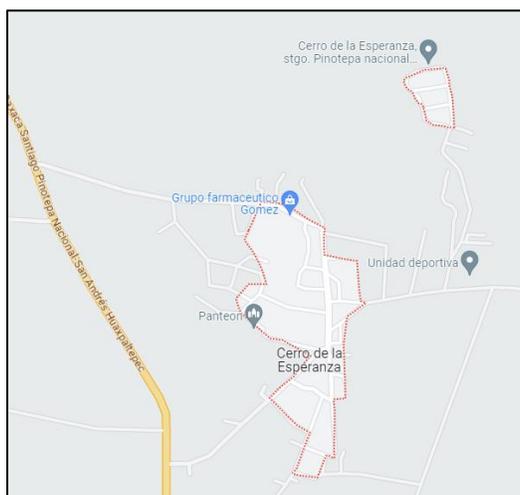


Imagen 15. Mapa que muestra el pueblo Cerro de la Esperanza²⁹.

Según el mito de origen contado por el señor Antonio Escobar, oriundo del pueblo, la comunidad se formó sobre todo desde 1910 debido a la revolución mexicana, aunque ya había población desde años antes. Durante este periodo diversas familias llegaron al área formando los diferentes barrios. A uno de estos barrios lo llamaron *Cerro del Chivo*, puesto que la familia Gallardo, quien habitaba allí, criaba muchos chivos. Posteriormente el párroco

²⁸ En línea: <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=204820006#collapse-Resumen>

²⁹ En línea: <https://www.google.com/maps/place/Cerro+de+la+Esperanza,+Oax./@16.2132678,-97.9794348,15.94z/data=!4m6!3m5!1s0x85b7e54258585d1f:0x2b81b534530f2005!8m2!3d16.211181!4d-97.9792049!16s%2Fg%2F1x5qt33r>

de Pinotepa Nacional, llamado José Angulo, nombró al pueblo *Cerro de la Esperanza*. Le llamó de esta forma puesto que cuando había inundaciones en la zona la gente se resguardaba y protegía en lo alto del cerro. Es decir, era un lugar que brindaba esperanza a los locales ante los desastres naturales. Finalmente, este nombre quedó como la denominación oficial del ejido, el cual surgió en 1940. El nombre *El Chivo* permaneció en el uso cotidiano.

Actualmente El Chivo está dividido en diferentes secciones. La agencia de policía marca *el Centro*. Al norte y oeste se encuentra el *Cerro del Tepeyac* (en esta zona está el panteón). Al sur, en la salida del pueblo, está la parte nombrada *Leyes de Reforma* (antes llamada *La Colonia*). Finalmente, al noreste está la colonia *Reubica*. Las casas de esta última zona fueron construidas por el gobierno tras las devastaciones que dejó el huracán Paulina (1997).

El INEGI señala que el pueblo Cerro de la Esperanza cuenta con 435 viviendas³⁰. Según los entrevistados, hay personas que tienen sus propios pozos y hay quienes se abastecen de agua mediante líneas de agua potable pertenecientes al municipio. No hay disponibilidad de red pública de drenaje. El pueblo cuenta con alumbrado público, aunque este no cubre toda la región. Solo la vía principal del pueblo y parte de la colonia Reubica cuenta con pavimento.

El Chivo está atravesado por una vía pavimentada que conecta al pueblo con la carretera que va de Pinotepa Nacional a Collantes. Cada media hora cruza una pasajera (camión de redilas) por tal vía que se dirige hacia uno de estos dos destinos. La que viaja hacia Pinotepa Nacional pasa por El Carrizo, Piedra Blanca y la Cruz del Itacuán. La pasajera cuesta 32 pesos si se viaja hacia Pinotepa Nacional y 10 pesos hacia Collantes. Así mismo hay mototaxis que cobran 10 pesos por trasladar a lugares dentro de El Chivo y también hasta Collantes.

En medio de la vía se encuentra la Agencia de Policía y la Comisaría Ejidal. A unos metros se encuentra la iglesia católica del pueblo. Aquí se debe señalar que en el pueblo también hay un templo cristiano evangélico y uno pentecostés. Los testigos de Jehová de El Chivo asisten al templo que está en Collantes. De igual manera en el pueblo se encuentra la Casa Misión de las Misioneras Combonianas. Esta última institución tiene como uno de sus objetivos

³⁰ En línea: <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=204820006#collapse-Resumen>

principales “desarrollar una pastoral afro que les [ayude a las personas de la región] a valorar más su identidad como pueblo negro y, desde ahí, responder al Señor”³¹.



Imagen 16. Agencia de Policía. Celebración del día de las madres. Foto tomada por el autor el 10 de mayo de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.



³¹ Testimonio de una de las misioneras. En línea, fuente: <https://pastoralafromexicana.nicepage.io/Misioneras-Combonianas.html>

Imagen 17. Iglesia de Cerro de la Esperanza. Foto publicada el 13 de abril de 2017 por la página de Facebook llamada Cerro De La Esperanza *El Chivo*³². La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

En el centro hay una cancha techada. Esta se utiliza para actividades deportivas, eventos, bailes y ceremonias. Por ejemplo, el 29 de octubre de 2022 se llevó a cabo el *Afro' 22 Encuentro Nacional por el Desarrollo Integral del Pueblo Afromexicano* en esta instalación. De igual manera cerca de la colonia Reubica hay varias canchas deportivas que no están techadas.



Imagen 18. Cancha techada de Cerro de la Esperanza. Evento *Afro' 22 Encuentro Nacional por el Desarrollo Integral del Pueblo Afromexicano*. Foto tomada por el autor el 29 de octubre de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

En el centro se encuentra el centro de salud de la comunidad. Los habitantes del pueblo se atienden ahí, así como en las instituciones de salud de Pinotepa Nacional. También hay personas que salen de la comunidad para atenderse en otros estados de la república. Se debe

³² En línea: <https://es-la.facebook.com/photo/?fbid=1192409170881170&set=ecnf.100072033231505>

mencionar que en el pueblo hay una partera y curandera que atiende diversas enfermedades culturales, así como curanderos de *tono*³³.

Las enfermedades culturales que se curan en el pueblo incluyen el *espanto*, el *coraje*, la *caída de mollera*, el *mal de ojo*, el *latido*, el *ninañe* (vergüenza), el *aire* y el *espanto de agua*. También se sacan flemas, se purga, se hacen limpias y se cura tanto de sinusitis como de garrotillo. Finalmente se tratan los diversos síntomas que se pueden presentar durante el embarazo. Muchas personas externas de la comunidad llegan para atenderse tales males.



Imagen 19. Recipiente con agua bendita y con una cruz hecha de palma. Junto al recipiente hay a un huevo cubierto de copal negro derretido. Estos son algunos de los elementos necesarios para la curación de *espanto*. Foto tomada por el autor el 6 de mayo de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca.

El Cerro de la Esperanza tiene diferentes escuelas. Hay un jardín de niños y una escuela primaria que lleva el nombre de Amado Nervo. De igual forma hay una secundaria federal llamada *México 2000*. Las personas que continúan con la educación media superior suelen realizarla en el CECyTE³⁴ que está en Collantes o en las escuelas que hay en Pinotepa

³³ Los curanderos de *tono* son especialistas rituales que tratan los síntomas derivados de las afectaciones que sufren los *nahuales* en el monte. Se profundizará más sobre el tema a lo largo de la presente tesis.

³⁴ Colegio de Estudios Científicos y Tecnológico

Nacional como el COBAO³⁵. Los pocos que cursan la educación superior lo hacen en esta última ciudad o en otras regiones como la ciudad de Oaxaca y Torreón.

El pueblo cuenta con perifoneo. Al igual que en otras comunidades de la región, a través de este medio se dan avisos relevantes para el pueblo, se hacen invitaciones y se socializa la llegada de comerciantes que son de fuera de la localidad. Por ejemplo, durante mi trabajo de campo se anunció por este medio la venta de medicina homeopática por parte de un comerciante veracruzano.

En el Cerro de la Esperanza hay múltiples negocios como tiendas de abarrotes, farmacias, tortillerías y tienda DICONSA. Varias familias se dedican a vender diferentes productos dentro de sus casas como ropa, dulces y mole. Hay quienes pasean por el pueblo vendiendo fruta, tamales, tortillas y otro tipo de comida a sus vecinos. De igual forma se venden y compran diversos productos cosechados por los campesinos.

Buena parte de la población de El Chivo se dedica al campo, principalmente al cultivo del maíz, del limón y de la papaya. La cría de ganado es bastante común en el pueblo. El ganado se suele utilizar para consumo propio, así como para venta a terceros. La cría de otros animales como las gallinas y los cerdos también se da. Se debe mencionar que algunas personas suelen pescar, aunque no es tan común.



Imagen 20. Siembra de maíz. Foto tomada por el autor el 4 de diciembre de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca.

³⁵ Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca.



Imagen 21. Milpa. Foto tomada por el autor el 18 de diciembre de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

En el Cerro de la Esperanza existen varios cargos de orden político y administrativo. Hay un agente de policía, quién cuenta con tesorero, suplente de tesorero, secretario y suplente de secretario. De igual manera hay un comisariado ejidal quien también cuenta con un tesorero, un secretario y sus respectivos suplentes. Quienes toman los cargos son reelegidos cada tres años mediante votación a través de boletas. También hay policías circulando en el pueblo.

La fiesta de El Chivo se celebra el 2 de febrero de cada año. Tal día se realiza una mayordomía en honor a la Virgen de la Candelaria. Un día antes de la fiesta se mata ganado para su preparación. En algunas ocasiones se construye *ramada*, aunque es bastante común colocar una lona para cubrirse del sol. Se hace misa, se baila, se come, se bebe, se juega el juego de pelota mixteca, se juega basquetbol, se disfruta del jaripeo, de la carrera de caballos y de las danzas. En la noche hay un baile al que llegan personas de los pueblos de alrededor, particularmente de Collantes, La Boquilla y otros pueblos afro.

El Toro del Petate es la danza tradicional del pueblo. Está integrada por *Don Pancho*, *La Minga*, el toro, veinticuatro danzantes y tres músicos. Estos últimos ocupan el tambor y la armónica. Se tocan sones y se dicen versos que *hacen enojar al toro*. Los danzantes zapatean y se enfrentan al toro mientras que *la Minga* divierte a los espectadores. Se acostumbra a bailar en la mayordomía del pueblo y en Todos Santos (2 de noviembre). En los últimos años no se ha realizado la danza por diversos motivos, pero las personas del pueblo esperan que vuelva a aparecer.



Imagen 22 Danzantes y músicos del Toro del Petate oriundos de El Chivo, en Pinotepa Nacional. Foto publicada el 10 de abril de 2019 por la página de Facebook llamada Entre Nahua y Nahuales³⁶. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

³⁶ En línea: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=643925639411470&set=pcb.643934776077223>

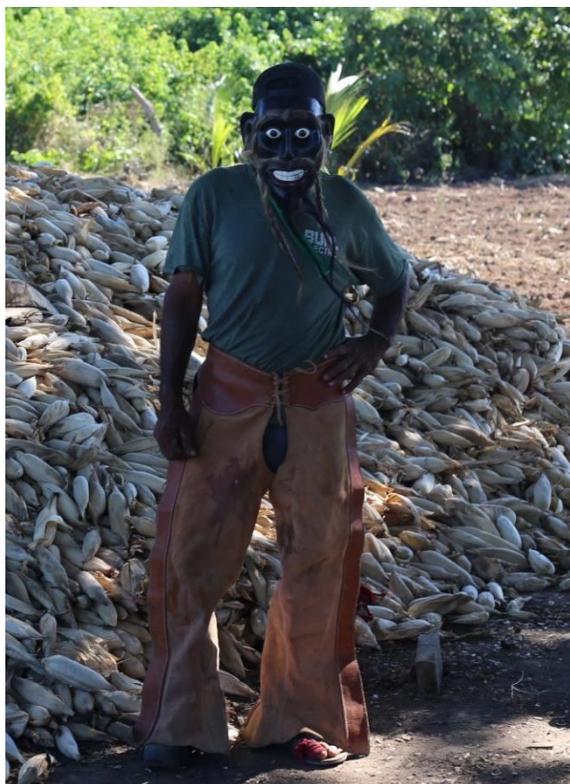


Imagen 23. *Don Pancho*, de la danza del Toro del Petate. Foto tomada por el autor el 4 de diciembre de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca.



Imagen 24. Vestimenta de danzante del Toro del Petate. Foto tomada por el autor el 2 de diciembre de 2022 en Cerro de la Esperanza, Oaxaca.

En cuanto a la migración, esta es muy común en los pueblos afro de la costa. El Chivo no es excepción. En el pueblo es frecuente la migración hacia Estados Unidos, conocido localmente como “El Norte”. Según algunos locales, la ida al país vecino aumento radicalmente tras los destrozos que dejó el huracán Paulina (octubre 1997) en la zona. Las remesas son parte importante de la economía local, así como en la financiación de las fiestas.

Finalmente se debe mencionar el parentesco. La residencia, al igual que en la Cruz del Itacuán y en otras comunidades de la región, es virilocal. Lo que caracteriza a El Cerro de la Esperanza es el queridato, el cual también está presente en otros pueblos afro de la costa. El queridato es definido por Citlali Quecha como “otra forma de alianza, en la cual, un hombre puede tener más de una pareja, es decir, “la querida”, a la cual puede mantener y eventualmente, vivir con ella, todo esto con el conocimiento de la esposa “legítima”, quien debe permitir y “soportar” la presencia de otra mujer dentro de su relación marital” (Quecha 2006: 117). Tal forma de parentesco no se encuentra en el pueblo indígena de La Cruz del Itacuán.

Con esto terminamos la contextualización de las comunidades en cuestión. Se trata de dos pueblos identitaria y culturalmente diferenciados que tienen muchas similitudes en cuanto a sus instituciones, cultura y formas de vida³⁷. Se debe mencionar que en las últimas décadas ambas comunidades han estado atravesadas por la violencia propia del crimen organizado, así como por los efectos que genera la migración internacional.

Estos dos pueblos comparten la creencia en los *nahuales*, conocidos localmente como *tonos*. Para poder comprender de mejor manera este hecho, en el siguiente capítulo revisaremos los estudios antropológicos que se han hecho sobre el nahualismo. Posteriormente analizaremos las creencias locales en torno a tal fenómeno y las dinámicas interétnicas particulares que el nahualismo genera.

³⁷ Esto sobre todo porque a lo largo del tiempo la población afromexicana de la costa se apropió de múltiples elementos culturales indígenas (Quecha 2016^a: 107 y 108).

CAPÍTULO II

ESTUDIOS SOBRE EL NAHUALISMO

En este capítulo se hará una revisión de los estudios antropológicos sobre el nahualismo. Existe una amplia bibliografía sobre esta temática, sin embargo, aquí nos enfocaremos en algunos de los textos más relevantes. A lo largo de los siguientes párrafos se podrá apreciar cómo se han modificado las definiciones de *nahual*, *tonal* y nahualismo, así como los diferentes enfoques que los académicos han tenido sobre la materia.

Comenzaremos este recorrido con las obras de Brasseur de Boubourg (1859) y Daniel G. Brinton (1894). Ambos formaron parte de los autores que sentaron las bases para las investigaciones sobre el nahualismo (Martínez 2011: 9). Brasseur de Boubourg, influido por los escritos de los primeros evangelizadores y por sus propias convicciones, afirmó que los *nahuales* eran personas que formaban una sociedad secreta o secta. Tal organización se oponía al cristianismo y a la dominación colonial, teniendo como objetivo reestablecer el sistema político-religioso prehispánico (Foster 1944: 85; López Austin 2012: 420–421).

Esta idea fue compartida por Daniel G. Brinton, quién a finales del siglo XIX sostuvo que el nahualismo era una sociedad secreta en la que participaban individuos de diversas tribus de América Central y México, cuya premisa era la oposición al gobierno español y al cristianismo. Para Brinton los miembros de esta hermandad secreta estaban unidos “por una intensa emoción -el odio a los blancos- y por un objetivo inalterable- el de su destrucción” (Brinton 1894: 69). De hecho, el autor afirmó que las rebeliones indígenas que ocurrieron durante los tres siglos de la existencia de la Nueva España fueron guiadas por el nahualismo.

Desde su punto de vista, esta sociedad secreta tenía iniciaciones, ceremonias, doctrinas y rituales místicos. La figura del espíritu guardián personal era una de las creencias fundamentales de tal organización. También pensaban que era posible la transformación de personas en animales. En cuanto a sus rituales, estos eran altamente simbólicos y en ellos se utilizaban plantas como el peyote para vincularse con los poderes celestiales.

Fueron Eduard Seler (1990) y George Foster (1944) quienes criticaron los postulados de Brasseur de Boubourg y Daniel G. Brinton. A principios del siglo XX, Eduard Seler negó la idea de que el nahualismo era una sociedad secreta. George Foster estuvo de acuerdo con esta crítica y señaló que el nahualismo no fue precisamente el responsable de las rebeliones indígenas. Más bien, pudo haber chamanes considerados *nahuales* que, ocasionalmente, iniciaron revueltas como resultado de su poder de convocatoria (Foster 1944: 101).

Ambos autores hicieron propuestas sobre los significados y usos correctos del término *nahual*. Seler argumentó que el concepto prehispánico *nahual* no significaba tener una *entidad compañera*, puesto que esta última noción se originó hasta los siglos XVII y XVIII (Martínez 2011: 126). Por su parte, George Foster sostuvo que la figura de la *entidad compañera* si existía en la época prehispánica, pero que había sido incomprendida y confundida con la noción de *nagual* por los misioneros españoles (Foster 1944: 85, 99).

George Foster propuso que los términos *nahual* y *tonal* debían ser entendidos en su sentido original propio de los aztecas. Según el autor se debía usar el término *tonal* “en el sentido de destino o fortuna, y en la idea derivada de compañero animal”³⁸(Foster 1944: 103). Es decir, *tonal* hace referencia a un animal que está íntimamente ligado a un ser humano, por lo que comparten destino. Si uno de ellos es lastimado o muere, el otro experimenta lo mismo.

Por otro lado, George Foster señaló que se debe utilizar el término *nagual* para referirse al brujo transformista. Es decir, los individuos que pueden cambiar de forma en animales. Con base en esta diferenciación conceptual entre *nagual* y *tonal* se originó en la academia una distinción entre tonalismo y nahualismo. El primero refiriendo a la ligadura de un individuo con un animal, y el segundo refiriendo a la capacidad de metamorfosis de ciertos sujetos en animales.

Este autor señaló que, aun usando estas dos definiciones, los investigadores deben especificar si los términos *nahual* y *tonal* existen en el vocabulario del grupo estudiado. También deben hacer explícitas las creencias y prácticas que existen en la región de estudio. Esta propuesta

³⁸ Traducción propia.

fue llevada a cabo por Lucille N. Kaplan (1956) en su estudio sobre el nahualismo en la Costa Chica de Oaxaca.

La investigadora estadounidense retomó los conceptos de Foster, sosteniendo que

Tonal [...] es la relación entre un individuo humano y un animal o fenómeno natural que es su contraparte. *Nagual* se emplea en el sentido original del concepto de brujo transformista, es decir, el uso temporal de un animal u otra forma con el propósito de brujería o una intención dañina. El individuo asume la forma animal por unas horas o por la noche, para disfrazarse o para posibilitar la realización de una hazaña mágica imposible para los humanos (Kaplan 1956: 363)³⁹.

Teniendo como base esta diferenciación conceptual, Kaplan describió las creencias en torno al nahualismo y al tonalismo de los mixtecos y afrodescendientes de la costa. De igual manera, especificó los términos locales para referirse al *nagual* y al *tonal*. Finalmente comparó las creencias de ambos grupos sociales, encontrando que, a diferencia de los mixtecos, la figura del *tonal* no está tan presente en las creencias afrodescendientes. La idea del brujo transformista está más arraigada en este último grupo.

La diferenciación conceptual de George Foster también fue retomada por Aguirre Beltrán (1963). Este autor argumentó que el tonalismo hace referencia a una ligadura mística entre un individuo y un animal conocido como *tona*. El individuo y el animal comparten destino. La muerte o los daños ejercidos a uno de ellos repercuten en el otro. Por otro lado, el nahualismo, en el que también está presente una ligadura mística, se distingue por la capacidad de metamorfosis durante la noche.

Para diferenciar ambos fenómenos el autor propuso lo siguiente.

La distinción entre *tonalismo* y *nagualismo* [...] puede fácilmente definirse haciendo notar que, en las culturas donde ambos fenómenos coexisten, todo individuo tiene su *tona*, pero no todo individuo es *nagual*. La ligadura mística, presente en los dos complejos, solo es uno de los rasgos del *nahualismo*, el más sorprendente si se quiere pero no el principal; en cambio, esta ligadura constituye el elemento fundamental del *tonalismo*. El sacerdote, en el *nahualismo*, se transforma, transfigura y metamorfosea en otro ser, pierde su forma humana

³⁹ Traducción propia.

y adquiere una forma animal; en el *tonalismo* el animal y el individuo coexisten separadamente, solo están unidos por un destino común (Beltrán 1963: 106).

Aguirre Beltrán hizo varias señalizaciones sobre el nahualismo. Comentó que la transformación de los brujos en animales solía ser con fines dañinos. Su metamorfosis solo se podía realizar en horas nocturnas. Si algo le pasaba al animal en el que se transformaban durante la noche, su cuerpo se veía afectado al día siguiente. Pero la figura del *nahual* iba más allá del cambio de forma.

El autor señaló que en la época prehispánica el *nahual* tenía diversas cualidades además de la capacidad de transformación. Entre ellas estaba la facultad de controlar los fenómenos meteorológicos. Podía hacer llover y desviar las heladas. Así “el *nagual* cumplía la encomienda de resolver la ansiedad motivada por las contingencias de una agricultura de temporal, en un *hábitat* semidesértico” (Beltrán 1963:102).

Aguirre Beltrán indicó que con la conquista española varias de las cualidades del *nagual* desaparecieron, pero la habilidad de controlar el clima perduró hasta nuestros días. La mayoría de los pueblos indígenas continúan subsistiendo del campo, por lo que están sujetos al comportamiento climático. Según el autor, el control del clima es la finalidad última del nahualismo y una de las razones por las que esta creencia sigue existiendo actualmente.

Finalmente se debe señalar que Aguirre Beltrán mencionó que la resistencia cultural fue otra de las razones por la que la creencia en el *nagual* sigue presente. El *nagual*, al atacar a los indígenas que aceptan las costumbres extranjeras y al extender a los españoles conquistadores la preocupación respecto a sus habilidades sobrenaturales, fue una figura que luchó contra el cambio cultural.

En el mismo año de la publicación de George Foster, Francisco Rojas González (1944) vinculó al totemismo con el nahualismo. El autor afirmó que del animismo surgió el totemismo, y de este último el nahualismo, el cual se originó después de la conquista europea (Rojas 1944: 364, 369). Según el autor, existen múltiples diferencias entre el totemismo y el nahualismo a pesar de su relación, entre ellas el carácter social del primero opuesto al carácter individual del segundo. Aquí cabe mencionar que décadas después Alfredo López Austin

(2012: 421) argumentó que Francisco Rojas González no tuvo bases suficientes para relacionar estos dos conceptos.

A finales de la década de los cuarenta comenzaron a generarse estudios sobre el vínculo entre el nahualismo y el control social de las comunidades indígenas. En 1947 Alfonso Villa Rojas publicó un fascinante texto dónde expuso la relación entre el parentesco y el nahualismo de la comunidad tzeltal de Oxchuc, exponiendo el rol del nahualismo como mecanismo de control social (Villa 1947: 578).

Respecto al sistema de parentesco de este poblado, Villa Rojas afirmó que la población de Oxchuc está dividida en dos grupos llamados *calpules*. Estos grupos están subdivididos en seis clanes patrilineales, que a su vez están conformados por múltiples patrilinajes. Los ancianos y las personas de alto prestigio pertenecientes a cada *calpul*, clan y linaje vigilan y sancionan la conducta de los miembros de sus respectivos grupos a través de los *naguales*.

Villa Rojas explicó que los ancianos tienen “la ayuda sobrenatural de un lab o nagual” para ejercer control social sobre la comunidad (Villa 1947: 583). A través de los *naguales*, los ancianos y las personas con prestigio pueden enterarse de las acciones y los pensamientos de los tzeltales de la región. Vigilan que las personas no cometan alguna transgresión como robar, tener relaciones sexuales no permitidas o actuar como los ladinos⁴⁰.

Si una persona comete un *pecado* o infringe las costumbres de la comunidad, las autoridades la sancionan. Esto consiste en que el anciano o persona con prestigio permite que su *nagual* entre en el cuerpo del individuo que cometió la transgresión. Al introducirse puede comer su alma lentamente, enfermando a la persona. Así, como el autor dirá en otro texto, la función del nahualismo es “controlar las relaciones interpersonales de los miembros de la comunidad” (Villa 1963: 243).

En 1963 Villa Rojas publicó un artículo que amplió la información brindada en el texto mencionado anteriormente. En esta nueva obra el autor definió al nahualismo como:

⁴⁰ *Ladino* es un concepto polisémico que, de manera general, se utiliza en ciertas zonas de Chiapas para referirse a las personas que no son indígenas.

El sistema de prácticas y creencias mágicas que se basa en el concepto de *nagual* o espíritu familiar que suelen adquirir, con el paso del tiempo, algunos ancianos y personas importantes del grupo. Ese espíritu familiar puede adoptar forma animal o de algún fenómeno natural, tal como el rayo, el viento o simples bolas de fuego. [...] El *nagual* es de naturaleza incorpórea e invisible, de “puro aire” como dicen los nativos. En ocasiones se materializan (Villa 1963: 244).

Aunado a esto el autor mencionó, retomando a de la Serna, que el término *nagual* viene del verbo *nahualtin*, que significa disfrazándose o encubriéndose. También señaló que el *nagual* y la *tona* (o *tono*), a pesar de ser parecidos, son diferentes conceptos. *Tona*, a diferencia del *nagual*, “es el espíritu guardián que acompaña a todo individuo desde el momento que nace” (Villa 1963: 245). El autor mencionó que en Oxchuc el *nagual* tiene mayor importancia que la *tona*.

En 1960 Manning Nash también escribió sobre el nahualismo entre los tzeltales, pero él analizó el caso de Amatenango, Chiapas. El autor explicó que en esta localidad se cree que algunas personas tienen contrapartes animales llamados *naguales*. Durante la noche los *dueños de naguales* se transforman en animales y pasean por el pueblo y sus alrededores (Manning 1960: 121).

Los *naguales* son la fuente del poder médico y de curación en esta comunidad, por lo que todos los curanderos deben de poseer por lo menos un *nagual* (Manning 1960: 121–122). Pero existen personas que en vez de utilizar este poder para curar lo utilizan para hacer daño. Quienes utilizan el poder médico especial de sus contrapartes animales para enfermar y devorar las almas de otras personas son conocidos en Amatenango como brujos.

Haciendo referencia a este escrito, Villa Rojas (1963) señaló que en Amatenango ya no existe el tipo de parentesco de clanes y linajes patrilineales, y que el nahualismo ya no opera de la misma forma que en Oxchuc. En esta comunidad la noción de *pecado* no es relevante, a diferencia de la región que Villa Rojas estudió. Para este último autor “El *nagualismo* de Amatenango se está volviendo más asunto de brujería y ocultismo, que recurso de control social” (Villa 1963: 255).

Esta conclusión se explica al recordar que Villa Rojas pensaba que la función del nahualismo, el control social de la comunidad, operaba solo cuando la región indígena estaba aislada y era conservadora. Si los indígenas tenían contacto con el exterior, entonces se asimilaban con ideas de tipo moderno “quedando el nagualismo en posición secundaria o simplemente convertido en un sistema de brujería ajeno por completo a su función original” (Villa 1963: 244). Este sería, según su perspectiva, el caso de Amatenango.

Opuesto a lo que ocurre en esta región, Villa Rojas señaló que en el poblado chiapaneco de Larráinzar si opera el nagualismo de acuerdo con su función original. Esto porque se trata de una comunidad indígena fuertemente conservadora, incluso más que la de Oxchuc (Villa 1963: 255). Estas afirmaciones se basaron en reflexiones del autor sobre la obra del estadounidense William Holland (1961).

William Holland investigó cómo opera el nagualismo y el tonalismo entre los tzotziles de Larráinzar, Chiapas. Se trata de una población cuyo parentesco también cuenta con linajes y clanes. Según el autor, esta comunidad ha conservado casi todas las tradiciones y conceptos cosmogónicos mayas prehispánicos sin muchas modificaciones, debido a su aislamiento cultural y espacial (Holland 1961: 167)⁴¹.

William Holland retomó las definiciones de *tonal* y *nagual* de George Foster (1944) y Lucille Kaplan (1956) para hacer su análisis. Con base en la definición de tonalismo de esos autores, William Holland afirmó que en Larráinzar

Cuando nace una persona, un compañero animal (*wayijel*) nace en el monte al mismo tiempo y su vida y destino están mágicamente ligados con los de su dueño humano. Ambos tienen el mismo espíritu (*ch'ulel*), de manera que existe una relación recíproca entre ellos por toda la vida. Todo lo que ocurre a la persona ocurre también a su compañero animal al mismo tiempo, y viceversa (Holland 1961: 168–169).

El tipo de compañero animal es diferente dependiendo de la posición de los individuos tzotziles en la jerarquía social. La población de Larráinzar está dividida en dos grupos: el grupo de la gente común de bajo estatus y el grupo selecto de alto prestigio. El primer grupo está conformado por la mayoría de la población, quienes tienen compañeros animales de baja

⁴¹ Afirmación que hoy en día es refutable.

categoría, como el zorro, la comadreja y el mapache. El segundo grupo lo conforman los ancianos de alto estatus (líderes religiosos, principales y curanderos) quienes tienen varios compañeros animales poderosos como el coyote, el tigre y el jaguar.

Los compañeros animales de esta comunidad tzotzil viven en montañas sagradas. Cada montaña, perteneciente a un linaje, está dividida en 13 grados. El grado en donde habitan los animales compañeros de las personas depende del estatus del individuo. Los de las personas comunes están en los grados bajos de la montaña, mientras que los del grupo selecto habitan en los más altos. Cuando el prestigio de una persona va aumentando, entonces su animal compañero va subiendo en los grados de la montaña.

El papel de los ancianos del grupo selecto es ambivalente. Por un lado, se dedican a cuidar, proteger, “mantener, ordenar y controlar a sus inferiores” (Holland, 1961: 171). Esto actuando a favor del bien. Pero, por otro lado, los ancianos pueden actuar a favor del mal convirtiéndose en animales para atacar a sus enemigos (tanto a individuos como a los compañeros animales que viven en las montañas). Esto último es para William Holland el nagualismo, entendido, en términos de Kaplan, como brujería en la que hay metamorfosis.

Como se puede apreciar, Holland también realizó aportes a los estudios del nagualismo como mecanismo de control social. Otra investigadora que se interesó en esta temática fue María Esther Hermitte (1970a, 1970b). La antropóloga argentina analizó el caso de los tzeltales de Pinola, Chiapas. Estudió el sistema de control social de esta región, enfocándose en las sanciones que reciben los tzeltales que violan los códigos morales de su comunidad.

Según la autora, en Pinola el *nagual* es

Un animal (aunque en el caso de los jefes sobrenaturales puede ser un fenómeno celeste como el rayo, el torbellino o un cometa), esencial para el bienestar humano; proporciona al hombre energía para su supervivencia y determina los rasgos de su personalidad. Los destinos de un individuo y sus nahuales están íntimamente relacionados (Hermitte 1970a: 373)

Los *naguales* en Pinola son considerados coesencias de los individuos. Esther Hermitte afirma que “el nahual *es* el hombre mismo que [durante la noche] actúa en un universo habitado por seres sobrenaturales; sus acciones en ese otro mundo no son las de su persona

física, sino que constituyen acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal o celeste” (Hermitte 1970a: 377).

En Pinola todos tienen por lo menos tres *naguales*. Pero existen diferencias entre los *naguales* de las personas comunes y de los individuos llamados *me'iltatiles*. La gente ordinaria tiene pocos *naguales* que no pueden causar mucho daño y que tienen un rango bajo en la jerarquía. Los *me'iltatiles*, personas que protegen al pueblo de los peligros provenientes del exterior y castigan las transgresiones de los habitantes de Pinola, tienen 13 *naguales* poderosos de alto rango (Hermitte 1970a: 380, 1970b: 62)

La jerarquía de los *naguales* se basa en la noción de *altura*. Los *naguales* de los *me'iltatiles* pueden *volar* muy alto (torbellinos, cometas y rayos), a diferencia de los de la gente común (perros, gallos, mariposas, etc.). La autora menciona que “el concepto de altura se halla ligado fundamentalmente al de seguridad, al de velocidad y al de conocimientos metafísicos” (Hermitte 1970a: 380).

La altura de sus *naguales* y demás atributos de los *me'iltatiles* les otorgan sabiduría y poder, lo que le permite proteger a las personas del pueblo y sancionar a los que transgredan las normas de la comunidad. Los *me'iltatiles*, actuando bajo la forma de sus *naguales*, se comen el *ch'ulel* (entidad anímica) de los infractores haciendo que se enfermen.

Así, Esther Hermitte relacionó al nagualismo con el control social en Pinola. De igual manera, mostró como en esta región las jerarquías y estatus de los individuos se expresan en *naguales*. Finalmente hay que mencionar que la autora señaló que el nagualismo es antropocéntrico, puesto que “el nagual constituye una proyección del individuo” y no al revés (Hermitte 1970a: 377).

Existen otros textos relevantes contemporáneos a esta época que no analizan necesariamente el tema del control social. Entre estos escritos está el de “Psicoterapia en los altos de Chiapas” de William R. Holland (1963). En esta obra el autor revisa de nuevo el caso de la comunidad de Larráinzar, pero esta vez se concentra en el papel del *nahual* en la terapéutica tradicional indígena (Martínez 2011: 10).

Holland analiza un caso en donde un curandero tzotzil diagnostica a una persona enferma y le comenta a esta última que su enfermedad se debe a que

su animal compañero estaba fuera de su lugar en la montaña sagrada y podía encontrarse herido y prisionero de algún dios de la tierra. El curandero debía devolver a su animal compañero al lugar correcto en donde le podrían dar protección nuevamente los dioses del linaje (Holland 1963: 269)

A lo largo del texto se describe minuciosamente el procedimiento de la curación tradicional tzotzil. El autor concluyó que las curaciones tzotziles son psicoterapia, es decir “el método persuasivo de curar que trata de reintegrar totalmente a la persona a su universo” (Holland 1963: 261). El autor menciona que hay similitudes y diferencias entre este tipo de psicoterapia y la *psicoterapia moderna*. Entre las diferencias está el hecho de que la primera gira en torno a “manipulaciones mágico-religiosas en el mundo sobrenatural” (Holland 1963: 276).

Otro texto relevante de estas décadas es el de *Animal Souls and Human Destiny in Chamula* (1975). En este escrito, Gary H. Gossen analizó las nociones de individualidad, cuerpo, destino y alma entre los chamula, grupo indígena tzotzil de los Altos de Chiapas. El autor relacionó al nagualismo con otros aspectos como la noción del tiempo y del espacio, los santos y el mito de origen que existe en la comunidad.

Gary H. Gossen definió al nagualismo como la creencia según la cual un individuo está asociado con un *animal soul companion*, con el cual comparte destino durante toda su vida. El *nagual* y la persona comparten estado de salud, así como fortuna (Gossen 1975: 448). Esta creencia existe entre los chamula, quienes conocen a los *naguales* como *canul* (palabra tzotzil).

Para los chamula los *canul* están jerarquizados de acuerdo con una noción particular de espacio-tiempo (Gossen 1975: 449, 452, 457–458). El autor explica que para esta comunidad Jesucristo (el sol) intentó crear al mundo cuatro veces. Fue hasta el cuarto intento cuando logró crear un mundo ordenado con seres apropiados. Los chamulas no solo viven en esta última y cuarta creación, sino que consideran que ellos son la producción exitosa de humanidad (verdaderos hombres) y que viven en el centro del mundo. Lo que se aleje

geográficamente de Chamula o temporalmente de la Cuarta Creación se asocia con comportamientos asociales, como por ejemplo el canibalismo⁴².

Los seres creados en la Primera Creación se caracterizaban por tener un comportamiento depredador. Los *canul* más poderosos, como el jaguar, fueron creados en esta Primera Creación y ahora habitan en zonas alejadas del territorio Chamula. Los *canul* más débiles, como los conejos, fueron creados en la Segunda y Tercera Creación, y habitan en territorio Chamula. Esta última característica es la que los hace vulnerables, pues al estar cerca de las personas chamula son vistos y asesinados frecuentemente, afectando directamente a los individuos con los que comparten destino.

Bajo esa lógica espaciotemporal se clasifica la jerarquía de los *nahuales* en Chamula. Los jaguares, animales carnívoros y nocturnos, son los *canul* de los chamanes, las personas de alto rango y las más ricas de la comunidad. Los ocelotes y coyotes son los *canul* de los chamulas medianamente exitosos. Y finalmente los animales herbívoros y diurnos como los conejos son los *canul* de las personas pobres y de bajo prestigio.

Los *canul* son asignados a los individuos al nacer por San Jerónimo y Jesucristo (el sol). San Jerónimo tiene la responsabilidad, otorgada por Jesucristo, de velar por el destino individual del ser humano. Como parte de esta tarea, atiende a los *canul* de los indígenas chamula. San Jerónimo tiene dos *aspectos*, el aspecto mayor vive en el tercer nivel del cielo y el aspecto menor vive en una montaña sagrada llamada *Tzontevitz*. Al igual que San Jerónimo, los *canul* tienen

dos 'aspectos', uno menor (*ie'inal*) y uno mayor (*bankilal*), cada uno de los cuales tiene trece partes. El aspecto menor del *canul* vive en la montaña sagrada llamada *Tzontevitz* ubicada en el municipio de Chamula, donde es atendido por el aspecto menor de San Jerónimo. El aspecto mayor del alma animal vive en el tercer nivel del cielo donde es atendido por el aspecto mayor de San Jerónimo. Durante el día, estos animales asociados deambulan por los bosques y campos de sus territorios como lo haría un animal ordinario. Sin embargo, por la

⁴² El autor ejemplifica esta idea con una fascinante anécdota. Comenta que durante su trabajo de campo los chamulas le preguntaban constantemente a él y a su esposa, oriundos de Estados Unidos, si en su país las personas se mordían y se comían entre ellas. Fue con el tiempo que el investigador comprendió que según las creencias indígenas de este pueblo los habitantes de la Primera Creación cometían actos caníbales y que los chamulas asociaban tal práctica a los pobladores de zonas muy alejadas su territorio chiapaneco.

noche, San Jerónimo, tanto en su aspecto menor como mayor, los conduce a los corrales: el menor en la montaña sagrada, el mayor en el tercer nivel del cielo. Aquí pasan la noche en relativa seguridad de los peligros de la oscuridad, un momento en que ocurren la mayoría de las desgracias, particularmente las causadas por la brujería (Gossen 1975: 451).

El autor afirma que los chamula consideran que se pueden enfermar por la lesión o pérdida de una de las veintiséis partes de su *canul*. Al sufrir estos percances ocasionados por brujería los individuos se desequilibran. Los chamanes son los que pueden diagnosticar y curar en estas ocasiones, restaurando el equilibrio de las diversas entidades que afectan al organismo. De esta forma el autor concluye que las personas tienen muy poco control sobre su destino, incluyendo su estado de salud. Este está determinado por factores externos como las acciones de los santos, de su *canul* y de otras entidades anímicas.

La capacidad de acción del individuo frente al control de su destino se reduce a realizar medidas de prevención: Hacer rezos de súplica a San Jerónimo para que cuide a sus *canul*, así como comportarse de manera conformista y conservadora para no ser blanco de envidia y, posteriormente, de brujería. Lo mejor que pueden hacer los chamulas es esperar que las entidades de las que dependen estén en equilibrio (Gossen 1975: 454, 459).

Pasando a exponer las investigaciones más actuales sobre el nahualismo, se deben mencionar los estudios enfocados en el vínculo entre la concepción del cuerpo y la figura del *nahual*. Entre estos estudios están los trabajos de Alfredo López Austin (2012 [1980]), Figuerola Pojul (2000), Pedro Pitarch (2000, 2013) y Alessandro Lupo (1999, 2001) (Martínez 2011: 10). Respecto a la obra de López Austin, publicada por primera vez en 1980, esta se enfocó en comprender la noción del cuerpo de los nahuas que vivieron la conquista española.

Para los nahuas del siglo XVI el cuerpo humano estaba conformado, entre otros elementos, por entidades anímicas. Estas son definidas por el autor como “una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica” (López Austin 2012: 197). Entre las entidades anímicas estaban el *tonalli*, el *yolia* y el *ihiyotl*. Esta última es la que tenía un rol importante en el fenómeno del nahualismo.

Según López Austin el nahualismo refería a una toma de posesión que realizaban dioses, animales, muertos y algunos hombres al exteriorizar una de sus entidades anímicas, el *ihíyotl*, e incorporarla dentro de otro ser, generalmente un animal (López Austin 2012: 429). De esta forma el nahualismo no implicaba una transformación corporal, sino un traspaso de una entidad anímica de un individuo a otro ser, tomando posesión de su cuerpo.

Así, López Austin sostiene que se debe usar el término *nahualli* para referirse a tres sujetos: A quien externa su *ihíyotl*, al animal o ser que lo incorpora y a esta entidad anímica como tal. Ahora bien, López Austin argumenta que el nahualismo tiene muchos parecidos con el tonalismo, por lo que se pueden confundir. El autor señala que

Ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión en otros seres; en ambas la suerte del ser ocupado y la del que remite su entidad anímica están tan vinculadas que la muerte o el daño sufridos por uno repercuten en el otro; en ambas el ser recipiente puede causar daños a otros seres; en ambas es importante el signo del día de nacimiento o del ofrecimiento al agua (López Austin 2012: 430).

A pesar de estas semejanzas, ambos fenómenos tienen características diferentes. Para el autor, en el tonalismo la entidad anímica que se traspasa es el *tonalli*, mientras que en el nahualismo es el *ihíyotl*. El ser humano que traspasa su *tonalli* solo lo puede hacer con un animal durante toda su vida, a diferencia del hombre que externa su *ihíyotl*, quien puede incorporarlo en distintos animales. En la misma línea, el vínculo entre el individuo y el *tonalli* es permanente, mientras que la relación entre la persona y el *ihíyotl* es temporal (López Austin 2012: 430–431).

La exteriorización del *tonalli* sucede en todos los individuos, mientras que el traspaso del *ihíyotl* solo puede ser ejercido por especialistas rituales. Para generar el vínculo entre una persona y su *tonalli* se deben realizar rituales simples, mientras que el vínculo especial entre el especialista y su *ihíyotl* se puede realizar solo al cumplir ciertos requerimientos. La última diferencia es que los *tonalli* y los *naguales* atacan de manera diferente, puesto que los primeros comen el hígado y el corazón de sus víctimas.

Así como López Austin, Figuerola Pojul (2000) analiza la relación entre el *nahual* y la concepción del cuerpo indígena. Este último autor se centró en el caso actual de los tzeltales

de San Juan Cancuc, Chiapas. En esta región los rezadores nombran al cuerpo humano con diferentes términos, entre ellos el de *chanul*. Este concepto hace referencia a “un cuerpo humano poblado de animales pequeños, una suerte de receptáculos de seres minúsculos y numerosos” (Figuerola 2000: 14).

El cuerpo de los tzeltales de la región se concibe de esta manera pues se considera que dentro del cuerpo humano se encuentran dos entidades anímicas: el *ch’ulel* y el *lab* (Figuerola 2000: 14–17). Según el autor el *ch’ulel* es una entidad en forma de ave que vive dentro del corazón de todas las personas y que provee de energía vital. Es vulnerable, por lo que es protegido por diferentes entidades entre ellas los *lab*.

El *lab* es la forma en que se llama al *nahual* en esta región de México. Estos pueden ser animales, fenómenos meteorológicos y personajes humanizados. Cada tipo de *lab* tiene sus propias cualidades. Son otorgados a los humanos por las divinidades, quienes dan entre cero a *trece naguales*. Entre más se tengan, mayor poder tiene el individuo. Los *lab* se encuentran alrededor del corazón de las personas, pudiendo así cuidar al *ch’ulel*. A pesar de residir allí, los *lab* pueden salir del cuerpo de las personas. Respecto a esto el autor afirma:

Lo más singular y desconcertante de estos *lab*, es que su esencia divina les permite ocupar también espacios salvajes de la montaña, lugares secretos al cual retornan regularmente. Desde allí vigilan incesantemente a los hombres: celan el *ch’ulel* de su dueño y buscan otros para alimentarse. No se trata pues de un “doble animal”, sino más bien de un mismo y único *lab* que transita del cuerpo del individuo al dominio de la naturaleza que le corresponde a su especie. Tal es la relación que une al dueño, al *lab* y a su entorno: relación de posesión, de proyección de sí mismo (Figuerola 2000: 17).

El individuo, el *lab* y el *ch’ulel* se comunican, negocian y tienen conflictos. Bajo este panorama, el autor argumenta que cada persona es un caso único, puesto que todos los tzeltales tienen diferente cantidad de *lab* (algunos ni siquiera tienen uno) de distinta especie con facultades particulares, que a su vez se relacionan de maneras diversas con el *ch’ulel* y con cada individuo. Así, la noción de persona de los tzeltales de Cancuc implica una compleja relación entre múltiples entidades anímicas que coexisten en cada cuerpo.

Esta complejidad también fue analizada por Pedro Pitarch (2000, 2013), quien realizó su investigación en el mismo poblado que Figuerola. Según Pitarch, los indígenas tzeltales de Cancuc consideran que los humanos están conformados por un cuerpo material y diversas almas (entiéndase entidades anímicas) que se encuentran dentro del corazón. Estas últimas son: El *ave del corazón*, el *ch'ulel* y el *lab* (Pitarch 2000: 2).

Las entidades anímicas mencionadas no son originarias de este mundo. Proviene de *Otro Lado*, conocido en lengua tzeltal como el estado *ch'ul*. Se trata de una dimensión inestable, discontinua y compleja que se opone al estado *jamalal*, es decir a este mundo. Según el autor, el estado *ch'ul* también se encuentra fragmentado dentro del cuerpo de los individuos bajo la forma de almas.

Pitarch explica que esto se debe a que los tzeltales conciben que los fetos humanos se encuentran en un momento transitorio entre el estado *ch'ul* y el *jamalal* cuando están en el vientre materno. El feto está desdoblado y rodeado por las entidades anímicas. Cuando nace el infante “el cuerpo se pliega sobre sí, aprisionando y arrastrando consigo hasta este mundo solar a las “almas” ” (Pitarch 2013: 23). Estas almas saldrán del cuerpo del humano y volverán a su dimensión *ch'ul* hasta que la persona haya fallecido.

De esta manera el autor afirma que “el mundo, pues, se halla plegado sobre la persona. Mediante un complejo juego de desdoblamientos y copresencias, el cosmos se encuentra fragmentariamente repetido en el interior del cuerpo” (Pitarch 2000: 7). Por ejemplo, el *ch'ulel* es una entidad anímica desdoblada, pues reside tanto en el corazón de los individuos como en el interior de alguna de las cuatro montañas llamadas *ch'iibal*.

Esto mismo ocurre con el *nahual*, conocido localmente como *lab*. Los *lab* son definidos por el autor como coesencias animales (o de otro tipo) con las que los cuerpos de los individuos tienen un vínculo de destino. Si algo le ocurre al animal, tendrá repercusiones sobre el cuerpo de la persona. Los *lab* están, de igual forma, desdoblados, pues existen en el mundo exterior en forma animal y al mismo tiempo dentro del corazón de las personas en forma gaseosa (Pitarch 2000: 4).

Las personas pueden tener de uno a trece *lab*. El *lab* existente dentro del cuerpo puede salirse de él durante la noche y deambular en el mundo exterior cometiendo actos malignos, para

posteriormente regresar al corazón. Así el autor señala que en este contexto no existe una metamorfosis o transformación como tal, sino que los *lab* salen del cuerpo por decisión propia.

Pitarch enumera diferentes clases de *lab*: animales, seres fluviales, meteoros y *dadores de enfermedad*. Los primeros tres pueden afectar al individuo con el que están vinculados al ser heridos o al morir. Los *dadores de enfermedad* asesinan intencionalmente al capturar y comer el *ave de corazón* de las personas. Entre estos están los *pále* (padre cura), los *jesúta* (jesuítas), los *eskiribano* (escribano), los *kaxlan* (castellano, no-indígena, etc.), y otros más.

Como se puede apreciar, los *dadores de enfermedad* son personajes de origen europeo. Pitarch explica que las entidades anímicas concentran *lo otro*, siendo *lo europeo* ese *otro* en este caso. El mundo europeo y la historia colonial está presente dentro del corazón de los indígenas tzeltales en forma de almas. Así el autor afirma que

debemos considerar a las almas, no tanto “seres” cuanto acontecimientos, experiencias, procesos institucionales, prácticas económicas: personificaciones de fuerzas europeas a las cuales los indígenas estuvieron sometidos en el pasado, y que, convertidas ahora en fantasmas, no cesan de afligir sus cuerpos (Pitarch 2013: 35–36).

Con todo lo mencionado, Pedro Pitarch señala que en el pensamiento indígena, a diferencia del occidental, las almas no “tienen nada específicamente humano”, pues pertenecen originalmente a otro plano (Pitarch 2000: 8). El cuerpo, concebido en el pensamiento indígena como algo que se produce ejerciendo ciertos hábitos culturales, es el que otorga a los individuos la condición de ser humanos. En la concepción tzeltal las almas, a diferencia de los cuerpos, son *dadas* a todos los humanos y no pueden ser domesticadas.

Pasando al trabajo de Alessandro Lupo, este se centra en el caso de los nahuas de la Sierra de Puebla (2001). Para este grupo indígena el cuerpo está constituido por tres componentes anímicos: El *yolo*, el *ecahuil* y el *tonal* (Lupo 2001: 358). Al igual que otros investigadores, Alessandro Lupo considera que hay una relación entre las entidades que pueblan el cuerpo y el nahualismo.

El autor define al tonalismo y al nahualismo de la siguiente manera

[Al hablar de] nahualismo nos referimos a la creencia de que determinados individuos (los cuales a menudo ocupan puestos sociales importantes) están investidos de poderes espirituales particulares, que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas de animales (o también en raras ocasiones, de fenómenos naturales como rayos, viento, nubes, bolas de fuego, etc.) y realizar bajo tales “disfraces” acciones prodigiosas. Por lo que respecta al tonalismo, nos referimos a la idea de que cada individuo, desde su nacimiento, mantiene una relación de coesencia espiritual (Hermitte, 1970) con un alter ego o “doble animal” (pero también, en algunos casos, con plantas o elementos y fenómenos de la naturaleza como volcanes, piedras, rayos, etc.) que, con base en sus características específicas, determina el carácter, la resistencia física y espiritual, y, en última instancia, el destino de la persona. La existencia de los dos está ligada a tal punto que cualquier accidente que le sucede al animal, incluyendo la muerte, repercute de manera simétrica en la contraparte humana (Lupo 1999: 17).

Los alter egos “[otorgan] al individuo la fuerza vital caliente necesaria para vivir y resistir los ataques del mundo exterior” (Lupo 2001: 357–358). Los nahuas de la Sierra de Puebla pueden tener hasta trece *alter egos*, siendo solo uno el ente con el que el humano comparte personalidad y destino. A pesar de que todos tienen por lo menos un *alter ego*, solo algunas personas pueden actuar bajo su forma. Esto se logra al transferir una entidad anímica del cuerpo humano al del *nahual*, transfiriendo de igual forma la voluntad y capacidad de acción. De esta manera el individuo puede actuar a distancia a través de su *alter ego* mientras su cuerpo humano está inerte.

Alessandro Lupo afirma que tanto en el tonalismo como en el nahualismo hay “representaciones simbólicas en clave animal (o natural)” de las características, acciones y posición social de los individuos (Lupo 1999: 17). Menciona que esto es posible porque en el pensamiento indígena, a diferencia del pensamiento cristiano-occidental, los diferentes planos de la realidad (humano, extrahumano, etc.) están menos demarcados.

El autor considera que ambas creencias, la del alter ego y la *metamorfosis*, expresan como en el pensamiento indígena el humano es la suma temporal de diversas entidades anímicas que existen dentro y fuera del cuerpo. Los individuos son vulnerables y su “existencia está sujeta a diversas influencias, que muchas veces limitan la libertad, pero de las cuales tiene la

esperanza de obtener los poderes de trascender la precariedad de su propia existencia” (Lupo 1999: 23).

Entre los investigadores que se centraron en el rol del *nahual* en las representaciones del inframundo y del sueño están Tim Knab (1984, 1991) y Françoise Neff (2001) (Martínez 2011: 10). Tim Knab enfoca su trabajo en la relación entre las enfermedades, los sueños, el inframundo y la concepción del cuerpo de los nahuas oriundos de San Miguel Tzinacapan, Puebla.

El autor explica que los nahuas consideran que la tierra, donde los humanos viven, se ubica entre el cielo (*ilhuicac*) y el inframundo (*talocan*). Este último es un mundo oscuro y complejo en el que habitan múltiples seres. El *talocan* tiene impactos directos sobre la tierra, puesto que está justo debajo de ella. Sostiene literalmente a la naturaleza y a la vida del ser humano (Knab 1984: 410).

Las almas de los nahuas también son afectadas por el *talocan*. Tim Knab explica que el alma está dividida en tres elementos: el *tonal*, el *yolo* y el *nagual*. Este último se define como “alterego animal que nace y muere al mismo momento que uno” (Knab 1991: 34). Según el autor los tres elementos deben mantenerse en armonía con las esferas de lo natural, espiritual y social para mantener un buen estado de salud. Cuando se rompe esta armonía la persona se enferma.

Para poder restablecer el equilibrio del alma las personas acuden a los curanderos. Ellos diagnostican las enfermedades a través de los sueños. En el sueño el curandero manda a su *tonal* al inframundo “para buscar el alma perdida o preguntar a los habitantes del inframundo, si el cliente cometió un delito a causa del cual le enviaron la enfermedad, o si han visto a su alma en manos de algún brujo, o si han oído de un brujo rezar por la enfermedad” (Knab 1991: 40).

El curandero da varias interpretaciones sobre el sueño y, tanto el curandero como el enfermo y sus parientes, eligen la interpretación más adecuada. Finalmente restauran el equilibrio del alma a través de ofrendas y ceremonias. El autor afirma que este proceso de curación es

posible puesto que para los nahuas los sueños forman parte de la realidad. Así, esta población indígena posee una etnoepistemología en la que las experiencias cotidianas y los sueños tienen el mismo estatus (Knab 1984: 410, 413).

Respecto al trabajo de Françoise Neff (2007), este se enfoca en dos cerros de la Sierra Madre Sur de Guerrero: El Volcán Negro y La Lucerna. Ambos son concebidos por los locales como guerreros que combaten entre ellos. A su vez se cree que el interior de los cerros está poblado de diversos seres. En ciertas épocas del año los cerros se abren dejando salir a estas entidades al mundo exterior.

El día de la Candelaria es una de las fechas en las que tal apertura sucede. Múltiples criaturas, entre ellos los *naguales*, salen e intentan llevar a los jóvenes al interior del cerro. También durante febrero los *naguales* llegan a los pueblos y luchan contra los hombres con el fin de que convertir al perdedor de la pelea en un trabajador para su propio mundo, transformándolo en un *alter ego*.

La autora brinda un relato en dónde se muestra como los jóvenes pueden ser llevados al interior del cerro para hacerlos trabajar, para casarlos con criaturas o para ser devorados (Neff 2007: 357–358). En este relato el joven protagonista es transformado en toro cuando sale del cerro en el día de la Candelaria. Después, en forma de animal, el joven se lleva a otros tres jóvenes al interior del cerro para que lo ayuden a cuidar al ganado.

Con base en lo mencionado, la autora sostiene que “más que un paralelismo entre el mundo humano y el mundo animal existe un paso continuo de uno a otro que se realiza a través de un proceso interrumpido de transformaciones” (Neff 2007: 359). El paso entre mundos borra temporalmente las relaciones de poder y genera un “equilibrio a través de un sistema de adquisición de deudas recíprocas” (Neff 2007: 360). Ambos mundos ofrecen elementos al otro. Se intercambian novias, ganado, trabajadores, carne humana, etc.

Pasando a los autores que escribieron acerca del rol del nahualismo en el contexto de la evangelización católica española, se deben nombrar a Félix Báez-Jorge (2008) y Jill Leslie McKeever Furst (1998). La obra del primer autor vincula al nahualismo con los santos

patronos. Félix Báez afirma que los santos católicos pasaron por un proceso de transfiguración simbólica cuando se dio la evangelización en Mesoamérica. Los dioses patronos o “espíritus guardianes” de la época prehispánica fueron sustituidos por santos católicos, asignándoles *naguales* (Báez-Jorge 2008: 175, 177, 200).

Los animales que aparecen junto a los santos en diversas imágenes católicas fueron interpretados por los indígenas como los *naguales* de los santos. Así, por ejemplo, San Juan Evangelista, San Jorge, San Pablo, San Benito y San Miguel Arcángel se asociaron con el *nagual* serpiente, puesto que en sus representaciones iconográficas aparecen reptiles (Báez-Jorge 2008: 180).

Según el autor esto dio como resultado que en la actualidad se crea en la capacidad de transfiguración de los santos *nagualizados*, y que a estos últimos se les considere espíritus guardianes comunitarios. Sobre los oficios que cumplen los santos en las comunidades indígenas, Félix Báez-Jorge hace una revisión de diversos casos etnográficos y concluye que:

Los oficios sobrenaturales atribuidos a los santos patronos *nagualizados* (o a los *naguales* “guardianes de los pueblos”) refieren, sumariamente, a: 1) el control de las lluvias; 2) la preservación de las milpas; 3) el cuidado de las cosechas; 4) la regulación de la actividad de los *naguales* de menor rango; 5) la protección de la comunidad frente a las acciones negativas de los *naguales* (o “rayos”) de otras localidades; 6) el cuidado de las “cosas de los antiguos” (figuras sagradas, etc.); y 7) la protección contra los desastres naturales (como es el caso de las erupciones volcánicas y las inundaciones). El resguardo protector y el control social son las constantes más significativas de estos atributos, vinculados a la hechicería y al manejo de los rayos (Báez-Jorge 2008: 198).

Por último, el autor sostiene que en las comunidades indígenas los santos *nagualizados* son considerados como fundadores de los pueblos y están fuertemente vinculados con las identidades comunitarias. Todo esto nos muestra que la evangelización no hizo desaparecer al *nagualismo*, sino que este se transformó de acuerdo con el nuevo contexto colonial.

En cuanto a la obra de Jill Leslie McKeever Furst, la investigadora publicó el texto “The nahualli of Christ” (1998). En este artículo se especula (palabra empleada por la autora) sobre como los descendientes de los aztecas interpretaron a la Santísima Trinidad durante el periodo colonial temprano. La autora menciona que en esta época la representación

iconográfica de la Santísima Trinidad era La *Trinidad del Antiguo Testamento*. Esta consistía en una imagen con tres hombres idénticos, cada uno con un símbolo diferente en el pecho: Dios con un sol, Jesús con un cordero y el Espíritu Santo con una paloma (McKeever 1998: 211, 218).

Esta representación iconográfica fue interpretada por los indígenas nativos desde su propia forma de ver el mundo. Aquí hay que recordar, dice la autora, que para los aztecas todas las personas contaban con tres entidades anímicas: el *yolia*, el *tonalli*, y el *ihiyotl*. Además, los indígenas creían en la figura del *nagual*, el cual

No era exactamente una fuerza o alma animadora, sino una forma física alternativa que correspondía al ser humano [...] Básicamente, el nahualli era (y sigue siendo) un ser humano que podía transformarse en una forma animal o en un fenómeno meteorológico que parecía estar vivo, incluidos meteoritos, torbellinos y relámpagos. Las formas humanas y animales compartían una sola alma o esencia (McKeever 1998: 215).

Con base en lo mencionado, la población indígena pudo haber interpretado a la Santísima Trinidad de la siguiente manera: a “Dios el Padre como el *tonalli*, al Espíritu Santo como *yolia*, y a Cristo como el *nahualli*” (McKeever 1998: 217). En La *Trinidad del Antiguo Testamento* Dios tiene un sol en su pecho, por lo que fue interpretado como un ser “lleno de mucho *tonalli*”, entidad anímica caliente (McKeever 1998: 217).

El Espíritu Santo, representado por una paloma, fue asociado con el *yolia*, puesto que esta entidad anímica tenía la forma de un pájaro. De hecho, según la autora, el nombre *yolia* quiere decir en náhuatl *el pájaro del corazón*, el cual hacía referencia al poder vital en el corazón y mantenía vivos a las personas. Por último, la figura del Jesús fue interpretada como el *nagual*. Esto se explica porque Cristo era representado como un hombre con un cordero en su pecho. Los indígenas pudieron haber concluido que el ciervo era el animal compañero o *nagual* de Cristo.

Tras estas hipótesis, la autora concluye que

El clérigo europeo y el nativo pudieron llegar a un entendimiento aceptable para ambos, aunque comenzaron con ideologías muy diferentes y terminaron en paisajes de fe completamente distintos. Quizás la Trinidad del Antiguo Testamento se volvió popular, y

siguió siendo, popular en las zonas rurales de México porque permitió a los pueblos nativos mantener creencias profundamente arraigadas sobre cómo se generaron los seres sintientes en primer lugar y cómo continuaron viviendo en este mundo y en el siguiente (McKeever 1998: 219).

Pasando a los estudios que se enfocaron en la relación entre el poder político y el nagualismo, mencionaremos dos textos. Primero el escrito titulado *Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala* de Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve (1997). En este texto las autoras afirman que una de las características principales del poder en la época prehispánica era su carácter sagrado.

En tal contexto la figura de la autoridad prehispánica permitía “la reproducción del orden cósmico, mantenía relaciones con el mundo de los dioses y de los ancestros, y se encargaba de proteger la salud de la colectividad” (Arnauld & Dehouve 1997: 25). Las autoras se preguntan ¿qué pasó con esa característica cuando se impuso el régimen español? Para responder a ese cuestionamiento revisan casos concretos del ejercicio de poder entre los nahuas y mayas de los siglos XVIII y XIX.

Según su análisis las autoridades políticas mayas y nahuas de estos siglos tenían la capacidad de transformarse en sus *naguales*. Específicamente entre los mayas la autoridad más legítima y el poder recaía en tres cualidades de las autoridades políticas: La fuerza del *nagual*, la fuerza guerrera y el vínculo directo con los antepasados. Gracias a tales atributos las autoridades podían defender a su comunidad frente a algún peligro y castigar a personas de su misma región.

Al revisar diversos casos en fuentes históricas, las autoras concluyen que

tanto para las sociedades nahuas como para las mayas, hubo cierta continuidad entre las concepciones políticas prehispánicas (en particular el "nagualismo") y lo que los españoles calificaban de prácticas de hechicería en los pueblos de indios durante la colonia. [...] en las concepciones políticas de los mayas y nahuas, nunca desapareció lo sagrado. Esto determinó (y quizás sigue determinando en ciertas condiciones) una práctica mágica basada en el ejercicio de poderes sobrenaturales normalmente benéficos para la comunidad, es decir una

magia más política que doméstica, más colectiva que individual, central y no marginal, expresión no de debilidad sino de fuerza (Arnauld & Dehouve 1997: 40–41).

El segundo texto por mencionar es el de *Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano* (2000). En este texto Federico Navarrete analiza el vínculo histórico que ha tenido el poder político y el nahualismo en Mesoamérica (2000: 155). El autor explica que en el pensamiento mesoamericano hay diferentes seres (humanos, dioses, animales, etc.) pertenecientes a distintos planos cósmicos. Estos seres están vinculados entre sí por que comparten varios rasgos, como las entidades anímicas, las fechas de nacimiento, etc.

Justamente estos vínculos son los que permiten que seres de diferentes planos cósmicos puedan interactuar. Los *nahuales* de los humanos aprovechan los vínculos para *tomar posesión* de un animal u otro ser, y así pueden actuar como él en su propio plano cósmico (Navarrete 2000: 164). De igual forma los dioses y otras entidades se pueden *nahualizar* en seres de otros planos cósmicos. Siguiendo este orden de ideas, Federico Navarrete afirma que

El nahualismo puede ser comprendido como una técnica de mediación y comunicación entre los planos cósmicos que aprovecha estas vinculaciones: al permitir que un ser se transforme en otro ser de naturaleza diferente, o perteneciente a un nivel cósmico diferente, abre un canal de comunicación y acción que rebasa el ámbito de acción "normal" de ese ser y le permite actuar en otros planos cósmicos (Navarrete 2000: 164-165).

Como el nahualismo es una técnica que permite la comunicación y mediación entre diferentes planos, está fuertemente ligado al poder político, ya que “la mediación entre este mundo y los demás ámbitos de la realidad ha sido un atributo central del poder en las sociedades mesoamericanas” (Navarrete 2000: 170). El autor menciona que esta técnica no solo se ha utilizado para ejercer poder, sino para oponerse a él.

En esta revisión bibliográfica se debe hacer mención del trabajo de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013). Ambos coordinaron una serie de obras en las que intentaron conciliar la temática del chamanismo, las experiencias oníricas y el nahualismo (Barabas & Bartolomé 2013: 15). Respecto a este último fenómeno, los autores parten de la división conceptual entre tonalismo y nahualismo. Sostienen que en el pensamiento mesoamericano existe una

teoría de las almas, según la cual los individuos poseen entidades anímicas. El tonalismo refiere a las entidades anímicas que son coesencias animales (o de otro tipo) asociadas a la vida de los individuos. El nahualismo refiere a los individuos que pueden transformarse en sus coesencias.

Para Bartolomé y Barabas hoy en día, tras pasar por un complejo proceso histórico de dominación colonial y de evangelización, las formas de entender al tonalismo y al nagualismo son diferentes para cada pueblo. En muchas comunidades indígenas ambas nociones se unificaron, originando que el término *nagual* refiera a una coesencia y al individuo que se puede transformar en esta (Barabas & Bartolomé 2013: 32).

La pluralidad de concepciones actuales sobre el *nagual* se expresa en los registros etnográficos de diferentes regiones. Los autores señalan que:

[Para algunos pueblos indígenas] los nahuales son guardianes de las fronteras territoriales de los pueblos, en otros, como en la mixteca oaxaqueña, son respetados y valorados como entidades capaces de influir en el control de las lluvias y en la protección de los pueblos, y en muchos otros son asimilados a la imagen cristiana de la brujería y objeto de temor. En ciertas regiones forman parte de las creencias relictuales, como en áreas periurbanas de migrantes, donde son recuerdos de ancianos que poco influyen en la vida cotidiana. Pero es raro el ámbito mesoamericano que no reconozca esta presencia (Barabas & Bartolomé 2013: 33).

Contrario a las propuestas de López Austin (2012) y Roberto Martínez González (2011), Bartolomé y Barabas mencionan que en los reportes etnográficos no se expresa de manera recurrente la idea de que los individuos proyectan una de sus entidades anímicas en los cuerpos de los animales para, así, actuar bajo su forma. En cambio, los investigadores han encontrado durante su trabajo de campo que la idea más frecuente es que el nahualismo refiere a una transformación del cuerpo humano en un animal.

Alberto Bartolomé y Alicia Barabas señalan que en muchos poblados los chamanes son los que pueden transformarse en animales. Respecto a este hecho proponen lo siguiente

El tonalismo-nahualismo, en uno de sus niveles se comporta como una categoría constructora de la persona, es decir, como uno de los componentes de la noción social de persona. Esta categoría brinda las bases para la adquisición de poderes no ordinarios, poderes chamánicos,

que permiten la comunicación con las deidades y la capacidad de acción sobre las entidades anímicas de los individuos y de la colectividad. A su vez la transformación nahualística funciona como la capacidad de comunicar distintos dominios ontológicos, los diferentes ámbitos de la realidad, y posibilitar la interacción entre ellos, tal como lo hace el trance o sueño chamánico. Es frecuente que los chamanes narren que en sus viajes oníricos o trances enteogénicos pueden acceder al mismo mundo por el que transitan los nahuales; de dicha relación se deriva su poder de actuar sobre ellos en el caso de anular acciones malignas (Barabas & Bartolomé 2013: 42).

Así, la capacidad de transformación en animales es una característica particular del chamanismo mesoamericano. Es por esta habilidad que los chamanes pueden entrar en dialogo con otras entidades pertenecientes a otros planos del universo. Sin embargo, los autores señalan el hecho de que no en todos los pueblos indígenas los chamanes basan su práctica en el poder de los *naguales*. Los autores concluyen que “Todo nagual es o puede llegar a ser un chamán, pero no todos los chamanes necesitan ser nahuales” (Barabas & Bartolomé 2013: 43).

Existen trabajos que se alejaron de los estudios sobre el nahualismo entre población indígena de zonas rurales. Entre estos está la obra de Isabel Lagarriga (1993, 1997). La autora se concentró en la conceptualización de la figura del *nahual* en la Candelaria, Coyoacán, argumentando que existen muy pocos datos sobre el nahualismo en el medio urbano.

La Candelaria es un pueblo originario antiguamente campesino que pasó por un proceso de urbanización. Sus habitantes pasaron de trabajar en el campo a laborar en fábricas. Sin embargo, la autora afirma que se trata de un pueblo en el que “se conservan muchos elementos de la cultura campesina [en sus] formas de organización social y religiosa” (Lagarriga 1997: 39).

Los lugareños afirman que los *naguales* son hombres (únicamente varones) que en edad adulta adquieren la capacidad de transformarse en animales. Específicamente en un perro “que puede o no arrastrar cadenas”, aunque también puede ser en un burro o un becerro (Lagarriga 1993: 283). Estos hombres tienen rasgos físicos faciales parecidos a los de los perros y no presentan signos de envejecimiento al paso del tiempo.

En la Candelaria se concibe que ser *nahual* es un castigo. Según Isabel Lagarriga, los hombres que cometen alguna transgresión social son sancionados con la maldición de transformarse en animal. Entre las infracciones que se castigan de esta manera están: agredir físicamente a los padres, tener relaciones sexuales con una hermana o hija, casarse con una prima o, en el caso de los viudos, con una cuñada. También se puede adquirir la maldición de ser *nahual* por herencia o por ser hijo producto de incesto.

La autora comenta que los habitantes de La Candelaria hacen referencia a los hombres-*naguales* por sus nombres propios. Cuando ellos se transforman en animales actúan de manera inconsciente. Realizan maldades como asustar a las personas en la noche, robar nixtamal y tanques de gas. Esta última acción es señalada por la autora como propia del contexto urbano, sustituyendo el robo de ganado de los contextos rurales.

Isabel Lagarriga concluye que, a diferencia de otros contextos en dónde el *nagual* se encarga de sancionar a las personas que transgreden las normas sociales (como es el caso de los tzeltales que estudia Villa Rojas), en la Candelaria ser *nagual* es en sí un castigo otorgado a los individuos que infringen las normas del grupo. “El nahual sufre en la tierra el castigo por sus pecados. Se hacen acreedores a este tipo de condena los que atentan contra el fundamento del grupo: la familia” (Lagarriga 1997: 40).

Así, la figura del *nahual* sirve como instrumento de control social que coadyuba a regular las relaciones de parentesco, mantener modos de conducta respetuosos para con los progenitores y, siguiendo a la autora, mantener un estilo de vida no completamente urbano. A pesar de que existe la creencia en los *naguales* en otras zonas de la Ciudad de México, como en Tlalpan y Tláhuac (Ortega 2021: 191–192), faltan investigaciones para conocer si el nahualismo existe en otras áreas de la urbe.

Roberto Martínez González (2006a) también escribió sobre el nahualismo entre población no indígena. El autor explica cómo la población española y mestiza se apropió de la noción de *nahual* a lo largo de la historia. Durante la colonia los conquistadores asociaron a esta entidad con la idea de lo satánico. Cuando arribaron las ideas de la ilustración a la sociedad virreinal se vinculó al nahualismo con el atraso y la ignorancia que tenían, a sus ojos, los indígenas.

En la época de la Independencia los intelectuales empezaron a entender el pasado indígena como el “primer eslabón de la historia de un país naciente” (Martínez 2006a: 115). Durante el México postrevolucionario se construyó la identidad mexicana con base en la ideología del mestizaje. En este contexto surgió un arte nacionalista que glorificó el mundo indígena prehispánico, generando múltiples obras artísticas relacionadas con la figura del *nahualli*.

Finalmente, durante los 60s y 70s surgieron movimientos psicomísticos en occidente que se inspiraron en el nahualismo y lo reinterpretaron. Roberto Martínez González clasifica a estas corrientes como neonahualismo. El autor afirma que “los neonahualistas se encuentran fuertemente anclados en la ideología posmoderna que, rechazando el saber científico, busca la salvación en la experiencia interior” (Martínez 2006a: 113).

Se trata de movimientos espirituales dentro del marco *new age* que abogan por la salvación individual, el inicio de una nueva época y la inexistencia de deidades. Tienen presencia significativa en Estados Unidos y se han expandido a diversas partes del mundo gracias a obras como las de Carlos Castaneda (1968, 1973, 1975) (Martínez 2006a: 109, 111). Los practicantes del neonahualismo suelen combinarlo con conocimientos esotéricos de otros orígenes culturales, como egipcios o indios, así como con prácticas particulares como el yoga.

Como se ha visto hasta ahora, la gran mayoría de los investigadores se han dedicado a describir y analizar cómo opera el nahualismo en regiones y grupos étnicos particulares. Existen pocos trabajos que analicen este fenómeno de manera general. Este es el caso de Roberto Martínez González, quién en su libro *El Nahualismo* se propuso a “llegar a una definición mínima de nahualismo, que [...] permita su identificación en cualquier contexto crono-cultural” (2011: 11).

Roberto Martínez sostiene que el *nahualli*, también conocido como *nahual* o *nagual*, es un vocablo náhuatl cuyo significado se asemeja a las nociones de *cobertura* y *disfraz* (Martínez 2006: 103). Se trata de un concepto polisémico que hace referencia a dos nociones diferentes: a un *alter ego* y a un especialista ritual que *cambia de forma* a voluntad (Martínez 2007: 189).

La primera noción refiere a una entidad (generalmente un animal, aunque también fenómenos meteorológicos, seres antropomorfos, vegetales o monstruos) con la que los individuos comparten un ánima, lo cual los hace tener un destino, una personalidad y en ocasiones semejanzas físicas en común. La persona y su *alter ego* están tan vinculados que el daño causado al *nahual* repercute en el cuerpo del individuo. A diferencia de López Austin, Roberto Martínez afirma que la entidad anímica que comparten el individuo y el *nagual* es el *ánima corazón* para la mayoría de los grupos indígenas y el *tonalli* para los nahuas.

En la noche cuando los humanos duermen, la entidad anímica (*tonalli* o *ánima-corazón*) de todas las personas que tienen *alter egos* se transfieren a los *nahuales*. Durante este periodo las personas ordinarias no pueden controlar las acciones de sus coesencias y cualquier percance que les ocurra a estas en sus paseos nocturnos (como ser presas de *brujos-nahualli* o de otros seres) afectará directamente su corporalidad humana. Ahora bien, hay personas excepcionales que si pueden controlar los actos de sus *naguales* durante la noche

Aquí es donde entra la segunda noción del término *nahualli*. El *hombre-nahualli* (*nanahualtin*) es un especialista ritual que tiene la capacidad de *cambiar de forma* a voluntad, generalmente a la figura de su alter ego. Se trata de personas que tienen un ánima de naturaleza especial otorgada por las deidades. En la noche, cuando la entidad anímica (*tonalli* o *ánima corazón*) de todos los que tienen coesencias se transfieren al *nahual*, los *hombres-nahualli* transfieren también su conciencia y subjetividad humana, pudiendo así controlar las acciones de sus *nahuales*. “Es gracias a su naturaleza especial que [son capaces de] utilizar a su *nahualli* para dañar y curar a las personas o “viajar” a espacios míticos” (Martínez 2011: 166).

Con base en esta definición polisémica del *nahualli* el autor argumenta varios postulados. Primero que la *transformación* de los *hombres-nahualli* no es necesariamente una metamorfosis física de hombre a animal, sino que es el control que tienen ciertas personas sobre los actos de sus *nahuales* al desplazar su entidad anímica y su conciencia de su cuerpo al de su *nahualli*. Esto ocurre durante la noche en la fase onírica.

Segundo, que el *nagual* no es en sí una entidad anímica o ánima, sino que más bien es *otro cuerpo* con el que los individuos comparten una entidad anímica. Además, no podría ser un

ánima porque éstas son poseídas por todos los miembros en las comunidades indígenas, lo cual no es necesariamente el caso de los *nahuales* (unas personas tienen y otras no).

Tercero, la diferenciación entre nahualismo y tonalismo, utilizada por diversos investigadores, carece de sentido. Según el autor, hay académicos que tienen confusiones respecto a los términos *nahual* y *tonal*. Esto sobre todo porque en algunas comunidades indígenas se le llama *tona* o *tonal* al *nahualli*. Pero, según el autor, lo que vincula a los individuos con sus *nahuales*, tanto en el caso de las personas ordinarias como en el de los *hombres-nahualli*, es justamente el *tonalli* (u otra entidad anímica). Así, cuando las personas indígenas dicen que cierto animal es *tonal* o *tonalli* de alguien, quieren decir que ese individuo comparte tal entidad anímica con aquel animal (Martínez 2011: 126, 131, 133)

Ahora, en cuanto a las características de los *nahuales* Roberto Martínez menciona que estos son generalmente animales, aunque también pueden ser vegetales, piedras, monstruos, seres antropomorfos y fenómenos meteorológicos. Respecto a sus hábitats, por lo regular se cree que viven en una montaña, en el cielo, en el inframundo o en los lugares donde habitan normalmente sus especies. Tanto su especie como su hábitat dependen de las creencias de cada grupo étnico y de cada pueblo.

El número de *nahuales* que puede tener una persona es entre cero y trece, usualmente cada uno de diferente especie. El número de coesencias depende del estatus social de cada persona. Esto, otra vez, depende del grupo social en cuestión. Cuando una persona tiene varios *nahuales*, existe uno con el que el individuo está más vinculado. Si sus demás coesencias sufren algún daño o incluso la muerte, la salud de la persona será afectada ligera y temporalmente.

En cuanto a quién posee *nahualli*, el autor señala que lo pueden tener las deidades, los muertos, los colectivos y los individuos. Respecto a estos últimos, en cada comunidad donde existe el nahualismo se tiene una de las siguientes cuatro creencias sobre quién puede poseer *nahualli* y quien puede *tomar su forma*:

— Todo mundo tiene un *nahual*, pero sólo unos cuantos individuos privilegiados conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma.

— No hay más que unos cuantos individuos que poseen un *nahualli*, todos los que lo tienen lo conocen y son capaces de tomar su aspecto o manipularlo.

— Todos los individuos tienen una coesencia y conocen su especie, mas sólo unos cuantos individuos pueden asumir la forma de sus *nanahualtin* [Plural de *nahualli*].

—Todas las personas tienen un *nahualli*, todos pueden llegar a conocer su identidad y, conociéndola, actuar bajo su forma. La única condición es que, para identificar al *nahualli*, es necesario recurrir a la interpretación del sueño. (Martínez 2011: 165-166).

En relación con su forma de vida y organización, Roberto Martínez señala que los *nahuales* viven en sociedades jerárquicas. En ellas los *nahuales* se desenvuelven de la misma manera que los individuos con los que están vinculados. Así, de la misma forma que cada *nahual* representa “la totalidad del sujeto social a quien se encuentra asociado” (Martínez 2011: 513), pues simboliza su posición social, su personalidad, sus características físicas, su estado de salud; el mundo o la sociedad de los *nahuales*

sería una especie de reflejo o proyección del mundo social en el que los conflictos y las alianzas entre los hombres ceden su lugar a formas análogas de interacción entre las coesencias. La violencia real es transformada en violencia simbólica ejecutada por *nanahualtin* adversarios que se enfrentan en un mundo imaginario (Martínez 2011: 514).

Pasando a la definición del nahualismo, el autor nos dice que primero se debe recordar que durante la noche las fronteras entre los muertos, los dioses y los hombres se vuelven borrosas. De la misma forma como los hombres pueden actuar como *nahuales* durante este tiempo, los muertos, las colectividades y los dioses adquieren la forma de sus coesencias. Así la noche se vuelve un tiempo en el que los sujetos (hombres, dioses, muertos, etc.) pertenecientes a diferentes planos pueden interactuar a través de sus *nahuales*.

Bajo este panorama, Roberto Martínez González concluye que:

Nahualizándolos, el hombre sitúa a los seres sobrenaturales —habitualmente inaccesibles a los individuos ordinarios— en el mismo plano que a los humanos, una posición sobre la cual ciertos individuos, vistos como excepcionales, pueden actuar, negociar o pelear en beneficio o en perjuicio de la sociedad. Por lo tanto, podemos concluir que, si el hombre mesoamericano

sitúa a los distintos seres que pueblan el mundo sobre un mismo plano imaginario, es para, al actuar sobre tal plano, tratar de tener una cierta incidencia sobre el mundo real.

Como lo indica su etimología, el *nahualli* es la *cobertura* o *disfraz* de distintos seres cuando éstos penetran en el mundo de la noche. [...] De este modo, podemos concluir que el nahualismo es un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de *cobertura* o *disfraz*, que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado. Es a través de este sistema que el hombre imagina poder intervenir en el orden de las cosas (Martínez González 2011: 514-515).

En el panorama general expuesto en este capítulo hemos visto como el nahualismo ha sido un tema estudiado por múltiples antropólogos a lo largo de la historia de la disciplina⁴³. Comenzó siendo concebido como una sociedad secreta, para después ser entendido como parte de un complejo sistema de creencias indígena. En la década de los cuarenta se le diferenció del tonalismo, lo que ha generado partidarios y críticas dentro de la academia hasta la fecha.

A finales de esta misma década y hasta los setenta los investigadores analizaron el rol del nahualismo como mecanismo de control social, particularmente en Chiapas. Desde los ochenta, con el trabajo pionero de Alfredo López Austin, diversos antropólogos se inclinaron por estudiar el vínculo entre el nahualismo y la concepción indígena del cuerpo⁴⁴. De igual manera surgieron trabajos que relacionaron al fenómeno en cuestión con los sueños y el inframundo.

En la última década del siglo XX aparecieron trabajos que se concentraron en el rol del nahualismo dentro del contexto de evangelización, así como estudios sobre la importancia del nahualismo en el poder político indígena. En la misma época pocos investigadores comenzaron a interesarse por estudiar este fenómeno en áreas urbanas con población no-indígena. Esto último, desde mi punto de vista, ha perpetuado la idea esencialista de que el

⁴³ La genealogía de enfoques antropológicos sobre el nahualismo presentada en este capítulo se basó en la clasificación realizada por Roberto Martínez González (2011: 9-10).

⁴⁴ Cabe mencionar que el año pasado se publicaron diversos textos de Fernando Guerrero Martínez (Guerrero Martínez, 2022b, 2022a, 2022c) en los que se analiza la concepción indígena del cuerpo entre diferentes pueblos mayas de Chiapas. En estos trabajos se trata, entre otros temas, el nahualismo.

nahualismo solo existe en comunidades rurales indígenas, dejando de lado la gran multiplicidad de grupos que existen en un país caracterizado por una historia de intenso, impetuoso y complejo intercambio cultural.

En el siglo XXI se siguen haciendo trabajos sobre el nahualismo⁴⁵, algunos bajo los enfoques mencionados. Frecuentemente los trabajos producidos analizan el fenómeno en un pueblo indígena en particular. Otrora a esta tendencia, la obra de Roberto Martínez González analiza al fenómeno de manera general construyendo una definición mínima del nahualismo como sistema de representación simbólica.

En este marco se inserta la presente tesis, aportando al campo de estudio sobre el nahualismo. Cómo en este caso nos enfocaremos en analizar este fenómeno entre la población mixteca y afrodescendiente de la costa oaxaqueña, en el siguiente capítulo se hará una revisión sobre los estudios existentes respecto a tal materia.

⁴⁵ Se debe mencionar la reciente publicación de Saúl Millán (2022) titulada *La domesticación de las almas: El Nahualismo y sus variaciones*. Trabajo en el que el autor expone dos formas de concebir la función del nahualismo dependiendo del vínculo que han tenido los diferentes grupos indígenas con la domesticación animal (ganadería): la protección de las personas y la depredación de las almas.

CAPÍTULO III

“MIRA, YA LLEGÓ EL TIGRE”. NAHUALISMO ENTRE LOS AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CHICA

En este capítulo se tratará el tema del nahualismo presente entre los afrodescendientes de la región de la Costa Chica. Primero se revisarán los estudios antropológicos que se han realizado sobre la materia. Posteriormente se expondrán las características generales del nahualismo presente en el pueblo afroamericano Cerro de la Esperanza, conocido localmente como El Chivo.

APARTADO I: ESTUDIOS SOBRE EL NAHUALISMO ENTRE LOS AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CHICA

En 1944 George Foster publicó un texto crucial para los estudios sobre el nahualismo titulado *Nagualism in Mexico and Guatemala*. En esta obra el autor hizo referencia a un comentario que le había hecho Métraux en 1942: “La población negroide de Ometepepec, Oaxaca, determina el *tono* o espíritu guardián de cada niño colocándolo sobre un lecho de cenizas y acechando el rastro de algún animal. Esta creencia presumiblemente fue tomada de los indios amuzgo”⁴⁶ (Foster 1944: 96–97).

Este pequeño pero relevante comentario expone el hecho de que desde mediados del siglo XX ya había investigadores que se habían percatado de la existencia del nahualismo entre la población afrodescendiente. Pero no solo eso, sino que Métraux conocía los métodos de adquisición de *nagual (tono)* de los infantes y había propuesto la hipótesis de que los afrodescendientes se habían apropiado de una creencia propia de sus vecinos indígenas.

Una década después de la publicación de George Foster surgieron los primeros estudios antropológicos centrados en el nahualismo entre la población de origen africano de la costa mexicana. Lucille N. Kaplan (1956) y Aguirre Beltrán (1985 [1958]) fueron los pioneros en

⁴⁶ Traducción propia.

estas investigaciones. La primera autora analizó el caso de Collantes, Rio Grande y otros pueblos costeros, mientras que Aguirre Beltrán se enfocó en la región de Cuajinicuilapa, Guerrero.

Lucille N. Kaplan se centró en comparar las creencias de los mixtecos y afrodescendientes⁴⁷ respecto al nahualismo y al tonalismo. Para tal efecto retomó la diferenciación conceptual que propuso George Foster (1944) sobre los términos *tonal* y *nagual*. Entendiendo el primero como el vínculo entre una persona y una contraparte animal (o fenómeno natural) y el segundo como brujo que puede asumir forma animal (Kaplan 1956: 363).

Según la autora los afrodescendientes de la región creen en la existencia de los *naguales*, mejor conocidos como *tonos*. Los asocian con la brujería, puesto que se piensa que los brujos de la región eligen a algunos niños para imponerles una entidad compañera con la cuál tendrán que estar vinculados por el resto de su vida. Si el *tono* con el que se está vinculado muere, el individuo también fallecerá.

Para Kaplan la imposición del *tono* se da en la infancia antes del bautismo, generalmente sin el consentimiento de los padres. Según los locatarios un brujo o bruja elige a un niño recién nacido a quién, durante la noche, le enviará su *nagual* para que lo rapte. El animal lo llevará a un cruce de caminos en dónde llegarán otros *naguales*, quienes pasarán sobre el cuerpo del infante. El *nagual* que se detenga y lama al niño se convertirán en su coesencia.

Los infantes pueden obtener de uno a tres *naguales*⁴⁸, con los cuales comparten sexo. La autora afirma que las especies de los *naguales* de los afrodescendientes son: lagartos, jaguares, leones, onzas, serpientes, toros, vacas, ciervos, pájaros, gatos monteses y otros animales de la región. Se piensa que los *naguales* viven en el monte “bajo el mandato de un jefe, quién a su vez está comandando por un brujo” (Kaplan 1956: 366).

Según Kaplan los afrodescendientes que tienen *tono* conocen cuál es su especie y pueden comunicarse con él, así como con otros *naguales*. Además, estas personas pueden tomar la

⁴⁷ Kaplan utiliza los siguientes conceptos para referirse a la población de origen africano: *Negro mexicans*, *Negroes*, *Afro-mestizos* y *Negro Mestizo*. (Kaplan, 1956). Se debe recordar que el concepto *afrodescendiente* se adoptó hasta principios del siglo XXI para referirse a este grupo social (Flores, Río, & Zavaleta, 2015: 73).

⁴⁸ El niño puede obtener más de un *nagual* si dos o más animales lo lamen durante el rapto.

forma de los *naguales* con los que están vinculados. La transformación también ocurre cuando el *nagual* está en peligro, pero en este caso el animal se puede convertir en un hormiguero o en alguna otra cosa para protegerse de ser lastimados o asesinados.

Bajo este panorama Lucille Kaplan concluye que los afrodescendientes “tienen un concepto fusionado de *tonal* con un mayor componente de *nagual*”⁴⁹ (Kaplan 1956: p. 367). Para ella el nahualismo, en términos de George Foster, está mucho más presente en este grupo social que el tonalismo. Sin embargo, la autora señala que para confirmar esta idea se deben hacer más investigaciones al respecto en las cuales se tome consideración la influencia de creencias de origen africano y europeo.

Continuando con las contribuciones de Aguirre Beltrán, en 1958 el célebre autor publicó una etnografía en la que expuso la vida, organización y cultura de la población afrodescendiente de Cuajinicuilapa, Guerrero. En este libro se describió la concepción del cuerpo de los pobladores, según la cual las personas se componen de un cuerpo, un alma, una *sombra* y un *tono*. Este último elemento fue definido por el autor como “una relación de dependencia que existe entre un hombre y un animal que los liga a un destino común” (Beltrán 1985: 177).

El *tono*, forma local de llamar al *nahual*, con el que está relacionada una persona puede ser cualquier animal salvaje. Frecuentemente son lagartos, toros, tigres, y menos frecuente, sapos. Estos últimos se consideran indeseables, mientras que el *tono* tigre se asocia con individuos a los que se les debe tener temor y respeto. Las personas y los *tonos* tienen rasgos físicos que los distinguen de los otros miembros de su comunidad y especie respectivamente.

El *tono* se adquiere en la infancia temprana antes del bautismo, evidenciando así, según el autor, una vieja resistencia a la imposición del cristianismo. A diferencia de Kaplan, Aguirre Beltrán afirmó que todos los niños deben adquirir un *tono*. Un familiar del niño *roba* al infante durante una reunión familiar y lo deja solo en un cruce de caminos sobre una cama de ceniza. Ahí diferentes animales pasan sobre el niño. El animal que lo lame y acaricia se convierte en su *tono*. Posteriormente el familiar regresa al pequeño a su casa y lo deja debajo de la cama de los padres, quienes al verlo ahí comprenden que ya tiene *tono*. “El nombre del

⁴⁹ Traducción propia.

animal es guardado en secreto, un secreto a voces, hasta que se le comunica al iniciado cuando alcanza formalidad” (Beltrán, 1985: 185).

Al adquirir un *tono*, las personas están destinadas a sufrir las acciones ejercidas sobre él. Es decir, la muerte o el daño que experimente el *tono* repercute en el cuerpo del individuo. Cuando una persona enferma puede que su *tono* haya sido capturado “por sus mayores” quienes lo hacen sufrir de sed y hambre (Beltrán 1985: 185). También puede que hayan sido víctimas de otros animales o enemigos.

El autor señaló que las enfermedades relacionadas con el *tono* son bastante comunes. Para sanarlas las personas buscan curar al *animal*, puesto que su sufrimiento es el origen de la dolencia humana. Para hacer tal cosa primero se debe localizar al *tono*. Se suele acudir con un cazador quién utiliza un bule que hace un sonido similar al del tigre para llamar al *tono* por el monte. También ocurre que las personas buscan a alguien que tenga un *tono* de la misma especie que el enfermo para que los ayude a buscar. Al encontrar el *tono* se le cura para que la persona sane.

Además de compartir infortunios, la persona vinculada a un *tono* puede realizar ciertos actos asociados con comportamiento animal. Aguirre Beltrán expuso el testimonio de Divina, quién cuenta que su prima se revolcaba en el piso, hacía hoyos profundos arañando la tierra, saltaba hasta cuatro metros y *bufaba como tigre* (Beltrán 1985: 187). A pesar de que Divina contó esta anécdota, negaba creer en el *tono*. Esto debido a la secrecía con la que se trata la temática de los *tonos*.

Finalmente, el autor señaló que entre los afrodescendientes existe la creencia en los “brujos-tono”. Respecto a esto Aguirre Beltrán únicamente comenta que la asociación del *tono* con la brujería viene de procesos de préstamo y contacto cultural, así como de aculturación entre tres complejos: “el nagualismo indígena, la brujería cristiana y el *animalismo* negro” (Beltrán 1985: 188).

Con base en sus aproximaciones al fenómeno, Aguirre Beltrán concluyó que en esta región “El *tono*, en que el *animal* no es, en realidad, sino un sustituto de la *imago* del padre, es el artificio por medio del cual la cultura negra fortalece la relación de dependencia que debe existir entre el individuo y su sociedad” (Beltrán 1985: 188).

Entrando a los estudios contemporáneos sobre la materia, se debe mencionar el trabajo de Citlali Quecha Reyna (2006, 2016, 2020). La autora sostiene que la población de origen africano pasó por un proceso de etnogénesis tras su llegada forzada al continente americano. Durante este proceso los afrodescendientes de la Costa Chica se apropiaron de elementos culturales indígenas, entre ellos la creencia en los *tonos*. Esta apropiación tuvo el fin de generar una frontera identitaria para con los indígenas.

Respecto a la adquisición individual del *tono*, Citlali Quecha señala que esto ocurre en la infancia. A semejanza de Kaplan y a diferencia de Aguirre Beltrán, la autora afirma que solo algunos niños obtienen *tono*. Según su perspectiva los animales (*nahuales*) son los que se encargan de bajar al niño de su cama y *convertirlo* al pisarlo o lamerlo. El animal que haga tal acto será su *tono* durante toda su vida. El niño será conocido como alguien “enfermo de animal”, puesto que sufrirá corporalmente los infortunios que le ocurran a su *tono*.

Las personas que adquieren un *tono* comparten con éste su apariencia física (v. g. ojos grandes para quienes tienen a un sapo como *tono*) y habilidades particulares (v. g. facilidad para nadar y pescar para los que tienen *tono* lagarto). De igual manera realizan ciertos actos como aullar, hacer muecas asociadas con animales o subir a los techos brincando (Quecha 2006: 54; 2016: 68, 108). También se presentan casos de convulsiones.

Según la autora, en la Costa Chica el tipo de *tono* que un individuo puede tener depende de si la persona es afrodescendiente o mixteca. Los *tonos* de los indígenas mixtecos son gatos monteses, ocelotes, rayos y aves, mientras que los *tonos* de las personas de origen africano son tigres, iguanas, lagartos, sapos, culebras y toros (Quecha 2016: 68; 2006: 52). La especie de los *tonos* corresponde a la fauna de las zonas geográficas en donde viven ambas poblaciones: Los afrodescendientes en la costa y los mixtecos en la sierra. De esta forma los *tonos* funcionan como marcadores de pertenencia asociados a grupo social y territorio.

Citlali Quecha encontró un vínculo entre nahualismo y compadrazgo con respecto a los curanderos. Estos son varones de alto prestigio cuyo *tono* tiene cualidades combativas y curativas. Tras tener una revelación onírica sobre su capacidad curativa, aprenden a atender personas *enfermas de animal* a partir del conocimiento que un *tono* mayor les transmite. Se convierten en padrinos de las personas a las que curan. En esta relación “la persona “enferma”

es quien tiene la obligación de cuidar a su padrino de *tono* y no al revés” (Quecha, 2006: 147).

Finalmente se debe mencionar el vínculo entre el nahualismo y la diversidad religiosa. Según Citlali Quecha la manera en que se cree en el *tono* es distinta dependiendo de la religión de los afrodescendientes. Tras entrevistar a niños oriundos de Collantes y Corralero, la autora dio cuenta de que los infantes practicantes de religiones no católicas (pentecostales, bautistas y una persona adventista) no necesariamente cuestionan la existencia de los *tonos*, más bien los asocian con la idea negativa de *lo diabólico* (Quecha, 2020: 62). También hay casos en los que se considera a Dios como protector del individuo y del *tono*⁵⁰. Así las religiones ocasionan un proceso de re-semantización de elementos culturales locales, entre ellos los *tonos*.

Pasando al trabajo de Natalia Gabayet, la antropóloga ha centrado su investigación en el fenómeno del nahualismo presente en diversos poblados afrodescendientes incluyendo Chacahua, Cuajinicuilapa, Ometepec y Rio Grande. La autora define al nahualismo como “la capacidad de transformarse en otro ser o en la existencia de una coesencia, ya sea está un animal o un fenómeno atmosférico” (Gabayet, 2020: 14).

Según su perspectiva, esta tradición de origen indígena fue apropiada y reinterpretada por la población de origen africano de la costa en su calidad de cultura neóretica⁵¹ en el nuevo continente. Los afrodescendientes integraron este elemento cultural a su propia noción de persona. Así el *tono*, entendido por la autora como una entidad anímica con la que el individuo comparte destino, se volvió un componente más del cuerpo.

Los *tonos* de los afrodescendientes son coyotes, *perrillos* (nutrias), toros, vacas, cerdos, onzo-leones (*puma concolor*), lagartos, tigres (*pantera onca*), ciertas aves e insectos (Gabayet 2002: 71; 2020: 157). El lagarto, el tigre y sobre todo el onzo-león son los animales

⁵⁰ Es relevante el testimonio de un niño cristiano quien afirma que asiste a la iglesia y realiza cantos para pedir los cuidados de Dios para con su *tono*. Comenta que así la divinidad lo protege a él y no permite que haga daño a otras personas. (Quecha 2020: 61).

⁵¹ Sociedad de reciente creación.

más prestigiosos y fuertes. No todos tienen *tonos*, para las personas de origen africano de la Costa Chica solamente algunos individuos adquieren *nahual*:

Los nahuales en la Costa Chica son una entidad anímica que un nahual adulto da a un recién nacido por medio de un sencillo ritual que pasa casi desapercibido, se dice que antiguamente, antes de ser bautizados, por las noches de forma secreta se robaban a los recién nacidos de los brazos de sus madres, eran llevados al lugar donde se cruzan dos caminos en forma de cruz, ahí dejaban tendidos a los pequeños. El animal que los [levantara o los] lamiera sería su compañero animal, después de esto lo dejaban de regreso en su casa con algún detalle fuera de lugar [o con huellas de animal en el piso] que indicaba la transformación ontológica del niño. Hoy en día se da una forma simplificada del ritual y este consiste en que cualquier hora y en cualquier lugar discretamente un hombre o mujer animal, levanta al niño estirando los brazos un tanto hacía arriba o embarra su saliva en él para que se convierta en un niño animal, al hacerlo lo incorpora a su manada de animales, pues los animales habitan en el monte, son animales que viven en grupo por especie formando manadas (Gabayet, 2020: 30).

Cuando los curanderos levantan o lamen al niño “se introduce la animalidad en el torrente sanguíneo [del infante]” (Gabayet, 2020: 166). Es decir, al hacer tales actos el niño adquiere un animal compañero que vivirá tanto dentro de su cuerpo en la sangre, como fuera de él en el monte. En este último lugar el *tono* del niño se incorporará a la manada de *nahuales* de la cuál es jefe el curandero que lo convirtió.

Según la autora, se trata de manadas conformadas por *tonos* de la misma especie animal. Tienen como jefe a un curandero, quién puede controlar las acciones de su *tono*. Estas agrupaciones de animales se pelean con otras manadas. En las confrontaciones se suele capturar a un *tono* de la manada contraria, haciendo que la persona vinculada con tal *animal* se enferme. A esta enfermedad se le llama *enfermedad del monte*. Cuando esto ocurre, el enfermo va con un curandero diferente al que funge como jefe de su manada para que lo sane.

El curandero lo diagnóstica y le unta un ungüento oloroso que se transferirá al cuerpo del *tono* capturado. De esta manera, el *nagual* del curandero podrá buscar en el monte el cuerpo del *nagual* del paciente guiándose por el olor. Cuando ubique al *tono*, el curandero enfrentará a la manada de los *naguales* que lo tienen cautivo para salvarlo. Durante tal batalla el curandero abandonará al *nagual* de un niño de su propia manada para poder cubrir su huida

tras el rescate. El *nagual* del infante será capturado por la manada contrincante, permitiendo que se vuelva a iniciar el ciclo.

El niño vinculado a tal *nagual* enfermará e irá con otro curandero para que lo rescate y, a su vez, abandone al *tono* de otra persona en la batalla. Es un ciclo que no termina, puesto que cada vez que alguien se cura otro se enferma. “Se trata, al final, de un circuito de intercambio entre nahuales, lo que permite que exista una circulación de bienes -almas, dinero, prestigio- y posibilita la reproducción del sistema nahualístico” (Gabayet, 2020: 194).

La curación también se puede realizar si el enfermo se encuentra en Estados Unidos. La Costa Chica de Oaxaca y Guerrero es una zona con altos índices de migración al país vecino. Natalia Gabayet encontró en su trabajo de campo que cuando los afrodescendientes migran, sus nahuales se quedan en la costa. Cuando las personas tienen síntomas de la *enfermedad del monte* en territorio extranjero, los curanderos los sanan a través de sus prendas de ropa.

Ahora bien, la autora afirma que los *tonos* solamente se agrupan, pelean y curan entre animales de la misma especie.

Hay una regla que no se rompe y consiste en la exclusividad entre especies de nahuales; los tigres solo forman manadas de tigres, el toro de toro y los *alagartos* de *alagartos*. Asimismo, únicamente se curan entre ellos y más aún, solo pelean entre manadas de la misma especie. Tan es así, que nunca un curandero de tigre podrá platicar o decir algo de alguien que sea de otra especie, lo que define el nahualismo costeño como intraespecífico, a diferencia de otras etnias mexicanas, pues solo atañe a los miembros de la misma especie, evadiendo la cadena trófica clásica [del nahualismo indígena] (Gabayet, 2020: 188-189).

La cualidad de intraespecífico del nahualismo afrodescendiente que propone la autora se contrapone con las aportaciones de Citlali Quecha Reyna. Como se mencionó anteriormente, esta última autora sostiene que los *tonos* de los afrodescendientes y de los mixtecos, coesencias de diferente especie, tienen confrontaciones. Desde esta perspectiva el nahualismo afrodescendiente no puede ser intraespecífico en cuanto a los combates.

Natalia Gabayet expresa que los nahuales no solo pueden afectar a las personas en las batallas que se dan en el monte. También ocurre que las personas aparecen en la forma de su *animal*

y provocan *susto* (enfermedad cultural) a una persona que les cometió una injusticia, infidelidad o daño. Es decir, que los *tonos* pueden dañar directamente a humanos

Finalmente, la autora señala que en entre los afrodescendientes se da la posesión de personas por sus *naguales*. Natalia Gabayet explica que cuando las peleas entre *naguales* son muy intensas, el *tono*, presente tanto fuera como dentro del cuerpo del individuo, *invade* al humano con el que está vinculado. La persona poseída comienza espontáneamente a comportarse como animal. Arañan, bufan, se convulsionan, brincan muy alto, entre otras cosas. Para detener la posesión se tira un balazo debajo de una cama.

Los estudios revisados hasta aquí exponen el hecho de que el nahualismo afrodescendiente tiene un alto grado de complejidad⁵². Se trata de un fenómeno que tiene múltiples aristas y que se vincula con temáticas como la concepción del cuerpo, los procesos de salud-enfermedad, el parentesco, las relaciones de poder, entre otras. Es un tema que, como se mostró, ha sido abordado por muy pocos investigadores, pero que da para realizar investigaciones profundas desde diferentes perspectivas y disciplinas. En el siguiente apartado se mostrarán los resultados de un estudio etnográfico realizado sobre el nahualismo en un pueblo afromexicano de la Costa Chica oaxaqueña.

APARTADO II: ETNOGRAFÍA. NAHUALISMO EN CERRO DE LA ESPERANZA, PUEBLO AFROMEXICANO

“Mira, ya llegó el tigre” fue una frase que un joven afromexicano oriundo de El Chivo me dijo cuando vio a un tío suyo acercarse hacia donde estábamos. Si uno no comprende los códigos culturales de la región, cualquiera podría pensar que “el tigre” es el apodo de esta persona. Pero en realidad el joven hacía referencia a la coesencia animal de su familiar. El tío del muchacho tiene a un tigre como *tono*, forma local de llamar al *nahual*.

⁵² Además de las publicaciones académicas, existen dos documentales que tratan la temática del nahualismo entre los afrodescendientes. El primero es el de *Correrías en el monte* de Rafael Rebollar (2015) y el segundo es el de *Tonos. Compañeros y sombras del camino* de Aitana Pliego Sosa (aún sin estrenar). Los enlaces son los siguientes: <https://lab.ciesas.edu.mx/audiovisual/correrias-en-el-monte/> <https://www.kickstarter.com/projects/bajolashojasdeviolin/tonos-0>

En los pueblos afroamericanos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero está presente el nahualismo. Se trata de un fenómeno de origen mesoamericano que fue apropiado por la población afrodescendiente que llegó de manera forzada a la región (Quecha 2016: 67; Gabayet 2000: 8 y 9). El nahualismo existente entre los pueblos de origen africano tiene características particulares y distintivas, lo cual lo hace una variante más de las múltiples expresiones del nahualismo en México.

En las siguientes líneas se expondrá un panorama general del nahualismo presente en el pueblo afroamericano Cerro de la Esperanza, alias El Chivo. En esta localidad el *nahual*, conocido localmente como *tono*, *animal*, *nahual* o *tona*, es concebido de dos maneras diferentes: como una coesencia animal y como un especialista ritual que puede controlar las acciones de su coesencia a distancia.

Según la primera concepción, el *tono* es una entidad, generalmente un animal, con la que ciertos individuos están vinculados a tal grado que comparten destino. Las personas y sus coesencias viven espacialmente separadas. Si el *tono* sufre un daño, la persona vinculada a él enferma. Si el *tono* muere, la persona fallece. Este nexo se debe a que ambos seres comparten una misma vida. Esto se expresa claramente en los siguientes testimonios:

-Martín⁵³: Dos cuerpos, una vida. Ojalá fueran dos cuerpos, dos vidas, pero no es así.

-Mariana: [La persona y el animal] no comparten la misma alma, la misma vida sí.

La segunda concepción refiere a ciertas personas que tienen la habilidad de actuar a través de sus *tonos*. A estas personas se les conoce como brujos, curanderos *de animal* o curanderos *de tono*. Son sujetos que, al poder controlar lo que hace su contraparte animal, tienen capacidades curativas. Pueden sanar a los que están *enfermos de tono*, es decir a aquellos que tienen síntomas derivados de las afectaciones que han sufrido sus coesencias⁵⁴.

⁵³ Todos los nombres de las personas que dieron testimonios fueron cambiados para resguardar su anonimato.

⁵⁴ En El Chivo también se refieren a quién está enfermo por los daños que sufre su coesencia *como enfermo de animal* o *enfermo de animalito*

Ambas concepciones sobre los *tonos* coexisten en la comunidad. A pesar de que hay personas y grupos⁵⁵ que no creen o que se oponen a las ideas relacionadas con las coesencias animales, el nahualismo está muy vivo y arraigado en el pueblo. Está presente en las pláticas cotidianas, en las historias y hasta en los chistes. Se trata de un tema delicado y complejo que genera desde miedo hasta fascinación a los habitantes de El Chivo.



Imagen 25. Obra titulada “Negra y su nagual”. Pintura realizada por la artista Alberta Hernández Nicolás. Foto tomada por el autor el 28 de noviembre de 2022.

Para entender el fenómeno se debe comenzar señalando que no todas las personas afrodescendientes de la costa tienen una coesencia animal. Únicamente tienen *tono* aquellos individuos que fueron *convertidos* cuando eran pequeños. Los curanderos *de tono*⁵⁶ son los que *convierten* a los infantes. Eligen a ciertos niños que aún no estén bautizados para *hacerlos tono*. Hay diversas maneras de *convertir* a un niño: Si los curanderos avientan al niño hacia arriba, si lo cargan, si le embarran saliva o simplemente si lo miran.

También se puede *hacer animal* a un niño si el curandero lo *rapt*a y lo lleva a un cruce de caminos. Según los pobladores en este cruce llegan diversos animales, quienes saltan sobre

⁵⁵ Los cristianos del pueblo suelen negar la existencia de los *tonos*. De igual forma suelen asociarlos con la figura del demonio.

⁵⁶ En El Chivo hay distintos tipos de curanderos. En este caso se habla de los curanderos que poseen *tono* y que pueden atender las enfermedades relacionadas con las coesencias animales.

el pequeño. El último animal que brinque sobre él o que tenga contacto físico con el niño se vuelve su *tono*. Posteriormente el curandero devuelve al pequeño ya *convertido* a su casa en dónde los padres ni siquiera se percataron de su corta desaparición. Hay casos en que los padres encuentran a su hijo debajo de la cama, señal de que fue *convertido*.

El que a un niño lo hayan *hecho tono* significa que, a partir de las acciones del curandero, el infante tendrá por el resto de su vida una contraparte animal que vivirá lejos de los humanos. Ese animal, por ejemplo un gato montés, vivirá en el monte dentro de una manada liderada por el *tono* del curandero que *convirtió* al niño. Los infortunios que le ocurran al animal en el monte tendrán repercusión en el cuerpo del niño en forma de enfermedad. Si el animalito muere, el infante también morirá.

Justamente es la enfermedad la que da cuenta de que el niño fue *convertido* en *tono*. Si una persona se enferma, consulta a un médico y éste no la logra sanar entonces va con un curandero que *cure de tono*. Es con él con quien se percatan de que sus síntomas se deben a los sufrimientos de su coesencia en el monte, lo que supone que la persona fue anteriormente convertida en *tono*. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Sofía: [Los brujos] los dañan de chicos y no bautizados. Con la vista te hace nahual. Pasa más si está bonito el niño. A [una familiar] la vieron. La gente no saca a sus bebés por eso, hasta que se bautizan o a los tres años. Poco los saca uno. También [te pueden hacer nahual] si te cargan. El [brujo] que lo ve ya [lo hace] parte de su manada. Lo cuida en el monte. [...] Se sabe [que un niño tiene nagual] porque se enferma. El doctor no encuentra la enfermedad. Ahí van con un brujo que dice si está enfermo [de tono] o no.

-Mariana: “Es que lo hacen animalito, tiene tono de animal. [...] Por ejemplo, usted tiene un niño, yo [si fuera curandero] voy y lo hago animal. Se lo sacan a la mamá, se lo llevan a cruces de caminos. Lo acuestan en la cruz de caminos. Pasan saltando [sobre el niño] todos los animalitos, el último que pasa ese va a ser su tono. Y luego lo regresan. La mamá no siente cuando lo sacan. Si quién lo hizo [tono] no lo cuida entonces le pegan en el monte y aquí el niño cae enfermo. Lo llevan al doctor, pero le dicen que no tiene nada. Lo cura un brujo que sea animal, lo cura y lo sana. Si lo matan en el monte aquí se muere.

-Fernanda: Mucha gente sabe que son animales porque les han pegado. Mucha gente no se da cuenta hasta que se enferma y la curan.

De esta forma, concuerdo con la afirmación de Natalia Gabayet (2020) de que los rituales de conversión en *tono* -aventar al niño hacia arriba, colocarle saliva, verlo o llevarlo a un cruce de caminos- no se pueden ver en la práctica. Más bien los afrodescendientes generan a posteriori narrativas ambiguas en las cuales se dice que estos actos rituales ocurrieron. Es hasta que se enferma el niño cuando se asume que el infante fue previamente sometido a un ritual de conversión.

Los niños pueden adquirir un solo animal de las siguientes especies: Tigre, gato montés, león, tlacuache, lagarto, tejón, onza-león, avispa, culebra, iguana, vaca de monte⁵⁷, toro, oso, catecuán, venado, sapo, serpiente y mapache. El tlacuache, el oso y la avispa fueron *tonos* que solamente se mencionaron una vez durante mi trabajo de campo, por lo que es posible que se trate de coesencias animales poco comunes en la región.

El tigre, el león y la onza-león son considerados los *tonos* más poderosos en El Chivo. Esto por su asociación con la agresividad, la fuerza, el carácter dominante, el liderazgo y la indomabilidad. Los curanderos de *tono* tienen coesencias de estas especies. De igual forma hay sujetos que tienen *tonos* de estas especies pero que no curan, por lo que se puede afirmar que para ser curandero se debe tener un *tono* poderoso, pero el tener un *tono* poderoso no te convierte en curandero.

En el pueblo es común escuchar el argumento de que las personas que tienen *tono* no conocen o no comparten con los demás la especie animal de su coesencia. Pero en la práctica ocurre lo contrario. Es frecuente que las personas socialicen las especies de los *tonos* de conocidos, familiares e incluso las de ellos mismos. Esto ocurre particularmente con los curanderos, cuyas especies de sus *tonos* son conocidas por la mayoría de los habitantes del pueblo.

Según los pobladores de El Chivo, los individuos que tienen *tono* se asemejan físicamente a sus contrapartes animales. De igual manera tienen habilidades y cualidades que se asocian con su *tono*, como hacer sonidos de animal, tener gusto por ciertos alimentos o mover las orejas y ojos de forma particular. Veamos algunos testimonios respecto a las similitudes entre personas y sus *tonos*:

⁵⁷ Conocida localmente como vaca danta.

- Martín: Sí, hay quien tiene pestaña grande como mapache, nariz chata con pelo adentro como tigre o león.

-Rafael: Yo conocí a un hombre que era alagarto. Tenía los ojos grandes, la boca hacia afuera y la piel muy negra. Yo soy negro, ¡pero ese era muy negro!

-Santiago: Los que sacan mucho la lengua y se enferman seguido dicen que son iguana o culebra.

Los *tonos* habitan en el monte, lejos de los humanos. Únicamente los *tonos* de lagarto viven en las lagunas. Esta diferencia de hábitat no es un dato menor. Los afrodescendientes de El Chivo consideran que los lagartos son *tonos* propios de los habitantes de Collantes, Corralero, Chacahua y La Boquilla. Estos son pueblos afromexicanos que se encuentran cerca del océano y de las lagunas:

-Rafael: Pues sí hay [tonos de] lagartos, pero más en los pueblos más cercanos al mar y a la laguna, como Collantes y Corralero. En el Chivo casi no hay [tonos de] lagartos yo he escuchado más de tigre.

-Martín: El gobierno prohibió matar lagartos, dio a plaga. Un viejo de Corralero era lagarto. [...] En Collantes hay charco, ahí los lagartos se comen a los perros. [...] Alagarto de tono solo lo tienen los que están en la laguna, laguna de charco como [los pueblos de] Collantes, Corralero, Chacahua, La Boquilla. Más en Collantes. Aquí [en El Chivo] más animales terrestres.

-Curandero Pablo: Los de Collantes y La Boquilla suelen ser lagarto.

-Sofía: En Collantes hay más tono de lagarto, porque ahí hay charco, ahí se ven los lagartos. En El Chivo es más animales que ni se ven, como el tigre.

Estos testimonios nos muestran que los afrodescendientes de la costa no solamente se diferencian de los indígenas mixtecos a partir de las especies y hábitats de sus *tonos* (Gabayet 2002: 77; Quecha 2016: 68). Sino que también entre los mismos pueblos afromexicanos se diferencian utilizando a los *tonos* como marcadores identitarios y territoriales.



Imagen 26. Obra sin título. Pintura realizada por el artista Ivaan Hernández Piza. Los dos lagartos ubicados a los pies de las mujeres representan sus *tonos*. Foto tomada por el artista y publicada el 10 de febrero de 2020⁵⁸.

La lógica general es que las especies de los *tonos* corresponden a la fauna de las zonas geográficas en dónde se ubican los diferentes pueblos. Como los afrodescendientes viven sobre todo en la costa, mientras que los indígenas mixtecos viven generalmente en la sierra, los *tonos* de ambos grupos sociales son de diferente especie⁵⁹ (Gabayet 2002: 77; Quecha 2016: 68).

Ahora bien, el pueblo de El Chivo es un caso particular. Se trata de un pueblo afromexicano que se encuentra al sur de Pinotepa Nacional y al norte de Collantes, relativamente lejos del mar y de las lagunas. Los habitantes de El Chivo tienen *tonos* propios de los pueblos afromexicanos de la región (tigres, iguanas, toros, etc.), diferenciándose así de los indígenas. Pero a la vez, los pobladores de El Chivo se diferencian del resto de los pueblos afro al excluir

⁵⁸ En línea. Foto obtenida con permiso del artista del siguiente link:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2748588445206409&set=pb.100001658417185.-2207520000.&type=3>

⁵⁹ Cabe recordar que para Citlali Quecha Reyna los *tonos* de los mixtecos son gatos monteses, ocelotes, rayos y aves, mientras que los *tonos* de los afrodescendientes son tigres, iguanas, lagartos, sapos, culebras y toros (Quecha 2016: 68; 2006: 52). De manera similar, Natalia Gabayet comenta que “La distinción entre sierra y costa tiene su representación simbólica en las categorías de los naguales, tanto de un lado como del otro; los naguales indios son aéreos, los naguales afromestizos son terrestres y acuáticos. Es tangible que la distinción entre los altos y los bajos se ve reflejada en la distribución del territorio sobrenatural” (Gabayet, 2002: 77).

casi por completo al lagarto de las especies que pueden tener como *tono*, puesto que los consideran coesencias propias de los pueblos que tienen ecosistemas acuáticos dentro o cerca de sus límites. De esta manera se utilizan los *tonos* como marcadores de pertenencia que identifican a los pobladores afrodescendientes con el territorio que habitan.

Siendo esto así, las personas de El Chivo consideran que sus *tonos* son sobre todo animales terrestres que habitan en el monte, particularmente en cuevas. Cuando las personas hablan sobre el *monte* se refieren a espacios naturales terrestres fuera de los límites de los pueblos. La mayoría de las personas que entrevisté no me especificaron la parte del *monte* en la que los *tonos* viven, pues consideran que pueden estar en cualquier lugar. Únicamente dos personas señalaron este dato: Una comentó que los *tonos* viven en el Cerro de Juquila, en Cerro Azul y en un monte cercano a El Potrero. El otro mencionó que viven en Cerro Hermoso, el cual está en el límite entre Huazolotitlan y Jamiltepec.

Los *tonos* se agrupan en manadas en el monte, cada una de las cuales tiene su propio territorio. Cada manada tiene a un jefe animal que manda, protege, cuida y, en ciertos casos, castiga a los demás animales de su grupo. Los jefes animales son los *tonos* de los curanderos. Se trata de coesencias poderosas de especies como tigre, onza-león o toro. Su poder y autoridad les permite *cargar*, es decir, tener animales a su cargo en el monte.

Los animales que pertenecen a las manadas de los jefes son los *tonos* de dos tipos de individuos: Los niños convertidos por los curanderos y las personas curadas por estos últimos. Cuando los curanderos *hacen tono* a un niño lo integran a su manada. De igual forma cuando logran curar a una persona que está enferma por los daños que está sufriendo su coesencia, integran al *tono* del paciente sano a su propia manada.

Natalia Gabayet (2020) afirma que el nahualismo afrodescendiente es intraespecífico, puesto que los *tonos* solamente se agrupan, pelean y curan entre animales de la misma especie. Para la autora “los tigres solo forman manadas de tigres, el toro de toro y los *alagartos* de *alagartos*” (Gabayet, 2020: 188-189). Esta afirmación no necesariamente corresponde con lo que ocurre en el pueblo afromexicano El Chivo.

A pesar de que hubo personas que me comentaron que “andan solo tigre con tigre y lagarto con lagarto”⁶⁰, y que afirmaron que los curanderos solo pueden curar a aquellos cuyo *tono* sea de su misma especie, la mayoría de los entrevistados dieron la respuesta contraria. Aseguraron que las manadas están conformadas por animales de múltiples especies y que los curanderos pueden atender a enfermos independientemente de la especie de su *tono*.

Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Fernanda: Sí, culebra, gato, oso, tigre juntos viven. Tigre, lagarto, león andan juntos.

-Hugo: Necesitan un jefe para que los animales de la manada no se coman entre ellos. Viven juntos animales diferentes, lagartos, vacas, y otros.

-Martín: El que cura carga de cualquiera, carga tigre, onzo león, venado, avispa.

La veracidad de estos testimonios se puede confirmar con el comentario de un curandero acerca de los diferentes animales que conforman su manada:

Curandero Adrián: Yo cargo tigre, hay sapo, hay venado, vaca danta, león, onza gallinera, hay iguana. Lagarto no porque yo no curo lagarto⁶¹. Ahí están revueltos. Hay de todo, vaca, toro, tigre, sapo.

De esta forma, las manadas no se conciben forzosamente como intraespecíficas, sino más bien como interespecíficas. Esta noción permite que en la práctica los curanderos puedan atender a personas con diferentes tipos de *tonos*, para después integrarlos a sus grupos en el monte. Pero las manadas no solo están conformadas por diferentes animales, sino también por *tonos* de personas oriundas de diferentes pueblos afrodescendientes.

En la Costa Chica de Oaxaca es común escuchar anécdotas sobre personas que se *enfermaron de animal* y que fueron a atenderse con curanderos que viven en pueblos diferentes al suyo. Los curanderos de El Chivo reciben y atienden a personas de diferentes comunidades. Al

⁶⁰ Testimonio de mujer oriunda de El Chivo.

⁶¹ El que un curandero de El Chivo pueda curar a personas con diversos tipos de *tonos*, pero que no pueda curar específicamente a individuos con *tono* de lagarto es un dato etnográfico interesante. Considero posible que este hecho remarque la diferenciación que hacen los habitantes de este pueblo para con las demás comunidades afrodescendientes, utilizando a los *tonos* como marcadores territoriales y de pertenencia.

curarlas incorporan a sus *tonos* a sus manadas. De esta forma los individuos viven espacialmente separados (en diferentes pueblos), pero sus *tonos* viven juntos en el monte.

Ahora bien, las coesencias que conforman las manadas se diferencian por género y edad. Hay *tonos* de sexo femenino y masculino. Como bien señaló Kaplan en 1956, el sexo del *animal* corresponde al de la persona con la que está vinculado. Esto se puede apreciar en la forma en que se refieren a los *tonos* de hombres y mujeres. Generalmente se refieren a las coesencias los hombres como “tigre, alagarto, etc.”, mientras que a las de las mujeres como “tigra, sapa, osa, tigríta colorada, etc.”⁶².

Los *tonos* de sexo masculino y femenino forman parejas en el monte. Los *tonos* tienen atracción por *tonos* del sexo opuesto, lo cual redundaría en la formación de relaciones de pareja y, según algunos informantes, en reproducción. Hay quienes consideran que las parejas amorosas que existen en el pueblo se reproducen en monte, puesto que las coesencias de ambos también se relacionan entre ellos en ese lugar. Veamos los siguientes testimonios:

-Natalia: En el Cerro, en el monte tienen sus mujeres.

-Fernanda: Allá en el monte se hacen marido y mujer. Aquí [un hombre] la quiere, allá [en el monte, el tono del hombre] la va a querer.

Además de haber parejas entre *tonos*, durante mi trabajo de campo encontré un caso de un hombre cuyo *tono* tenía una relación con tres *tonos* hembra. Existe una posibilidad de que este hecho reproduzca el queridato propio de la región. Se debe mencionar que también encontré a una persona que me comentó que los *tonos* “son como los perros” en el sentido de que no tienen relaciones de pareja exclusivas e institucionalizadas.

A pesar de esta última opinión, la mayoría de los datos etnográficos obtenidos indican que existen relaciones de parentesco en el mundo de los *nahuales*. Son relaciones tanto de alianza como de filiación que reflejan las relaciones de parentesco de los pobladores que tienen coesencias. Esto se hace más evidente con el hecho de que las familias del pueblo cuyos

⁶² En El Chivo todos los curanderos son hombres, por lo que sus coesencias son de sexo masculino. Se profundizará sobre esto más adelante.

integrantes tienen *tono* se *juntan en el monte*, es decir, sus *tonos* se agrupan en las mismas manadas.

Pasando a los grupos etarios de los *tonos*, estos se clasifican de manera general como niños, adultos y ancianos. Las edades de las coesencias corresponden a la edad de los humanos con los que están vinculados. Es decir, si un individuo es viejo, entonces su *tono* será también anciano. Cada categoría de edad de los *tonos* tiene sus características, algunas de las cuales reflejan las concepciones locales sobre los grupos etarios humanos.

Los *tonos* de los niños son concebidos como vulnerables, dependientes y, como veremos más adelante, sacrificables. Cuando a un niño *lo hacen tono*, su coesencia será *cargada* por el jefe de su manada. Es decir, el *tono* del curandero que lo convirtió se encargará de él, dándole cuidados especiales por su edad. Le dará de comer, lo protegerá y lo guiará en el monte. Esta dependencia genera que algunas personas conciban a los *tonos* de los niños como un estorbo.

Veamos algunos testimonios sobre los *tonos* de los infantes:

-Fernanda: Son onzo-león o tigre los que curan. [...] Saben curar y convierten [a los niños en tono]. Juegan con los niños y como uno no sabe lo convierten. Hay un chamaco que es culebra. [...] El que los hace [tono] los carga [en el monte].

-Ulises (niño de 12 años): Claro que sí [me hicieron animal], pregúntenle a mi mamá. Soy tigre.

-Mariana: Un chamaquito nos decía “yo ando con mi tío fulano, me da de comer carne de vaca allá en el monte”.

-Martín: Hacen chamaco. Por ejemplo [si yo fuera curandero] yo hago nagual a tu hijo, el nagual lo cargo allá. [...] [Los tonos de los niños] van estorbando porque los llevan cargando.

Contrario a esto, los *tonos* de los adultos están en todas sus facultades y son casi independientes. Siguen estando subordinados al jefe y siguen siendo protegidos por él, pero ya no requieren de cuidados especiales. Pueden tener relaciones de pareja y tienen la capacidad de pelear contra los miembros de otras manadas. Los *tonos* de los ancianos tienen las mismas características que los adultos, pero se distinguen por ser más débiles y por tener habilidades deterioradas. Veamos un comentario de un hombre sobre un curandero anciano:

-Él ya está grande. Cuando pelea en manada los demás pelean por él porque él ya está grande, ya no puede pelear por la edad.

Concentrándonos en el género y la edad de los curanderos *de animal*, en la actualidad estos últimos son hombres adultos o ancianos. Razón por la cual sus coesencias también son de sexo masculino y de las mismas edades. Hay que mencionar que hubo un caso de una mujer que fue invitada a convertirse en curandera, pero se negó por la responsabilidad que implicaba. Por esta razón siguen siendo solamente hombres⁶³.

A continuación, exploraremos la vida y las dinámicas de los *tonos* en el monte. Antes de comenzar se debe recordar que solamente los curanderos tienen la capacidad de controlar las acciones de sus coesencias. El resto de las personas que tienen *tono* no tienen capacidad de agencia para con su *tono*. Esto significa que las coesencias, salvo la de los curanderos, actúan con relativa independencia del humano con quien están vinculados.

Cuando uno les pregunta a las personas afrodescendientes de la localidad ¿qué hacen los *tonos* en el monte? generalmente responden que pasean, buscan comida y pelean. Los *tonos* comen animales normales (no *tonos*), incluyendo al ganado que pastorea por la región. El jefe de la manada tiene la facultad de decidir quién va a cazar. Los *tonos* pueden aceptar o negar las órdenes de caza del jefe. Si deciden hacer esto último se les puede castigar encerrándolos y dejándolos sin comer.

Como los *tonos* suelen comer a los animales de los ganaderos, ocurren encuentros entre *tonos* y humanos. Durante mi trabajo de campo registré el caso de que un tigre se comió a una cerdita, hecho que fue interpretado por el dueño del porcino como una acción realizada por el *tono* tigre de un curandero. De igual forma, en la región circulan historias y anécdotas de coesencias que mordieron, hirieron o mataron a personas.

⁶³ Natalia Gabayet afirma que hay curanderas de animal en otras localidades afrodescendientes (Gabayet 2020: 30, 184).

Se debe señalar que los ataques de animales a humanos ocurren realmente en la región como lo muestran las noticias locales⁶⁴. Los perjuicios cometidos por lagartos y víboras son los más escuchados en la zona. Algunos de los ataques son interpretados como agresiones cometidas por *tonos*. Se piensa que cuando una persona quiere hacer daño a otra, atacan o asustan a su enemigo en el mundo real por medio de su coesencia.



Imagen 27. Mordedura de lagarto a pierna de hombre afrodescendiente oriundo de Collantes⁶⁵.

Veamos ahora lo que ocurre entre las diferentes manadas. Lo que caracteriza a las relaciones entre manadas es el antagonismo y los conflictos. Las agrupaciones de *animales (tonos)* se pelean entre ellas en el monte. Los perjuicios físicos que sufren los *tonos* involucrados en las peleas repercuten en el cuerpo de las personas vinculadas a esas coesencias, generalmente en forma de enfermedad o marcas en la piel. Por ejemplo, si a un tigre lo golpean en una pelea entre manadas, a la persona vinculada a ese *tono* le podrían aparecer moretones. Si el *tono* es asesinado, el individuo muere también.

⁶⁴ En los siguientes enlaces se pueden apreciar noticias sobre la presencia cocodrilos en Pinotepa Nacional, así como de ataques de estos animales a personas de las comunidades:

<https://imparcialoaxaca.mx/costa/641983/detectan-la-presencia-de-cocodrilos-en-pinotepa/>
<https://www.youtube.com/watch?v=IrbOKh3Qc-4> https://www.youtube.com/watch?v=_ktpJojDVcK
<https://www.youtube.com/watch?v=Fe-2hWocOdU>

⁶⁵ Imagen obtenida del video titulado "Fue atacado por un cocodrilo en Collantes Pinotepa", del canal de Youtube de CMM Informativo. Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=WlaUOOU50I4>



Imagen 28. Obra sin título. Sección inferior derecha de pintura realizada por el artista Ivaan Hernández Piza. En esta sección se representa un combate entre dos *tonos*: un tigre y un jaguar. Foto tomada por el autor el 30 de enero de 2022.

Durante una pelea una manada puede tomar cautivo a un *tono* de la manada contraria. Los *tonos* se llevan a ese animal, lo esconden -generalmente en una cueva-, lo amarran, lo dejan sin comer y lo torturan mediante golpes y otras técnicas. Esto mismo puede ocurrir cuando un *tono* se aleja de su manada y lo encuentra solo otro grupo de animales. Las torturas hacen que el individuo vinculado a ese *tono* presente diversos síntomas que solo puede atender un curandero *de tono*. Veamos el siguiente testimonio de un joven que tiene *tono*:

-Hugo: En el monte viven en manada. Cada brujo carga su manada. Si me agarra la manada de otro brujo allá me rechingan. Por eso los brujos cuidan al animal. Mi animal está en la manada de él [señala a un curandero], si me agarra la manada [de otro brujo] me rechingan. Si me rechingan me enfermo. Si uno se enferma tiene que ir con la persona ... con el mismo que te cura, que te cuida”.

Ahora bien, para Natalia Gabayet las confrontaciones entre manadas son intraespecíficas, es decir “solo pelean entre manadas de la misma especie” (Gabayet, 2020: 188). Esto no ocurre en el caso de El Chivo, pues en primera instancia se suele concebir a las manadas como interespecíficas. En segunda instancia, las personas entrevistadas confirmaron la existencia de peleas entre animales de diferente especie:

-Santiago: Un animal ataca a otro siempre que sienta que va a vencer, no importa la especie.

-Carlos: Si, por ejemplo, un gato montés y un tigre se pueden pelear.

Martín: Pueden pelear con diferente animal. Se encuentran como narco con narco. Si es un animal grande otro no va a querer luchar contra él. Lo hacen pedazos. [...] Hasta hay [tono de] avispa. La avispa es la que corre más. Esa puede dominar hasta al toro más grande, porque ¿quién puede hacerle algo a una avispa?

De esta forma podemos afirmar que las peleas son interespecíficas y no intraespecíficas. Estos testimonios también muestran que en los enfrentamientos tienen importancia la especie, la potencia y las características físicas de cada animal. Ahora bien, dado que los *tonos* vinculados a personas de diferentes pueblos afro integran las manadas, hay coesencias de personas oriundas de diferentes comunidades involucradas en los enfrentamientos.

Pero ¿por qué se pelean? Existen diversas razones por la que las manadas tienen conflictos. Primero, por querer tener un alto rango en la jerarquía de los *tonos*. Las manadas y sus respectivos jefes buscan tener prestigio y dominio frente a los demás grupos, lo cual se gana mediante el triunfo de los combates. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Santiago: ¿Por qué se pelean? Los animales así son, quieren demostrar su poder. Se matan si no corre uno. Así como los perritos.

-Carlos: Se pelean por jerarquía.

La segunda razón por mencionar es por el territorio. Como se mencionó anteriormente, las manadas tienen sus propios territorios en el monte. Combaten para defender su tierra de otros *tonos*. O, por el contrario, luchan con el fin de obtener la zona de otra manada. Según uno de los entrevistados este hecho se ha agravado en los últimos años por el reducimiento de las áreas naturales libres:

Martín: [Los tonos] son como narcos, pelean el territorio. Agarrada si te agarran solo. [...] Los territorios se están acabando. Hay más brujos, menos terrenos. El monte se hace más chico, cuidan que no llegue otro a invadir, ni brujo ni personas con sus animales, con su ganado.

La tercera razón de las peleas es por cuestiones relacionadas al género y a las relaciones de pareja. Como se mencionó líneas atrás, los *tonos* tienen atracción por *tonos* del sexo opuesto. Este hecho, además de generar relaciones de pareja entre coesencias, crea conflictos. Los

tonos de sexo masculino se pelean por los *tonos* de sexo femenino, o como se dice en la localidad “se pelean por las novias”.

Un *tono* macho puede “querer” a un *tono* hembra que ya tiene pareja. Cuando los dos *tonos* machos en disputa son de diferentes manadas, se pelean por la coesencia femenina en el monte. Según mis datos etnográficos, en algunas ocasiones las peleas de este tipo pueden reflejar conflictos amorosos entre personas de la región. Las coesencias de los individuos involucrados en el triángulo amoroso riñen en el monte.

Existen casos en que los *tonos* de sexo masculino ejercen diferentes formas de violencia contra los *tonos* de sexo femenino. Veamos los siguientes testimonios de mujeres afromexicanas:

-Fernanda: “Hay mujeres tonas. A las tonas allá las agarran los machos porque ellos las quieren. Ellas no quieren. Ellos las agarran, les pegan, las matan. Ella no quiere, quiere a otro [tono macho], ellos las matan [en el monte] y se mueren acá [en persona].”

-Mariana: Puede estar una hembra sola en el monte. [Los machos] se la quieren agarrar. Ella no se deja, pero la dañan y se enferma aquí [en persona].”.

Considero posible que la violencia ejercida contra los *tonos* hembra es un reflejo del machismo del mundo humano, tanto en el sentido general como en el local. A pesar de que en la región es muy común escuchar opiniones que dictan que la violencia contra la mujer ha disminuido drásticamente en las últimas décadas, siguen existiendo desigualdades de género y actos concretos que vulneran a las mujeres. Sea este caso un reflejo del mundo humano o no, lo cierto es que en la comunidad se considera que los daños ejercidos contra los *tonos* hembra afectan específicamente a las mujeres, haciendo que ellas se enfermen o mueran. Se trata de una temática digna de una investigación a profundidad.

Otro aspecto importante que mencionar es el papel de los *tonos* de los niños en los enfrentamientos entre *nahuales*. Hay ocasiones en que una manada persigue a otra con el fin de dañarla. Es estos casos el jefe suele abandonar al *tono* de uno o varios niños para que los que los siguen los capturen a ellos y no a él. Quienes persiguen al grupo de animales toman cautivos a los *tonos* de los niños. A estos los golpean y en algunos casos los matan.

En teoría, la muerte de los *tonos* de los infantes tendría que derivar en la muerte de los niños humanos vinculados a ellos. En la actualidad es muy poco común que un niño de la localidad fallezca a causa de enfermedad. Sin embargo, en el pasado cercano la mortalidad infantil era frecuente debido, según los pobladores, a la falta de medicamentos, vacunas y atención médica. Los adultos mayores tienen recuerdos muy presentes sobre la muerte de niños por diferentes enfermedades. Mis datos etnográficos indican que algunas de estas muertes infantiles eran interpretadas como consecuencia del abandono y posterior asesinato de los *tonos* de los niños en el monte. Considero que, al igual que el caso de la violencia contra las coesencias de las mujeres, se debe hacer un estudio específico sobre los daños a los *tonos* de los infantes.

Además de los casos presentados, existen incidentes que afectan a los *tonos*, y por lo tanto a las personas vinculadas con ellos, que no tienen que ver con las peleas o torturas entre *nahuales*. Primero se deben mencionar los infortunios que les ocurren a los *tonos* en su medio ambiente. Los animales pueden lastimarse con los elementos naturales que los rodean en el monte.

Un ejemplo que registré fue el de una mujer con *tono* de sapo amarillo. El sapo se atascó en el lodo de una poza. La mujer vinculada a ese animal se enfermó por tal accidente, por lo que se atendió con un curandero. También encontré un caso de un hombre que vomitaba *lodo* “por estar en el pantano”, es decir, porque su coesencia estaba en aquel manto de agua estancada. Así, los individuos padecen lo que sus *tonos* experimentan en la naturaleza.

En segundo lugar, se deben mencionar las situaciones que ocurren en los encuentros entre *tonos* y humanos. Una persona puede disparar a un animal y matarlo, ocasionando que la persona vinculada a esa coesencia fallezca. Hay casos de muertes en el pueblo que se interpretan de esta manera. Como mencionó una mujer sobre su prima: “la balearon en el monte, se murió acá”. Algunas personas comentan que cuando se trata de disparar a un *tono* poderoso las armas no disparan. Para que puedan funcionar se deben curar las balas con ajo, lo cual muestra que puede haber intencionalidad de matar al *tono* de alguien.

De esta manera, tanto las peleas entre *nahuales*, los raptos y torturas de los *tonos*, la violencia contra los *tonos* femeninos, el abandono y maltrato de los *tonos* de los niños, los infortunios

que pasan las coesencias en su medio natural y los ataques de humanos a los *tonos* afectan a los cuerpos de los humanos en forma de enfermedad o muerte. Se trata de casos que solo puede atender un curandero *de animal*.

Los curanderos *de animal*, curanderos *de tono* o brujos son aquellas personas que cuentan con un *tono* poderoso (tigre, onza león, león o toro) el cual es jefe de su propia manada. Se distinguen de otros tipos de curanderos porque ellos son los únicos con la capacidad de tratar los síntomas derivados de los daños que sufren las coesencias en el monte. De igual manera son los que *convierten* a los niños en *tono*. Conciben a estas capacidades como un don.

Otros tipos de curanderos pueden atender únicamente enfermedades culturales que no tienen relación con los *tonos*, como lo es el *espanto*, el *mal de ojo*, el *coraje*, la *caída de mollera*, el *ninañe* (vergüenza), el *espanto de agua*, tener flemas, etc. Se debe señalar que ciertos curanderos de *tono* también pueden curar algunas de estas enfermedades, pero se distinguen por curar a los *enfermos de animal*.

En El Chivo todos los curanderos de *tono* son varones⁶⁶. Se trata de sujetos que enseñan a ciertas personas a curar, así como a ellos les enseñaron. Al elegir a su aprendiz se basan en la especie del *tono*, pues debe ser un animal poderoso, y en que la persona “tenga buena mano” para curar. Les ofrecen a los seleccionados sus conocimientos de curación, oferta que estos pueden aceptar o rechazar.

Los curanderos pueden actuar a través de sus coesencias, habilidad que no tienen las demás personas que poseen *tono*. De esta manera, entre los afrodescendientes de El Chivo no existe la creencia en la capacidad de transformación física en animales por parte de los especialistas rituales. Más bien se piensa que los curanderos pueden controlar a sus coesencias a distancia, cualidad que les permite curar a los enfermos.

Cuando las coesencias sufren daños los individuos vinculados a ellas tienen diferentes síntomas como temblores, calentura, dolor de cuerpo, dolor de cabeza, vómito (de sangre o sustancias que se interpretan como “lodo” u otros elementos), moretones y parálisis facial.

⁶⁶ Como se mencionó anteriormente hubo un caso de una mujer que fue invitada a convertirse en curandera, pero se negó por la responsabilidad que implicaba.

Los síntomas dependen de lo que le haya ocurrido a la coesencia, por ejemplo, las marcas en la piel indican que el *tono* fue golpeado en el monte.

Hay veces en que los individuos saben inmediatamente que sus dolencias se deben a que algo le ocurrió a su *tono*, por lo que acuden en primera instancia con un curandero *de animal*. Contrario a esto hay personas que al sentirse mal acuden con un doctor o con un curandero que no cure *de tono*. Si no pueden curarse a partir de la medicina alopática ni de la medicina tradicional, entonces acuden con un curandero *de tono*. Incluso hay casos en que los curanderos que no curan *de tono* informan al paciente que sus padecimientos se deben a afectaciones a su coesencia, por lo que lo mandan con quien cure *de animal*.

El enfermo o su familia buscan a un curandero, algunas veces a la persona cuyo *tono* es jefe de la manada a la que pertenece la coesencia del paciente. Esto se opone a la afirmación de Natalia Gabayet (2020) de que los enfermos buscan a un curandero diferente al que los cuida en el monte. En El Chivo ocurre frecuentemente que las personas asistan con el curandero que los *carga*, sobre todo en los casos en que las coesencias se pierden y buscan regresar con su manada.

Existen ocasiones en que una persona se siente mal porque un grupo de animales tiene cautivo a su coesencia, pero no puede decirles a sus familiares que le ocurre. Si les dice a estos que su *tono* está secuestrado, entonces los *tonos* agraviantes lo pueden matar en el monte. Es la familia la que debe comprender los indicios y decidir llevar al enfermo con un curandero *de tono*.

El enfermo va a visitar a un curandero o este último va a la casa del paciente. El curandero lo diagnóstica revisando su pulso, mirando al paciente o interpretando el contenido de un vaso de agua con huevo que fue previamente frotado en el cuerpo del enfermo. Así saben si la persona tiene *tono* y si su enfermedad se debe a las afectaciones que sufre su coesencia en el monte. De igual forma pueden ver si se trata de otra enfermedad cultural (v.g. espanto, coraje de amor, etc.), o de una enfermedad que puede curar la medicina alopática. Si alguno de estos fuera el caso envían al paciente con un médico o con otro tipo de curandero⁶⁷.

⁶⁷ Con un curandero que no cure *de tono*, pero que si cure otras enfermedades culturales.

El diagnóstico es muy importante, puesto que se considera que la enfermedad causada por los daños a los *tonos* no puede ser curada a través de medicinas, solo mediante plantas y practicas curativas especializadas. Incluso se piensa que las medicinas pueden dañar aún más al enfermo, por lo que se debe tener muy claro qué tiene la persona. En el diagnóstico el curandero *de tono* también puede indicar si la persona ya no tiene remedio y morirá pronto.

Los métodos de curación son variados. Si el animal del paciente fue raptado o está perdido y agraviado, los curanderos sanan a través de la búsqueda y el rescate de la coesencia del enfermo en el monte. El curandero unta ingredientes de olor fuerte como timorreal, albahaca, ajo, cebolla, hoja de zorrillo y hoja de cáncer sobre el cuerpo del enfermo. En ciertos casos este último ingiere una bebida hecha con algunos de estos ingredientes.

El olor se transfiere al cuerpo de la coesencia del enfermo. Es decir, tanto la persona como su *tono* olerán igual. De esta forma, el *tono* del curandero (jefe de su manada) buscará en el monte a la coesencia del enfermo guiándose por el olor. Hará esto acompañado por otros *tonos*. Al encontrar al *tono* en cuestión, el curandero lo intentará rescatar peleando contra los que lo tienen cautivo. Si logra ganar la batalla, rescatarlo e incorporarlo a su manada, el paciente sanará.

Los animales que tienen cautivo al *tono* pueden ser apartados de otras maneras. El ajo que se le unta al enfermo puede hacer que los que lo tienen preso huyan, puesto que no les gusta el olor. También ocurre que el curandero dispara debajo de la cama del paciente, haciendo que los *tonos* que resguardan al animal capturado se asusten y se alejen. De igual forma el curandero puede cubrir al cuerpo del enfermo con ramas y hojas, acción que supone que el *tono* también se cubre con hojas y que por lo tanto no lo puedan ver los demás *tonos*.

Si el *tono* perdido no se encuentra secuestrado sino más bien atorado en su medio natural, el curandero lo intenta liberar de su situación. Por ejemplo, existe el caso de una mujer cuyo *tono* de sapo amarillo estaba atascado en el lodo de una poza. El *tono* del curandero rastreó a la coesencia de la mujer y posteriormente tiró dos tambos de agua en el lodo para que este se aguada y la sapa pudiera salir. Así la mujer se curó.

La parálisis facial, o como se dice en la localidad “boca chueca”, se cura a partir de masajes faciales constantes y, en algunos casos, de chupar una nuez sin tragarla. De esta forma, las

curaciones varían dependiendo de los síntomas. En ocasiones la persona no puede ser curada, por lo que fallece. Si la persona logra sobrevivir y sana, su coesencia es incorporada o reincorporada a la manada de quién lo curó.

La curación cuesta una cantidad importante de dinero, aunque a veces los curanderos deciden no cobrar. Es costosa puesto que se considera que el curandero se pone en riesgo al ubicar al *tono* y pelear por él. Hay casos en que los pacientes no cumplen con su pago, generando conflictos. De igual forma existen estafadores, conocidos como “saca dinero”. Se aprovechan económicamente de los enfermos presentándose como curanderos *de animal*.

Los curanderos de El Chivo pueden curar a personas de diferentes pueblos. Han sanado a gente de La Boquilla, Morelos, Ometepe, El Jiote, La Estancia, Chacahua y otros poblados. Curan también a individuos de pueblos indígenas, pero eso se revisará más adelante. De igual manera atienden a personas de la región que hoy en día viven y trabajan en otros estados de la república y en Estados Unidos.

Cuando una persona migra su *tono* permanece anclado al territorio costeño. Es decir, la persona se va lejos, pero su coesencia se queda en el monte. El *tono* puede sufrir infortunios en el monte, haciendo que la persona migrante enferme. En ocasiones la persona enferma regresa al pueblo para curarse, caso que generalmente pasa si se encuentra dentro de México y cerca de la región. También registré el caso de un traslado de un curandero a la Ciudad de México con el fin de curar a un individuo.

Si la persona está en Estados Unidos o lejos de la región, entonces los curanderos lo diagnostican a través de ver y evaluar un retrato del enfermo o una foto de un vaso de agua con un huevo que fue previamente frotado en el cuerpo del paciente. Si valoran que la persona está efectivamente enferma *de tono* entonces informan sobre el proceso curativo que el propio paciente debe de realizar, como untarse ajo o chupar una nuez. En ocasiones los individuos consiguen los ingredientes en el lugar donde radican, pero también ocurre que los familiares envían plantas y otros productos curativos a Estados Unidos por paquetería

En ocasiones el curandero pide que se le envíe una playera usada por el enfermo que vive en el extranjero. No se puede usar una prenda que la persona haya dejado en el pueblo porque el olor que tiene no es reciente. El paciente envía por paquetería la playera desde Estados

Unidos hasta Pinotepa Nacional, en dónde los familiares la recogen. La ropa usada (no lavada) se entrega en el pueblo al curandero, quien la huele, pudiendo así rastrear al *tono* del enfermo en el monte para poder rescatarlo y curarlo.

Las comunicaciones se hacen entre el curandero, el enfermo migrante y sus familiares a través de llamadas y mensajes de teléfono. Esto nos muestra que el nahualismo se adapta a las transformaciones del contexto y a los nuevos fenómenos como la migración. Los habitantes actuales de El Chivo utilizan internet, aplicaciones de teléfono y servicios de paquetería para llevar a cabo curaciones a enfermos *de tono* que viven fuera del país.

Ahora bien, para la mayoría de las personas con las que conversé durante mi trabajo de campo las curaciones pueden ser ejercidas independientemente de la especie del *tono* del enfermo. Los curanderos que tienen *tono* de tigre, onzo-león y demás animales poderosos, pueden curar a personas con *tono* de sapo, vaca, culebra, y otros animales. Tras sanarlos incorporan a los animales a su manada

Existe el caso de un curandero que puede sanar a personas de *tono* de diferente especie, pero tras la sanación que no integra a su manada a estos animales. Esto porque, según su perspectiva, su *tono* no congenia con *tonos* de diferentes especies. “Es como gato con perro, no se van a llevar”, comentó el curandero. A pesar de que él no *cargue* a diferentes tipos de animales, la curación interespecífica permanece.

Para finalizar la exposición general del nahualismo presente en este pueblo afromexicano se deben mencionar dos temas. El primero es el referente al alcohol y las drogas. El consumo de cervezas y otro tipo de licores es común en la comunidad. Se considera que cuando una persona bebe alcohol su *tono* se marea en el monte, lo que los hace vulnerables a ser atacados y raptados por otros animales.

El consumo de drogas ha aumentado en las últimas décadas en la región. El consumo de éstas puede alterar el comportamiento de las personas. Durante mi trabajo de campo registré el caso de una persona que, tras consumir drogas, tenía una conducta extraña que fue interpretada por la gente como comportamiento animal. Al principio las personas pensaron que la persona tenía *tono* y que se portaba como él, pero después se percataron que en realidad la persona estaba drogada:

Martín: “Se movía raro. No era animal, estaba drogado, hacía pendejadas”.

El segundo y último tema por mencionar está relacionado con este último caso. Se trata de las conductas animales que pueden tener las personas con *tono*. Estas son consideradas por Natalia Gabayet (2022) como posesiones de los *tonos* a los cuerpos de las personas. Durante mi trabajo de campo en la región no pude ver ningún caso de este tipo en la práctica. Pero si registre diversos testimonios de personas que afirman haber presenciado tales actos:

Martín: “Cuando se están peleando se suben [las personas con tono] en los techos de las casas. [Cuando uno ve que se suben] uno se queda así de ¿Qué pasa? Cuando toman alcohol aprovechan los otros [tonos] a agarrarlo. Lo agarran. [Si los agarran borrachos, en su casa] se ponen a brincar de un lado a otro y a golpear hacia el aire. No hay que agarrarlo, pues al agarrarlo se detienen. Si lo detienes se para en el monte, lo cual puede hacer que pierda la pelea y lo maten. Lo he visto.

Parece ser que el vínculo entre las personas y sus coesencia puede tener episodios intensos en los que el comportamiento animal se expresa en el cuerpo humano. Considero que se estos casos son un potencial tema de investigación para futuras investigaciones tanto antropológicas como psicológicas. Con esto terminamos la revisión del nahualismo presente en pueblo afromexicano Cerro de la Esperanza.

CAPÍTULO IV

“DE ESO NO SE HABLA” NAHUALISMO ENTRE LOS MIXTECOS DE LA COSTA CHICA

En este capítulo se analizará el nahualismo presente entre los mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca. En primer lugar, se revisarán los estudios antropológicos que se han realizado sobre la materia. En segundo lugar, se expondrán las características generales del nahualismo presente en el pueblo indígena mixteco Cruz del Itacuán, Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca.

APARTADO I: ESTUDIOS SOBRE EL NAHUALISMO ENTRE MIXTECOS DE LA COSTA CHICA

A pesar de que los estudios antropológicos sobre el nahualismo se han enfocado en analizar tal fenómeno en comunidades indígenas, existen muy pocos trabajos sobre los mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca. Estos se reducen a las obras de Lucille N. Kaplan (1956), Veronique Flanet (1977) y Hermenegildo López Castro (2019). A continuación, se expondrán las aportaciones de los tres autores.

Como se señaló anteriormente, Lucille N. Kaplan comparó las creencias de los mixtecos y afrodescendientes con base en la definición de George Foster (1944) de *tonal* y *nagual*. Entendiendo al *tonal* como el vínculo entre un humano y su contraparte, y al *nagual* como un brujo transformista, la autora analizó el caso de los mixtecos oriundos de Jamiltepec y Jicaltepec, Oaxaca.

Según Kaplan, para los indígenas de estos poblados todos los individuos tienen su propia coesencia la cual vive en el monte. El bautismo no influye en la adquisición de un *tonal*, a diferencia del caso afrodescendiente. Cuando un niño nace un animal del cielo crea a su *tonal*, a quien tal animal celeste criará mientras es pequeño. El niño y el *tonal* estarán ligados durante toda su vida, aunque el infante no conozca la especie de su contraparte.

Cuando una persona enferma de algo relacionado al *tonal*, las personas acuden con un curandero que les revele la especie de su coesencia. El curandero, siempre un varón, tiene la habilidad de volar al cielo y ver desde arriba las criaturas que están sobre la tierra. Tras saber que animal tiene el enfermo, el curandero diagnostica lo que le ocurrió a su *tonal*, ya sea que fue atacado por otro animal o que se encuentre atorado en su medio natural, y trata al paciente.

La autora afirma que los *tonales*, conocidos en Jicaltepec como *sana nduii* (*este animal que te pertenece*), de los mixtecos son gatos monteses, conejos, jaguares, tejones, ciervos, mapaches, tigrillos, rayos y culebras de agua (nubes de lluvia). A diferencia de los afrodescendientes, los mixtecos pueden tener *tonal* de fenómenos meteorológicos, pero no de animales domésticos (vaca y toro). También a diferencia de las personas de origen africano, los indígenas de la costa no se pueden transformar en sus coesencias.

Con base en estos hallazgos Kaplan concluye que para los mixtecos la creencia en el *tonal*, en términos de George Foster (1944), es la que prevalece como imperante. Es decir, a diferencia de el caso de los afrodescendientes, para los indígenas mixtecos el tonalismo quedó como la creencia dominante frente al nagualismo.

Décadas después de la publicación de este artículo de Kaplan, apareció el trabajo de Véronique Flanet. Su obra analiza la violencia que se vive en Jamiltepec, Oaxaca. A pesar de tener este enfoque, la autora escribió brevemente sobre el nahualismo. Para Flanet los elementos que componen a las personas de este pueblo son: el cuerpo (*coño ñuhu yo*), la *sombra*, el alma y un *animal compañero* conocido como *nagual* (Flanet, 1977: 103).

Flanet distingue entre el *animal compañero* y el *tono*. Para la autora el *animal compañero* es un ser que está vinculado con un humano por compartir una sustancia vital caliente conocida como *tono*⁶⁸. Como están ligados, si el *animal compañero* se enferma o muere entonces lo mismo le ocurre a la persona. Si el *tono* sale del cuerpo del animal compañero, entonces la persona fallece⁶⁹.

⁶⁸ Roberto Martínez González comenta que la “sustancia vital” a la que refiere Véronique Flanet es en realidad una entidad anímica. El *tono* sería la entidad anímica que comparten *naguales* y personas mixtecas oriundas de Jamiltepec (Martínez 2011: 133).

⁶⁹ La autora menciona que en Jamiltepec se realizan ofrendas al *tono* para que no salga del cuerpo del *nagual*.

La autora explica que los *naguales* nacen en la montaña al mismo tiempo que nacen los individuos con los que están vinculados. Los padres de un recién nacido indagan que tipo de *nahual* tiene su hijo al dejar al infante en un cruce de caminos en el monte “para esperar que el animal pase y determine de ese modo el nahual del niño; si viene un animal feroz (tigre, lince, coyote...) solo se acercará a husmear al niño” (Flanet, 1977: 110).

También pueden conocer al *nagual* de su hijo consultando a un especialista. Los curanderos o brujos tienen la capacidad de conocer el animal compañero del infante a través de los sueños tras comer semillas de bejuco. Después de conocer a su *nagual*, aunque algunas familias lo hacen incluso antes de saber, los padres van a la iglesia junto con un rezandero para pedirle la protección del *nagual* a Dios. El niño obtiene un padrino cuyo *nahual* protegerá a su propio *nagual* hasta que cumpla quince años. Cumplida esta edad el *nagual* del niño, ahora joven, se juntará con los “animales grandes” (Flanet: 1977: 111).

La autora no especifica todas las especies de los *naguales* de los mixtecos de Jamiltepec, pero menciona las siguientes: onza león, coyote, lince, serpiente, escorpión y tigre⁷⁰. Los últimos tres son *naguales* fuertes, lo cual evidencia la existencia de una jerarquía de *naguales* en la región. En este pueblo se puede tener de uno a siete *naguales*⁷¹. Respecto a su habitad, la autora menciona que viven en la montaña.

La autora menciona que los *naguales* habitan el Monte Viejo, entendido por los mixtecos como “el pasado, [...] las montañas sagradas, los montes elevados” (Flanet: 1977: 118). Ahí mismo habita el *chaneque*, un adolescente ensombrerado que es jefe y dueño de los *naguales*. De igual forma comparten hábitat con el *Tabayucu*, la antítesis del *chaneque*. La autora sostiene que este último personaje y los *naguales* se protegen entre ellos.

Véronique Flanet señala que los *naguales* viven en grupo. Su mundo es como un reflejo de la sociedad mixteca. Los *naguales* tienen las mismas relaciones de parentesco que los individuos con los que están ligados. Tienen abuelos, padrinos tíos y otros familiares en el mundo animal. De la misma forma tienen amistades y enemigos. Así, la autora concluye que

⁷⁰ En uno de sus testimonios se puede apreciar como un hombre habla de una persona de Comaltepec, otra localidad, que tenía de *nagual* a un gato montés. (Flanet: 1977: 113)

⁷¹ La autora especifica que decir “siete naguales” en realidad significa tener un solo *nagual* muy poderoso.

“el indígena de Jamiltepec posee no solamente un doble-animal, sino también un doble de su sociedad” (Flanet: 1977: 113).

Finalmente, la autora menciona que se pueden perjudicar a las personas a través de los *naguales*. Hay un testimonio en el que se aprecia como un hombre se enferma porque sus enemigos amarraron a su *nagual* y lo dejaron sin comer. Los mixtecos pueden afectar o incluso matar, en el caso de los que poseen nahuales fuertes, a sus enemigos al actuar sobre los *naguales* de estos últimos.

El último autor por mencionar en esta revisión es Hermenegildo López (2019). Este investigador analiza las concepciones de los mixtecos referentes a la figura del *nagual*, del *tono* y de los curanderos. Se enfoca en los testimonios y en la tradición oral mixteca presente en Pinotepa Nacional, Cruz del Itacúan, El Carrizo, Pinotepa de Don Luis, El Añil, Jicaltepec, Jicayán y Tlacamama.

Tanto el trabajo de Véronique Flanet como el de Lucille N. Kaplan son examinados de manera crítica por Hermenegildo López (2019: 34–39). El autor considera que las dos investigadoras no comprendían a la perfección los términos mixtecos que hacen referencia al nahualismo y al tonalismo. De igual manera para el autor ambas confunden a los diferentes personajes de la cosmovisión mixteca y sus características.

El autor señala que los *Ña va'a ini* (tonos), los *Tasi* (nahuales) y los *Ñatata* (curanderos) son personajes diferenciados, aunque interconectados, con cualidades propias:

Para la población de Pinotepa, los nahuales tienen que ver con los hombres o mujeres que hacen daño a las personas a través de sus poderes sobrenaturales. Es decir, los nahuales tienen la fama de hacerle daño a la gente, pero al mismo tiempo también pueden protegerla. La palabra “tono”, por su parte, refiere a un animal compañero, o varios animales compañeros del individuo. De hecho, en la concepción de los mixtecos todos nacen con uno o varios tonos, pero no todos se dan cuenta de ello. Los que sí se dan cuenta, son los que nacen con su tono o tonos muy fuertes; o sea los que están destinados a ser curanderos en la comunidad. Los curanderos, por su parte, son hombres o mujeres que nacen con ciertas habilidades, pueden nacer siendo nahuales, teniendo su tono o tonos, o nacen con ambos poderes de manera simultánea, de tal forma que pueden realizar curaciones a la gente a través de sus fuerzas sobrenaturales que practican en la vida cotidiana (López Castro 2019: 9-10).

Respecto al *tono*, para el autor se trata de un animal que comparte alma (*anima ñi ndii*) y destino con una persona. El animal nace al mismo tiempo que el sujeto con el que está conectado. Los percances que le ocurran al animalito repercutirán en el cuerpo del individuo. Para los mixtecos todas las personas tienen de uno a siete *tonos*. En el caso de que una persona tenga varios *tonos* y muera uno de ellos, entonces el individuo se debilita.

Según el autor, para los mixtecos los *tonos* pueden ser de las siguientes especies animales: jaguar, tigre, zanate, gato montés, garza, pantera negra, mapache, martita, venado, zorrillo, puerco espín, cuervo, tlacuache, águila, guacamaya, vaca, toro, zopilote, tejón, onza, zorro, cerdo, tuza, chachalaca, gallina de monte, diferentes tipos de víboras y algunas especies de aves. Tales coesencias pueden vivir solas o en manadas interespecíficas.

Ahora bien, a pesar de que todas las personas tienen *tono* solamente algunas son conscientes de tenerlo. Únicamente los que tienen *tonos finos*, como los felinos, y los que tienen siete coesencias se percatan de tener uno o varios *tonos*. De hecho, el autor señala que *Ña va'a ini* significa “no está bien su entraña”, es decir una persona que no es común porque tiene consciencia de tener *tono*. Son personas especiales cuyo poder les posibilita curar, así como perjudicar al prójimo (López Castro 2019: 79).

Respecto a los *naguales*, estos son conocidos entre los mixtecos como *Tasi* o *Nduy*. El término *Tasi* significa “el que hace daño” (López Castro 2019: 81). Se trata de personas que generalmente nacieron sin poderes sobrenaturales, pero que buscan aprenderlos con el objetivo de curar. Para lograr esto deben pasar por pruebas complejas y duras. Su meta no se cumple, por lo que únicamente obtienen pocos poderes los cuales usan para dañar a las demás personas.

Para el autor los *Tasi* son individuos, generalmente hombres, de carácter fuerte. Pueden tener o no tener *tono*. Tienen una habilidad muy limitada y no muy efectiva de curar. Se caracterizan sobre todo por afectar a los pobladores. Pueden hacer aparecer gargajos y otras cosas dentro de la bebida y comida de la gente, haciendo que se enfermen. De igual forma pueden transformarse en animales y, sobre todo, crear figuras de animales hechas de calor.

Los *Tasi* forman fenómenos que a simple vista parecen animales, pero que en realidad son seres no físicos ni tangibles hechos de calor (*yoko*) o aire. Son figuras que pueden asustar y

enfermar a las personas. Según Hermenegildo López estos fenómenos pueden tener forma de gallinas, tigres, guajolotes, chivos, panteras, perros, jaguares y otros animales. También pueden tener forma de ataúdes.

Los *Tasi* también pueden atrapar y torturar a los *tonos* de otras personas. “Para los nahuales, martirizar el animalito compañero de las personas es una diversión, es “jugar” con los tonos” (López Castro 2019: 202). A pesar de que los *Tasi* cometen actos dañinos que arremeten contra los individuos, también hay casos en que protegen a la gente. Este es el caso de los perros y tigres negros que en ocasiones acompañan a las personas hasta su casa durante la noche.

Pasando a los *Ñatata* (curanderos), estos son personas que “cura[n] con plantas medicinales y de manera frecuente extrae[n] el espíritu de la enfermedad con yerbas preparadas con aguardiente, que retiene[n] en la boca mientras chupa[n] la parte afectada del enfermo” (López Castro 2019: 79). Para el autor las personas que tienen posibilidad de hacerse curanderos son aquellos que están conectados con siete animales o que tienen un *tono fino* y fuerte como la pantera negra, el tigre, el tigrillo y el jaguar.

Los curanderos ejercen el papel de *sutu kue’e*, traducido por el autor como *padre de la enfermedad o del peligro*. Ellos se encargan de cuidar a tanto a las personas como a sus respectivos *tonos* en el monte. Las coesencias de los curanderos son las autoridades de las manadas de *tonos*, por lo que se hacen responsables de los *tonos* de sus *se’e kue’e*, *hijos de la enfermedad o del peligro*.

Cuando una persona enferma por alguna afectación que haya sufrido su *tono*, acude con un curandero. Al curar al paciente, el *tono* de éste se incorpora a la manada del curandero. La coesencia del curandero estará al pendiente del *tono* del paciente en el monte, así como del resto de los *tonos* que cuida. Si la persona vuelve a enfermar, acudirá con el mismo curandero que ejerce como su *sutu kue’e* (López Castro, comunicación personal, 2023)⁷².

⁷² Se debe señalar que a pesar de que todas las personas tienen *tono*, no todas tienen un padre de la enfermedad (*sutu kue’e*) que las cuide en el monte. Por lo tanto, no todas las coesencias viven en manada. Hay algunas personas cuyos *tonos* viven solos en el monte, por lo que son más vulnerables a ataques de terceros (López Castro, comunicación personal, 2023).

Los curanderos diagnostican diferentes enfermedades⁷³ a través del pulso, incluyendo los síntomas causados por las dolencias que sufren los *tonos*. Mediante esta técnica el curandero puede conocer al *tono* del niño y saber que le ocurrió. El *tono* se pudo haber lastimado en el monte o pudo haber sido capturado por un *Tasi* o por otros *tonos*. En caso de que el animal compañero del enfermo sea un animal *fino*, los curanderos lo sanan rescatando a su *tono*⁷⁴.

Cuando se quiere salvar al *tono* de una persona, los *tonos* de los curanderos se juntan con los *tonos* de sus *hijos de la enfermedad* para luchar juntos para rescatar al animal atrapado. Según Hermenegildo López los animales se pelean físicamente para rescatar al animal. Si pierden, existe la posibilidad que los enemigos atrapen también al *tono* del curandero. A la vez que los animales intentan el rescate, los curanderos realizan ciertos actos curativos al cuerpo humano del paciente. Así lo señala uno de los testimonios recopilados y traducidos por el autor:

En nuestro tono estamos sufriendo, que nos atrapó el malvado, el que nos tiene envidia y nos hará daño, nos matará, y llegará otro padre de la enfermedad y del peligro que nos levantará, de aquí y ya nos pedirá plantas de arroyo, pedirán: titiuta, tita ya'vi, este... tundo'yo vixi, este... tisa'vi, yuku nduxi, siete tipos de plantas de arroyo y lo agarraron y te lo untarán y te amarrarán o en tu cabeza o en cualquier otra parte te amarrarán, y con esto dos o tres veces, y te compondrás, pero acá (en tu cuerpo humano) no te hace tanto, pero allá (en tu animal) están diario curándote (López Castro 2019: 141).

Pasando a la última entidad por revisar, Hermenegildo López señala que no se puede hablar de los *tonos* sin mencionar a los *Tay*. El autor explica que los *Tay*, los *padres sagrados*, son antepasados divinizados considerados los antiguos sacerdotes de los mixtecos y los hijos de los dioses de la lluvia. También se llama *Tay* a las personas que hoy en día son descendientes de los antiguos sacerdotes de los mixtecos y que heredaron ciertos poderes.

Para el autor los *Tay* se dividen en dos categorías, los *Tay Savi*, relacionados con el agua y la lluvia y los *Tay Ndosó*, relacionados con elementos cósmicos y con las serpientes sagradas (*Koo Tay*). Se piensa que los *Tay* también son *Ña va'a ini* puesto que tienen *tonos*. Pueden

⁷³ Por ejemplo, pueden diagnosticar con el pulso el *empacho* o el *espanto* (López Castro 2019: 139).

⁷⁴ Si es un animal considerado débil, insignificante y corriente los curanderos pueden decidir no curarlo. Para Hermenegildo López los animales corrientes son el gato montés, el mapache, el zorrillo, el tejón, el puerco espín, el tlacuache y la onza (López Castro 2019: 222).

tener *tonos* de rayo, viento, lluvia, arcoíris, terremoto, cometa, meteoro, venado, tuza, culebra de agua (o serpiente sagrada) y lagarto sagrado.

Al igual que las coesencias animales, los *tonos* de los *Tay* tienen conflictos que generalmente se manifiestan en forma de tormentas y otros fenómenos climáticos. Las peleas suelen darse entre *Tay* de diferentes regiones de la costa. Algunas de estas batallas están presentes en la tradición oral de los mixtecos. Se trata de entidades que siguen vivas y están presentes para la mayoría de la gente de estos pueblos.

APARTADO II: ETNOGRAFÍA. NAHUALISMO EN LA CRUZ DEL ITACUÁN, PUEBLO MIXTECO DE LA COSTA

A primera instancia pareciera ser que el nahualismo no está presente en el pueblo mixteco de la Cruz del Itacuán. Es muy poco frecuente escuchar hablar sobre los nahuales en la vida cotidiana⁷⁵. Los pobladores suelen comentar que es un tema que quedó en el pasado o que persiste únicamente entre las personas mayores. Quienes llegaron a vivir a la comunidad siendo adultos⁷⁶ suelen negar haber escuchado sobre la temática en el pueblo.

Sin embargo, poco a poco uno comienza a comprender que el nahualismo está muy presente en este pueblo mixteco, pero que se trata de un tema sumamente delicado del que no se habla abiertamente en cualquier espacio ni con cualquiera. Los propios habitantes indígenas suelen comentar que se habla sobre ello sobre todo entre familiares y personas de confianza dentro de sus casas.

A diferencia de mi experiencia en el pueblo afrodescendiente El Chivo, en este pueblo indígena fue complicado investigar sobre la creencia en los nahuales. Algunas de las personas que se abrieron a hablar sobre el tema me comentaron que consideraban complicado el que otros también lo hicieran, puesto que les daría miedo que con la información brindada se pudiera atacar a su *tono*. De igual forma me comentaron que podrían pensar que yo, al venir de la Ciudad de México y de una universidad, me podría burlar de sus creencias.

⁷⁵ Por lo menos en el idioma castellano.

⁷⁶ Generalmente radican en el pueblo porque contrajeron matrimonio con alguien de la comunidad.

A esto se le suma el hecho de que en el pueblo ya no hay un especialista ritual que atienda casos de *tono*, por lo que tuve poco acceso a la información especializada propia de los curanderos. Sin embargo, considero que con los testimonios obtenidos y con las entrevistas realizadas a familiares de curanderos fallecidos se pueden comprender las características generales del nahualismo local.

Se debe señalar que durante mi trabajo de campo realicé entrevistas en idioma español utilizando ciertos conceptos referentes al nahualismo en idioma mixteco. Utilicé los términos *Ña va'a ini*, *Tasi*, *Ñatata*, *Sutu kue'e* y *Tay*, propuestos por Hermenegildo López (2019). En algunas ocasiones utilicé los términos *tono* y *nagual*, puesto que es la forma en que se refieren a algunos de estos seres en el idioma español.

A continuación, se presentará un panorama general del nahualismo presente en la Cruz del Itacuán utilizando los conceptos en idioma mixteco referentes a este fenómeno. Se debe comenzar hablando sobre el *Ña va'a ini*. Para los mixtecos el *Ña va'a ini*, conocido en el español local como *tono*, *tonal* o *nagual*, es una entidad, generalmente un animal, con la que un individuo está vinculado a tal grado que comparten destino.

Las personas y sus coesencias viven espacialmente separadas. Si el *tono* sufre un daño, la persona vinculada a él enferma. Si el *tono* muere, la persona fallece. Ahora bien, a diferencia de lo que creen los afrodescendientes, para los mixtecos todas las personas tienen *tono*⁷⁷. La idea de que los niños adquieren un *tono* debido a la acción de un brujo no está presente en este pueblo indígena. Por el contrario, se piensa que todos adquieren un *tono* al nacer.

La idea general es que cuando una persona nace, un animal *tono* nace al mismo tiempo en el monte. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Saúl⁷⁸: “Tu naces y tienes tono iguana, perro, gato o cualquier animal. Si matan al animal te mueres también tú.

⁷⁷ Diferencia que ya había señalado Kaplan (1956).

⁷⁸ Todos los nombres de las personas que dieron testimonios fueron cambiados para resguardar su anonimato.

-Daniel: Al nacer nace el tono en el monte. Todos tienen [tono], pero no sabemos. [...] Sí, todos tienen tono, nacen los animales en el monte al mismo tiempo que uno nace”.

Según las creencias locales las personas pueden adquirir solamente un *tono*. Para Hermenegildo López (2019) los mixtecos de la costa pueden tener de uno a siete *tonos*. Esto fue corroborado durante mi trabajo de campo en la región, sin embargo, las personas que concebían la posibilidad de tener hasta siete *tonos* eran mixtecos de Pinotepa de Don Luis. En cambio, en la Cruz del Itacuán se piensa que solo se puede tener una coesencia:

-Daniel: [¿Que cuántos tonos puede tener una persona?] Uno.

-Carla: Un tono por persona.

-Mateo: Solo se puede tener un tono por persona. Siete tonos no, siete esposas sí [risas]. [...] Un tono por persona, he oído que dos, pero no creo.

Para las personas del pueblo las especies de los *tonos* son: Tigre, león, onza-león, onza-tigre, gato montés, tigrillo, pato, gavián, garza, tecolote, búho, lechuza, avestruz, mariposa, murciélago, ardilla, mapache, tlacuache, ratón, venado, armadillo, zorro, coyote, lobo, tuza, oso hormiguero, gato, perro, toro, vaca, burro, cerdo, sapo, tortuga, víbora, sorda (serpiente), víbora cascabel, culebra, iguana y en menor medida lagarto.

El tigre, la onza, el león y el gato montés son considerados los *tonos* más poderosos. La culebra y el lagarto también fueron mencionados al hablar de las coesencias con mayor poder, pero los felinos son los que para la gente suelen estar en la cima de la jerarquía de *tonos*. Los fenómenos meteorológicos, como los rayos, también se consideran *tonos* poderosos como veremos más adelante.

En la Cruz del Itacuán se cree que las personas se pueden parecer físicamente a sus *tonos*. También comparten habilidades y cualidades propias de la especie animal de su coesencia, como mover las orejas, inflar el estómago, tener gusto por cierto tipo de alimentos, hacer sonidos de animales, y escalar como si fueran animalitos. Veamos los siguientes testimonios sobre los parecidos entre los humanos y sus coesencias:

-Mateo: Los que tienen tono de vaca tienen el ojo grande. Si eres ardilla puedes subir arriba del árbol. [...] Sí se parecen a los animales. Se parecen de la cara.

-Daniel: Si se parece a tal animal, uno supone que es culebra, onza, león. En la selva existen chivos salvajes, hay gente que tiene su barba parecida al chivo. [...] Hay unos señores que mueven la oreja, dan a entender que tiene tono de animal. Él puede ser animal con orejas. [...] Yo conocí a un muchacho en la Cruz [del Itacuán] que sube el árbol y baja de cabeza. Si le tiras una piedra no se le da, no le daban. No sé qué [tono] sea. Cuando murió hacía como tigre. Dicen que fue tigre bien fuerte.

Ahora bien, a pesar de que todas las personas nacen con un *tono*, para los mixtecos solamente algunas personas tienen conciencia de tenerlo. La mayoría de las personas no percibe que tiene una coesencia y no conoce su especie. Veamos los siguientes testimonios al respecto:

-Ana: “Si todos [tienen tono], pero unos si se dan cuenta.

-Miguel: Todo mundo tiene tono, pero no sabemos cuál es”.

-Sara: “Aquí es raro que la gente sepa. Hay gente que sabe cuál es su nagual.”

De esta forma hay personas especiales que tienen un vínculo más fuerte con su *tono*. A ellos también se les conoce como *Ña va'a ini*. Se les concibe localmente como individuos más desarrollados. Como son conscientes de tener *tono* y conocen su especie pueden actuar a través de él. Esto les posibilita volverse curanderos y ejercer como protectores de otros *tonos* en el monte.

Los *tonos* animales habitan en el monte, lejos de los pueblos humanos. Las personas de la Cruz del Itacuán conciben que los *tonos* pueden vivir solos, en pareja o en manada. La soledad en el monte se puede deber a que los *tonos* consideran a las demás coesencias como traicioneras, a que no toleran estar con otros *animales* o a que no tienen a un *sutu kue'e* que los proteja.

Los *tonos* pueden vivir en pareja con otro *tono* del sexo opuesto. Este hecho indica, primero, que los *tonos* se dividen en sexo masculino y femenino. Segundo, que las coesencias de diferente sexo tienen atracción entre sí formando relaciones de parentesco (alianza). Cada pareja puede andar por su cuenta en el monte sin ser parte de alguna manada.

Las coesencias animales también pueden vivir en parejas conformadas por el *tono* de un curandero y el *tono* de un paciente que este especialista ritual sanó. Cuando un curandero

cura a una persona al salvar a su coesencia de los infortunios que está experimentando, el *tono* del paciente pasa a ser responsabilidad de la coesencia del curandero. Hay quienes consideran que ambos *tonos* viven juntos hasta que el *tono* del paciente está completamente recuperado. Cuando esto sucede se separan, pero el curandero se queda pendiente de él.

Finalmente, para los mixtecos de la Cruz del Itacuán los *tonos* pueden vivir agrupados en manadas. Estas pueden ser concebidas tanto como intraespecíficas como interespecíficas. Las manadas son conformadas por el *tono* de un curandero, el cuál ejerce el papel de autoridad, y las coesencias de las personas que están a su cargo. El curandero es el *padre de la enfermedad* (*sutu kue'e*) de los *tonos* de sus *hijos de la enfermedad*, por lo que los protege y cuida en el monte.

Las coesencias de las personas están sujetas a los peligros que existen en el monte. En este espacio son comunes los conflictos entre *tonos*. Los animales se pelean, se rasguñan, se picotean, se golpean, se ahorcan, se entierran las garras y se matan entre ellos. Estas peleas son concebidas por algunos mixtecos como intraespecíficas y por otros como interespecíficas. Las riñas pueden ser entre dos *tonos* o también entre manadas.

Los conflictos pueden ir más allá de un confrontamiento físico repentino. Ocurre también que los *tonos* son capturados por otros de su clase. Al *tono* raptado lo amarran, lo dejan sin comida y bebida, y lo mantienen cautivo haciendo que la persona vinculada a tal coesencia enferme. Según los pobladores, esto en ocasiones se debe a que los individuos cuyas coesencias ejercen como raptos tienen un problema grave con la persona vinculada al *tono* raptado o con algún familiar de esta. Así, los problemas de los humanos en la vida real se intentan resolver, para bien o para mal, en el mundo de los *tonos*.

Existen otras razones por las que las coesencias se pelean. Los conflictos entre *tonos* animales ocurren principalmente porque ellos quieren ocupar un alto rango en la jerarquía de coesencias. Los animales buscan tener poder y prestigio sobre los demás de su clase mediante la victoria de las peleas. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Mateo: [Se pelean] por el odio, ver cuál es más importante que el otro. [...] Para saber quién tiene más fuerza.

-Carla: Los tonos se pelean, se pelean porque quieren dar a saber quién tiene más poder.

Los conflictos entre coesencias animales también se dan por cuestiones relacionadas a las relaciones de pareja. De la misma manera que ocurre entre los afrodescendientes de la costa, los mixtecos consideran que los *tonos* machos se pelean por los *tonos* hembra. Esto ocurre cuando un *tono* de sexo masculino busca tener como pareja a una coesencia hembra que ya tiene una relación con otro *tono*. Veamos el siguiente testimonio de un Tatamandón:

[Los tonos] tienen mujer. [...] el hombre anda junto con su mujer. [...] [Los tonos] se pueden pelear por la novia. La bronca. Los animales si se hayan en calor. Si el venado anda en calor se pelean por celos. Es como el perro, se pelean por la novia. Es como uno, si llegan con la novia le hechas bronca.

Los daños que pueden experimentar las coesencias van más allá de las peleas. Un individuo puede dañar o matar a otra persona al dispararle a su *tono* en el monte. Por esta razón varios de los entrevistados coincidieron en que no se debe cazar animales a la ligera, puesto que se puede herir o matar a una coesencia y, por lo tanto, a una persona.

De hecho, uno de los jóvenes de la comunidad me comentó que cuando fue la pandemia de COVID 19 enfermaron y murieron muchas personas en la región. Según su perspectiva muy pocos creían en la existencia del coronavirus. Las defunciones por esta enfermedad se interpretaron como fallecimientos ocasionados por la muerte de *tonos*, puesto que en esa época aumentó la cacería de iguana. “Pensaban que [morían] porque su *tono* era iguana”, comentó el joven.

Los individuos con *tono* de animal suelen reclamar a los cazadores que hirieron a su coesencia. Esto, evidentemente, si sobreviven al disparo. Veamos el siguiente testimonio:

Saúl: Por ejemplo, alguien le dispara a un venado, el venado corre herido y se pierde de vista. No lo encuentran. Después llega una persona, llega y te dice “tú me disparaste tal día, tú me chingaste”. Tú le dices “Pero yo andaba cazando”. La persona te muestra su herida y te dice “me disparaste y andaba en tal lugar”. Uno se espanta y dice “no sabía que eras tonal”. Mucha gente se ha muerto por eso. El tonal se murió porque lo balacearon.

Los *tonos* también pueden sufrir infortunios en su medio natural, pues al final del día las coesencias están expuestas al espacio que las rodea. Ocurre, por ejemplo, que los animales

se llenan de garrapatas en el monte, ocasionando que la persona que está vinculado a él sienta comezón en el cuerpo.

Tanto los infortunios que pasan las coesencias en su medio natural, como los raptos entre animales, las peleas entre coesencias por estatus, los conflictos entre *tonos* machos por *tonos* hembra y la cacería de *tonos* por parte de seres humanos redundan en afectaciones en los individuos vinculados a esas coesencias en forma de enfermedad o muerte.

Las personas pueden tener diversos síntomas de acuerdo con lo que su *tono* esté sufriendo. Pueden tener dolor de cuerpo, calentura, hinchazones, insomnio, comezón, falta de apetito, cansancio y bajo estado de ánimo. De igual forma ocurre que les aparecen rasguños y moretones en la piel. Cuando tienen tales síntomas la familia del enfermo lo lleva con un curandero.

Los curanderos o hierberos son conocidos en idioma mixteco como *Ñatata*. Son personas que pueden atender diversos tipos de padecimientos, incluyendo enfermedades culturales como el *espanto* o el *empacho*. Entre los curanderos hay algunos que pueden curar síntomas relacionados con los *tonos*. Se trata de hombres o mujeres que son conscientes de tener una coesencia, conocen su especie y pueden actuar a través de ella.

Estos curanderos nacen con el don de sanar. Tienen una coesencia poderosa como el tigre, el león, la onza y el gato montés. Como sucede entre los afrodescendientes, la capacidad de los curanderos de controlar las acciones de su coesencia les permite curar, puesto que pueden intervenir en lo que sucede en el monte con respecto a los *tonos* de las personas comunes y corrientes.

Según la perspectiva de algunos mixtecos del pueblo los curanderos pueden atender a cualquier persona independientemente de la especie de su *tono*. Es decir, la curación es interespecífica. Sin embargo, también hay pobladores que afirman que los curanderos sanan únicamente a los que tienen coesencias de la misma especie que la suya. Según este punto de vista la curación es intraespecífica.

Hoy en día no hay curanderos en el pueblo de la Cruz del Itacuán. La mujer que ejercía como curandera falleció hace menos de cinco años. Por esta razón las personas de la comunidad

suelen acudir con curanderos de otros pueblos como El Ciruelo, La Estancia, Huazolotitlan, San Pedro Jicayán, San Juan Colorado, Cacahuatpec, Mancuernas, Pinotepa Nacional, Pinotepa de Don Luis, El Chivo y Collantes.

Este hecho nos indica que los curanderos atienden a personas de diferentes pueblos sin importar la cuestión étnica. De hecho, cuando vivía la curandera de la Cruz del Itacuán la visitaban personas de distintos pueblos indígenas, así como personas que localmente son conocidas como “gente de razón”. Un entrevistado me comentó que era poco común que los afrodescendientes acudieran con ella, puesto que hay curandero en los pueblos afro.

Los curanderos diagnostican a través del pulso. Mediante él se puede indicar que el *tono* de la persona está sufriendo, razón por la cual el individuo está enfermo. El curandero le comenta al paciente que su *tono* está capturado y amarrado, que fue balaceado, que tiene garrapatas o la situación desafortunada en la que su coesencia se encuentre. Aun comentándole tal hecho, no le indican al paciente cual es la especie de su *tono*.

En las curaciones el especialista ritual recita palabras en mixteco que solamente ellos comprenden. Ponen cruces de cera en la frente, en la espalda, en el pecho y en las dos manos del paciente. Echan humo de copal alrededor del enfermo. Preparan un líquido hecho a base de hierbas que hacen tomar al paciente. También untan ese líquido sobre el enfermo. El curandero cobra por tal ritual curativo.

En caso de que el *tono* del paciente esté capturado, el curandero lo busca durante la noche en el monte a través de su coesencia. Al encontrarlo lo rescata de su situación, ya sea peleando físicamente contra el que lo tiene cautivo o discutiendo con él. Cuando el curandero lo rescata la persona vinculada a tal *tono* sana. Entonces el curandero se convierte en el *sutu kue'e* del paciente, por lo que se encargará de cuidarlo en el monte.

Según algunos testimonios el curandero se encarga de cuidar y proteger al *tono* del paciente en lo que este se recupera. Cuando se encuentra completamente recuperado se separa del *tono* del curandero, pues ya puede vivir y defenderse por sí mismo. Aunque se separen, el curandero se encargará de estarlo vigilando para que no le ocurra nada. Según otros testimonios, el *tono* del paciente se incorpora a la manada del curandero de forma permanente. El *tono* del curandero lo protegerá de los peligros que lo rodean en el monte.

Pasemos ahora a la figura de los *Tasi* o *Nduy*. Hermenegildo López señala que los *Tasi* son “hombres o mujeres que hacen daño a las personas a través de sus poderes sobrenaturales” (2019: 9). En la Cruz del Itacuán se cree en la existencia de estos sujetos, conocidos en castellano como *nahuales malos*, *tonos malos* o brujos. Se conciben como personas que pueden infligir daños a los demás, ya sea por voluntad propia o porque alguien más les pague para hacer el perjuicio.

Los *Tasi* son conocidos por enfermar a las personas al hacer aparecer gargajos, mocos y gusanos en la bebida y comida de la gente. Cuando hacen esta acción la comida se amarga. Veamos el siguiente testimonio de un Tatamandón:

El tasi es lo mismo, es tono. Son los que son brujo. [...] Aparece cosa en comida o bebida. Antes no había vaso. Entre todos tomábamos de la misma jícara con la boca. Con la baba del brujo se forma gusano en la bebida, se hincha la panza o se para el corazón. [...]]”. [A un familiar mío le pasaron la jícara], se mareó, ya no se levantó. Murió.

Los *Tasi* también pueden hacer daño mediante la creación de figuras de animales. A pesar de que hay personas que afirman que los *Tasi* se pueden transformar en animales, la idea más común es que estos sujetos crean figuras dañinas de animales hechas de aire o calor. Tales figuras son incorpóreas, aunque para los ojos de quién tiene la desgracia de verlas parecen animales verdaderos.

Las figuras que crean pueden tener la forma de tigres, perros, pájaros, víboras, gallinas, entre otros animales. Las personas dicen que los *Tasi* también pueden crear figuras de ataúdes y niños llorando. Veamos los siguientes testimonios:

-Sara: [El tasi puede] matar a otras personas. Le mete aire malo. Aire en forma de animal. Eso sí pasa. Un muchacho salió a orinar. Un pájaro grandote lo abrazó y no lo soltó.

-Miguel: El tasi, dónde comes o tomas aparece moco o gusano y te enfermas y mueres. Hacían formas de aire, aire malo, ese es un aire, te pega y te mueres. Eso ahorita ya no tanto, ya se murieron [muchos tasi]. Te hacen maldad. Dicen que ahorita quieren hacerte maldad, verte jodido. Cuando era niño se escuchaba más, decían “murió por brujería” [...] Cuando te pega el aire te mueres poco a poco. [Por lo que] hay que ir con un curandero chingón. Si oyes a un niño llorando o oyes que grita una gallina, déjalo, es aire, no es verdad.

-Mateo: [El tasi] se puede transformar en animal. Se forma un animal. En vivo lo ve uno, pero es una sombra. No es cierto que sea animal. Es como aire, no lo puede tocar uno. Para que tú lo veas... pájaro, perro, tigre, gallina, víbora. Cuando uno camina o entra la noche

Varias personas de la Cruz del Itacuán han tenido encuentros con tales formas incorpóreas. Un dato interesante es que dos de las personas que compartieron anécdotas al respecto comentaron que escucharon o vieron a estas figuras, pero que no tuvieron afectaciones en sus cuerpos. Esto se debió, desde su perspectiva, a que el *Tasi* se arrepintió o a que se equivocó de víctima y se dio cuenta a tiempo.

Como se puede imaginar, los *Tasi* generan miedo a la población en general. Sus afectaciones son mortales, aunque en ocasiones las pueden atender los curanderos. A pesar de que en el discurso se suele decir que ya no existen los *Tasi* o que ya murieron todos, es evidente que la gente sigue creyendo en la presencia de estas personas y en sus poderes sobrenaturales.

Finalmente, pasemos a examinar la figura del *Tay* o *Ndoso*. Como se mencionó anteriormente, Hermenegildo López (2019) afirma que los *Tay* son antepasados divinizados, antiguos sacerdotes de los mixtecos e hijos de los dioses de la lluvia. También les llama *Tay* a las personas que hoy en día son descendientes de los antiguos sacerdotes de los mixtecos y que heredaron algunos de sus poderes.

Para el autor los *Tay* se dividen en dos categorías, los *Tay Savi*, relacionados con el agua y la lluvia y los *Tay Ndoso*, relacionados con elementos cósmicos y con las serpientes sagradas (*Koo Tay*). Los *Tay* también tienen *tonos*, pero sus coesencias son diferentes a las de los demás. Los *tonos* de los *Tay* son fenómenos climáticos, cósmicos y algunos animales como las culebras de agua.

Los mixtecos de la Cruz del Itacuán creen en estos seres. De acuerdo con la información recolectada, a los *Tay* se les concibe como seres que existen desde el origen del mundo, que están distribuidos a lo largo del planeta y que hacen llover. Se manifiestan sobre todo en fenómenos climáticos como el rayo. Veamos algunas de las definiciones de los pobladores sobre estos seres:

-Carla: Tay, el que vive en el charco. El que tiene tono de rayo o de lluvia. Trae agua, es el más pesado. Es un don que Dios les da. Les da ese tono bendecido por Dios o por la familia.

La culebra también es Tay. Tay también es como un dios del agua. [...] Tay es como un don que trae agua. [No es persona] es como un aire. Tiene poder, tiene poder”.

-Daniel: El Tay es el dios de la lluvia, allá le dicen Tlaloc. Son varios, están regados en todo el mundo. Sobre mar, sobre laguna. Hay muchos, como nosotros. Son invisibles. Solo se manifiestan en rayos. Quedaron cuando se formó la tierra. Yo digo que Dios los puso en cada lugar. Están en todo el mundo. Están aquí. Viven sobre el mar. Ellos salen. [...] [El Tay] es un ser que anda por arriba. Es el que trae aire y lluvia [...] El ndoso no es persona. Quién sabe qué se le puede decir, cómo se puede definir... el ndoso es aire, es fuego. Tay y ndoso es lo mismo. En nuestro idioma [mixteco] le decimos Tay, en español es ndoso. Es un ser poderoso, como si fuera Dios, hace que llueva.

Como se menciona en los testimonios, los *Tay* viven en los ojos de agua o en ambientes acuosos en dónde comen pescado. Estos seres están distribuidos por toda la región de la Costa Chica, en los diferentes pueblos. Cada *Tay* cuida y protege su territorio de otros de su clase. Hay ocasiones en que se pelean entre ellos. En la tradición oral mixteca hay varias historias sobre las batallas entre los *Tay*.

La mayoría de los habitantes adultos de la Cruz del Itacuán con los que tuve oportunidad de conversar conocen las historias antiguas de las peleas entre los *Tay*, particularmente la que ocurrió entre el *Tay* de Jicaltepec y el *Tay* de Tututepec. A continuación, se presenta la versión de uno de los habitantes del pueblo de la Cruz del Itacuán sobre este conflicto:

El [ndoso] de Jicaltepec con el [ndoso] de Tututepec pelean a muerte. Pelean por una novia. El ndoso de Tututepec quiere a la hija del otro, del ndoso de Jicaltepec, y el otro le dice “primero muerto y luego te llevas a mi hija”. Ellos partieron una piedra que está arriba en el cerro, en Jicaltepec. [El Ndosos de Jicaltepec le dijo al Ndosos pretendiente de su hija] “si partes esta piedra, te doy a mi hija”. El novio intentó lanzando un rayo a la piedra, pero no pudo romperla. Vino el papá de la novia, lanzó un rayo y la rompió. Como el papá si pudo romperla, le dijo al pretendiente: “te gané ya no te quiero ver aquí”.

Esta versión es diferente a la brindada por un mixteco habitante de Jicaltepec:

Los Tay de Tututepec peleaban con los Tay de Jicaltepec. La pelea comenzó cuando un Tay hombre de Jicaltepec fue a Tututepec a buscar trabajo vestido de mujer. El presidente de Tututepec le dio trabajo. Se juntaron el presidente de Tututepec con el hombre que simulaba

ser mujer de Jicaltepec. Se embarazó el presidente porque el otro era hombre. Se embarazó y murió por cargar un bebé. Desde ahí se comenzaron a pelear los de Tututepec con los de Jicaltepec. Se peleaban por los ríos. Una vez jugando, apostaron a quien podía romper una gran roca con sus rayos. Los de Tututepec intentaron primero, lanzaron su rayo, pero solo dejó marcas. No la pudo romper (son las marcas blancas que se ven en la piedra). El de Jicaltepec dio su intento, lanzó su rayo y se rompió la piedra. Cuando ganó tronó el mar.

Aunque las dos versiones sean diferentes, ambas nos dan ciertos datos sobre los *Tay*. Primero, que existen tanto de género masculino como de género femenino. Segundo que tienen relaciones de parentesco, tanto de alianza como de filiación. Tercero que tienen diversos tipos de conflictos, desde disputas territoriales hasta problemas vinculados a las relaciones de pareja.



Imagen 29. Roca partida por el *Tay* de Jicaltepec mediante un rayo. Foto tomada por el autor el 17 de diciembre de 2022 en Jicaltepec, Oaxaca.

Estos relatos sobre los *Tay* circulan por toda la región mixteca de la costa y se confirman con ciertos objetos que fueron dañados durante sus peleas (v.g. roca partida en Jicaltepec). A pesar de que estos relatos se cuentan como si fueran algo del pasado, los mixtecos suelen ver a los *Tay* como seres que siguen presentes y que se pelean constantemente. Durante mi trabajo de campo pude presenciar un hecho que fue interpretado por un Tatamandón como una pelea entre dos *Tay*:

Mientras estaba en la casa de un Tatamandón comenzó a llover muy fuerte, impidiendo que yo me pudiera retirar al cuarto dónde me estaba hospedando. El Tatamandón me dijo que no me preocupara por la lluvia: “ahorita se quita”. Tras unos minutos se escuchó un relámpago estruendoso. Al oír aquel rayo el señor comentó “Ahí está [el *Tay*], ya se va a parar la lluvia”. Empezaron a escucharse más rayos, ante lo cual el Tatamandón comentó “Ese señor cuando se enoja se enoja feo”. Con tales comentarios el Tatamandón se refería a que la lluvia caía por a la llegada de un *Tay* ajeno al territorio de la Cruz del Itacuán. El *Tay* que habita este pueblo salió a pelear contra el *Tay* foráneo en forma de rayo. El conflicto que tuvieron estos seres lo podíamos escuchar desde dónde estábamos. Al final la batalla fue ganada por el *Tay* de la Cruz, pues, como el Tatamandón predijo, la lluvia se quitó poco después de que se escuchara el primer rayo.

Así, algunas peleas entre los *Tay* se dan por cuestiones territoriales. Ciertos *Tay* no quieren que otros de su clase hagan llover en su territorio. Si otro *Tay* llega al territorio propio y hace llover se suele generar una pelea para que el ser foráneo se vaya junto con su lluvia. Este es el caso que ocurre en la Cruz del Itacuán como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

En todo lugar hay ndoso. En Huazolo hay. En todas partes hay ndoso cuidando su territorio. En la Cruz del Itacuán hay Ndosos, es muy celoso. Cuando viene la lluvia de acá de cerro arriba, sale el relámpago y suena “track” y ya no llega la lluvia. De Cerro arriba viene el Ndosos con su aire, con su agua. Cuando [el ndoso de la Cruz del Itacuán] está de buenas lo deja pasar. Cuando no, no. [...] . El ndoso del cerro del bule en Jicaltepec viene a la Cruz, el *Tay* de aquí caza ese aire. Pero malo porque no cae la lluvia. Se pelea con el de la Cruz y cae rayo. El *Tay* de la Cruz no hace llover. “por eso no hay agua aquí, porque hay un celoso que no deja [que el ndoso del Cerro del Bule haga llover en el territorio de la Cruz], el del Cerro del Bule si trae agua.

De esta forma los *Tay* y sus conflictos pueden generar tanto lluvias como sequía, lo cual evidentemente tiene repercusiones en poblados que subsisten del campo. Pero esto no se queda aquí, se debe señalar que cuando los *Tay* pelean en forma de rayo pueden atentar contra las personas, el ganado, las casas y los árboles. Durante las batallas entre esos seres caen relámpagos que pueden electrocutar, quemar y matar a cualquiera.



Imagen 30. Tormenta eléctrica en Pinotepa Nacional⁷⁹.

Ahora bien, en el pueblo se dice que hoy en día sigue habiendo gente que se puede conectar con fenómenos climáticos, como los rayos o el viento, con elementos cósmicos, como las cometas, y con animales sagrados, como la culebra de agua. A estas personas también se les llama *Tay*, puesto que son los descendientes de los antiguos sacerdotes mixtecos (López Castro, comunicación personal, 2023)⁸⁰.

Las personas con *tono* de rayo tienen confrontaciones entre ellos. Conflictos que se manifiestan en forma de tormentas eléctricas que pueden electrocutar a quien se encuentre

⁷⁹ Imagen obtenida del video titulado “Cae Tormenta Eléctrica sobre Pinotepa Nacional”, del canal de Youtube de CMM Informativo. Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=twc6P83COyg>

⁸⁰ Cabe señalar que durante mi trabajo de campo tuve la posibilidad de visitar el municipio de Pinotepa de Don Luis. En esta región mixteca realicé una entrevista en la cual se me comentó que un curandero que murió entre la década de los setenta y ochenta tenía siete tonos, entre ellos fenómenos meteorológicos: “Había un señor con nagual de siete elementos. Había un señor con tono de rayo, tornado, viento y ndoso. [...]. Él curaba a la gente, con el nagual hacía el mal. Lo amarraban, lo ahorcaban. El señor rescataba al animal a través de su nagual. Con su saliva ponía cruces en la frente, nuca, antebrazo y atrás de la rodilla. Él no podía caminar, se sentaba en el suelo, se teletransportaba, lo veías en un lado y de repente lo veías en otro”.

cerca. Los habitantes del pueblo pueden percibir esas peleas al escuchar los estruendosos rayos. Veamos los siguientes testimonios:

-Mateo: “Hay tono de animal y de rayo y de cometa. Los rayos se pelean. Si somos del mismo tono, tú eres de Piedra Blanca y yo de la Cruz [del Itacuán], y no me puedes ver y lo quieres matar, le lanzo un rayo y [él] me lanza uno. [...] Hay gente que tiene tono de rayo o lluvia. [Gente como nosotros]. Si somos del mismo tono tú no me puedes ver a mí. Si trabajo callado y vas contra mi nos peleamos. Nos peleamos, caen rayos, están peleando.

-Carla: Los de rayo *se tiran al portu*. Los relámpagos se pelean. De repente truena acá y allá, se alumbra. Son personas que se están peleando. [...] Se pelean de rayo a rayo, de charco a charco. A veces los que tienen tono de rayo se enferman seguido porque les están dando.”

Así como las personas que tienen *tono* de rayo se enferman cuando los atacan, los individuos con *tono* de viento sufren los percances que tienen sus coesencias. Durante mi trabajo de campo no encontré indicios de que los *tonos* de viento se pelearan entre ellos, pero si se me señaló que a veces se dañan cuando intentan cometer fechorías a los seres humanos. Estos últimos les tienden trampas a los *tonos* de viento para no ser afectados por ellos.

Veamos el siguiente testimonio de un Tatamandón en el que se explica la práctica de poner cuchillos en las esquinas de las milpas para que no pueda entrar un *tono* de aire a tirar lo sembrado:

Daña el [tono de] aire, te hace maldad, tira la milpa. El pobre maíz se hinca. Es gente que te hizo la maldad, gente con tono. En cada esquina de la milpa se pone un cuchillo, en la esquina del corral, el tono de aire ya no daña, no entra, se hace remolino. Gente con mal pensamiento que te hace mal. Pongo cuchillo en cada esquina, [el tono] no entra, salta y entra por otro lado para que no se chingue con el cuchillo. Se traba ahí. Cuando ya es gente va y te reclama, te dice ¿por qué me hiciste esto? [...] Cuando llega el aire fuerte que es tono, es gente mala que viene y hace eso. Ponen cuchillo en cada esquina y ya no tumban todo el maíz. Tumban palo. El que tiene tono de aire, de viento se enferma, le duele el cuerpo, se lastima con el cuchillo. Si se clavan ahí se cortan. Dan choque al palo y se enferman y [luego] se componen. Hay gente que toma [alcohol] y platican [que ellos tiraron la milpa], y ya sabes quien hizo la maldad.

En este testimonio se puede apreciar como los *Tay*, al igual que las personas con coesencias animales, pueden reclamarle directamente a la persona que los dañó y pueden confesar haber hecho ciertos actos mediante sus *tonos*. Se debe mencionar que, de la misma manera que ocurre con los *tonos* de tipo animal, los *tonos* de viento se lastiman con el medio que los rodea.

Un Tatamandón comentó que cuando una persona sale de su casa con el cuerpo vendado puede que tenga *tono* de aire. Si esto ocurre ese sujeto les explicará a las demás personas que el día anterior salió a jugar y que mientras jugaba se golpeó, por lo que se tuvo que vendar. Los demás sabrán que esa explicación es mentira y que en realidad su *tono* se golpeó mientras paseaba, por lo que le aparecieron moretones. El Tatamandón indicó que esa situación se da cuando la persona sabe que tiene *tono* de aire. Si la persona desconoce esa información sobre sí mismo solamente le aparecen moretones y se venda el cuerpo, pero no sabrá dar explicaciones sobre tales marcas.

Continuando con las coesencias que pueden tener los *Tay*, algunos poseen *tonos* de cometas. Como bien señala Hermenegildo López, a estos se les conoce como *Tay Ndosó*. Son famosos porque toman dinero del mar y lo guardan en algún lugar secreto. Cuando son adultos toman del dinero de ese escondite. En algunas ocasiones reparten el dinero con los más necesitados. Según los mixtecos estas cometas se pueden ver en el cielo, sobre todo en semana santa.

También hay personas *Tay* con coesencias de culebra de agua, un animal sagrado que está asociado con el agua y la lluvia. Según los habitantes de la Cruz del Itacuán esta culebra vive en un lugar acuoso en dónde crece poco a poco. Llega un punto en que la culebra es tan grande que se quiere trasladar al mar para tener más espacio, más libertad y más comida (pescado). El *Tay* va a la iglesia para pedir que todo salga bien durante su traslado:

La gente que tiene su tono de serpiente va a la iglesia para pedir que su tono llegue bien al mar, que no le pase nada en el camino. Hasta el cura hace su misa para que no les pase nada. Solo entre ellos saben. Si le pasa algo a la culebra le hace daño a la persona. Esto sigue pasando ahorita. [Los tonos de serpiente] cuando ya se quiere cambiar de lugar, como hay un chingo de marisco y comida [en el mar] se van para allá.

La culebra de agua se puede ir al océano de dos maneras. O viaja a través de los ríos hacia la costa o se va volando en una nube. Su traslado hace que llueva en la región. Las personas suelen creer que las víboras se van en mar durante junio, en el tiempo de lluvia. Las culebras de agua dejan marcas en algunas piedras, marcas que generan múltiples historias entre los pobladores.

Con esto terminamos la revisión del nahualismo presente en la Cruz del Itacuán. Un fenómeno complejo en el que están inmiscuidos diferentes seres de la cosmovisión mixteca. El nahualismo local, a pesar de su complejidad, se intenta esconder. Aparece repentinamente en los susurros de la gente dentro de las casas del pueblo.

CAPÍTULO V

RELACIONES INTERÉTNICAS Y NAHUALISMO

En este capítulo se expondrá cómo opera la dinámica interétnica entre afrodescendientes y mixtecos a partir del nahualismo. Primero se explicarán algunos conceptos teóricos relacionados a la identidad y a las relaciones interétnicas. Posteriormente se analizarán las nociones que tienen cada uno de los dos grupos sociales en cuestión sobre el otro. Después se revisará como los afrodescendientes construyen a la otredad mixteca a partir de los *nahuales*, y viceversa. De igual forma se analizarán las relaciones interétnicas que tienen ambos grupos sociales a partir del nahualismo.

APARTADO I: “NI ELLOS CON NOSOTROS NI NOSOTROS CON ELLOS”. AFRODESCENDIENTES Y MIXTECOS. ESTEREOTIPOS Y DINÁMICAS DE INTERACCIÓN

Para poder comprender las dinámicas de interacción presentes en la Costa Chica primero se deben explicar algunos conceptos. El término de identidad refiere, de manera general, a “la forma en que las personas y los grupos humanos definen quiénes son y lo que significa ser eso que son” (Navarrete 2004: 23, 24). La identidad no es una cuestión esencial, inmutable ni ahistórica, puesto que tiene un carácter relacional, intersubjetivo y situacional (Giménez 1997; Oehmichen 2005).

Existen identidades individuales y colectivas. Las identidades individuales son definidas por Gilberto Giménez como “la representación -intersubjetivamente reconocida y “sancionada”- que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepitable e incanjeable” (1997: 17). Por otro lado, las identidades colectivas son definidas por el autor como entidades relacionales “constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica [...] compartir un núcleo

de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción”⁸¹ (1997: 17).

Las identidades colectivas son relacionales puesto que siempre implican un contraste entre un *nosotros* y un *otros* (Cardoso de Oliveira 2007: 54–55). De igual forma son relacionales porque requieren tanto de un autorreconocimiento como del reconocimiento social para existir pública y socialmente (Giménez 1997: 11). En la construcción de las identidades colectivas influye la autopercepción grupal y la percepción del grupo *otro* sobre el grupo propio.

Dentro de las identidades colectivas se encuentran las identidades étnicas. Según Cristina Oehmichen estas últimas tienen sus propias características como se menciona a continuación:

Las identidades étnicas se distinguen de otras identidades colectivas por el hecho de que sus portadores son unidades sociales y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” [...] Además, las identidades étnicas se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, que interactúan en situaciones de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes (Giménez, 1994: 170). Se trata también de identidades prevalentemente orientadas hacia el pasado, es decir, de identidades que comportan lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral (que puede ser inventado), religión, lengua y otras tradiciones culturales (Giménez, 1994: 171; De Vos y Romanucci, 1982: 18). A diferencia de otras identidades colectivas, las identidades étnicas apelan a un territorio ancestral o de origen, a una historia “inmemorial” compartida y se fundan en la creencia, socialmente construida, de que sus miembros comparten vínculos de sangre (D’Andrea, 1998: 86-87). Dicha orientación convoca a la lealtad grupal y suele ser eficaz para la acción política. (Oehmichen 2005: 297-298).

Federico Navarrete (2004) señala que ciertos elementos, como el idioma, la vestimenta, la religión, las características físicas y otros, son utilizados para definir las identidades étnicas. Estos elementos son socialmente seleccionados y jerarquizados (Giménez 2007: 87). Para Federico Navarrete el que un elemento sea o no utilizado para la definición de identidades

⁸¹ Gilberto Giménez comprende a las representaciones sociales en términos de Denise Jodelet (1989), es decir como “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet 1989, como se citó en Giménez 1997).

étnicas depende del contexto histórico en el que está inmerso cada grupo y del sistema de relaciones interétnicas del que es parte.

Teniendo estos conceptos claros, se puede afirmar que las relaciones interétnicas son las vinculaciones entre grupos sociales que están diferenciados identitaria y culturalmente. Vínculos caracterizados por estar inmersos en relaciones de poder de orden político, económico y social (Navarrete 2004: 31, 32). Este es el caso de las relaciones interétnicas entre mixtecos y afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca.

La Costa Chica es una región del sureste mexicano que cuenta con una amplia diversidad social y cultural. En ella conviven personas indígenas de diferentes etnias, gente denominada *mestiza* y población de origen africano. Estos tres grupos sociales han tenido históricamente una compleja dinámica interétnica atravesada por relaciones de poder, estereotipos, prácticas de discriminación y racismo.

Para poder adentrarse a las relaciones interétnicas de estos grupos sociales debemos remontarnos a la época colonial. Durante el virreinato llegaron personas de origen africano a la Costa Chica en condición de esclavos y cimarrones. Los que arribaron en condición de esclavitud laboraron en las haciendas ganaderas que se instauraron en las planicies costeras de la región en el siglo XVI.

Las huertas de la población indígena se encontraban justamente en las planicies costeras, por lo que este nuevo asentamiento provocó que los indígenas se vieran forzados a trasladarse a la sierra (Campos 1999). Los afrodescendientes, quienes ahora residían en el antiguo territorio indígena, ejercieron el rol de capataces esclavizados lo cual les permitió ejercer violencia en contra de la población indígena de la región (Aguirre Beltrán 1985: 53; Gabayet 2002: 36).

Estos eventos históricos tuvieron un fuerte impacto en las relaciones interétnicas locales, por lo que hasta el día de hoy siguen habiendo tensiones entre mixtecos y afrodescendientes en dónde está muy presente el racismo (Castillo 2003; Masferrer 2018; Quecha 2016). A continuación, se examinarán las concepciones que tienen los habitantes de la Cruz del Itacúan y del Cerro de la Esperanza sobre la otredad afrodescendiente e indígena respectivamente.

En la Cruz del Itacuán las personas se refieren a sí mismas como *indígenas, indios, inditos, gente de raza indígena, cruzeños*⁸², *mixtecos* y *Ñuu Savi* (pueblo de la lluvia⁸³). Cuando las personas de este pueblo hablan de la población afrodescendiente se refieren a ellos como *negros, morenos, gente de raza negra, gente de razón, tundaa*⁸⁴ y, cada vez de manera más frecuente, *afros* y *afromexicanos*. También se utilizan gentilicios como *chiveño* y *collanteño*, para referirse a las personas oriundas de El Chivo y Collantes respectivamente.

En Cerro de la Esperanza (El Chivo) las personas se refieren a sí mismas como *negros, morenos, gente de razón, chiveños, afromexicanos* y *afros*. Estos dos últimos conceptos se utilizan mayormente en eventos formales, aunque cada vez se usan más en la vida cotidiana. Se debe indicar que hay personas, sobre todo gente mayor, que se resisten a la utilización de estos dos términos y abogan por ser llamados *negros* o *morenos*.

Cuando las personas de El Chivo hablan sobre la población mixteca se refieren a ellos como *indios, inditos, indígenas, mixtecos* y *mixtequitos* (nótese el uso de diminutivos). Los términos que más se utilizan definitivamente son *indios* e *inditos*, los cuales pueden tener una carga peyorativa. También se utilizan gentilicios que hacen referencia a los diferentes pueblos indígenas como *cruzeños* para las personas oriundas de La Cruz del Itacuán.

Se debe aclarar que el término *gente de razón* es una categoría del periodo virreinal que sigue vigente en la Costa Chica (Masferrer 2018: 144). Actualmente se utiliza para referirse a la población que no es indígena, conocida también como *mestiza* o *tuun*⁸⁵, especialmente a la gente oriunda de la ciudad de Pinotepa Nacional que es monolingüe de español y utiliza ropa de fábrica. La población de origen africano también suele ser llamada de esta manera, pues habla español y no es reconocida como indígena.

Coincido con Cristina Masferrer cuando afirma que en la región los criterios de clasificación social y étnica son diferentes para cada grupo social:

⁸² *Cruzeño* es un gentilicio utilizado para referirse a las personas oriundas de la Cruz del Itacuán.

⁸³ Traducción de Hermenegildo López (2019: 175)

⁸⁴ *Tundaa* es la forma en que se refieren a la población afrodescendiente en idioma mixteco. Significa color negro azulado. (López Castro, comunicación personal, 2023)

⁸⁵ *Tuun* es la forma en que se refieren a la población *mestiza* en idioma mixteco. Significa color negro (López Castro, comunicación personal, 2023).

Ser indígena o de “raza indígena” se asocia con aspectos culturales como el idioma y la vestimenta, o con criterios de parentesco y el lugar de pertenencia y procedencia. Por su parte, ser afroamericano o de “raza negra” se vincula en mayor medida con aspectos corporales visibles, aunque también depende de la familia y el lugar de origen. No obstante, resulta pertinente subrayar que se emplean criterios corporales para definir a las personas indígenas, así como criterios culturales para identificar a los afroamericanos. La diferencia estriba en la jerarquía o el orden de importancia de estos elementos. En cambio, ser mestizo o de “raza mestiza” se define en oposición a rasgos que se asocian con lo indígena; por ejemplo, no hablar mixteco y no portar la vestimenta tradicional, aunque igualmente se toman en cuenta criterios como vivir en el centro o proceder de familias reconocidas como mestizas y tener sus apellidos (Masferrer 2018: 160, 161).

En la Cruz del Itacuán y en El Chivo ocurre lo indicado por la autora. En la clasificación de grupos sociales se suelen privilegiar criterios culturales para identificar a los indígenas, mientras que se acostumbra a utilizar criterios físicos (sobre todo el color de la piel, el tipo de cabello y ciertos rasgos faciales) para distinguir a los afroamericanos. De igual manera, la población mestiza se define en oposición de la noción de indígena.

Ahora bien, en la Costa Chica de Oaxaca circulan diversos estereotipos sobre estos grupos sociales. Los estereotipos son “formas simbólicas cuyo contenido es un conjunto de inferencias sobre otros [que tienden] a agudizar y exagerar las diferencias socioculturales” (Castillo 2003: 267, 268). Los estereotipos sobre indígenas, afroamericanos y mestizos se pueden apreciar claramente en el siguiente testimonio de una persona de la región:

[Mira, imagina que tienes una silla azul]. Si a un mestizo le dices “mira, esta silla no es negra, es azul”, él te va a contestar “mmm, tienes razón”. Por eso se le dice gente de razón, porque puede razonar. Si tú le dices a un indígena “esto no es negro, es azul”, él te va a contestar “no, es negro”. Si le explicas más el porqué es azul te va a responder “está bien, pero es negro”. El indígena es terco. Si le dices a un negro “esto es azul, no es negro”, te va a contestar “negro, azul, da lo mismo”.

Como se puede apreciar, esta declaración no solo da cuenta de las ideas generales que existen sobre los tres grupos sociales, sino también de las relaciones de poder. Las personas catalogadas como *gente de razón* se encuentran en la cima de la jerarquía social. Se les asocia con elementos como la inteligencia y la buena posición económica. Por el otro lado, a los

afrodescendientes e indígenas se les suele asociar con diversos elementos negativos que distan de la realidad.

A pesar de que tanto los indígenas como los afrodescendientes son sujetos de estereotipos denigrantes, esto no exime el hecho de que haya una relación jerárquica entre ellos. Tanto en El Chivo como en la Cruz del Itacuán la gente es consciente de que los mixtecos han ocupado un papel de mayor subordinación frente a los afromexicanos. Aunque ambos grupos suelen rechazarse mutuamente, los indígenas tienden a sufrir mayor discriminación⁸⁶.

Algunos habitantes del Cerro de la Esperanza afirman que en el pasado remoto se veía a los indígenas como personas inferiores. Las interacciones entre ambos estaban limitadas y se encontraban atravesadas por múltiples actos de racismo. Esto se puede apreciar en el siguiente testimonio de un hombre mayor afrodescendiente:

Antes los indígenas les decían “tata” a los negros. “Tata” significa “papá”. Les decían así porque se sentían inferiores. Ahora ya no. [...] Nos llamaban “gente de razón” y nosotros les llamábamos “¡indio!” [risas]. [...] Había una división, se peleaban indios y negros. Llegaban dos negros tomando y veían a unos indios. Decían “mira esos indios” con desprecio. [...] Los negros se burlaban [de los indígenas] porque usaban calzón y ellos se burlaban de uno por estar negro. [...] Los indígenas hicieron la Danza de los Tejorones, usan máscaras de negros. Hicieron [esas máscaras] lo más feo que se pudiera para burlarse de los negros, porque los negros cuando ocuparon puestos de poder como capataz [abusaban de los indígenas] [...] Los sustituimos. El indígena no podía con el ganado, el negro es el que podía. Capataz. [...] [Los indígenas] nos tenían miedo. Antes negros e indígenas no se podían ver, se veían lo menos posible. El negro decía “mira ese indio que me ve”. Si un negro andaba solo lo apedreaban [los indígenas]. Me tocó de chico.

Las personas del pueblo consideran que el conflicto entre afromexicanos e indígenas ha disminuido considerablemente en las últimas décadas. Suelen señalar que hoy en día hay matrimonios entre personas de ambos grupos para confirmar esta afirmación. A pesar de que la situación ha mejorado, siguen presentes diversos estereotipos sobre la población indígena que suelen manifestarse en actos concretos de discriminación.

⁸⁶ Cuestión que ya había sido señalada por Citlali Quecha Reyna (2016).

Los estereotipos que existen en el pueblo sobre la otredad indígena asocian a los mixtecos con el atraso, la terquedad, la embriaguez, la timidez, la maldad innata y la inclinación por cometer actos de violencia. Existe cierto desprecio sobre su vestimenta e idioma, aunque estos elementos culturales también son apreciados por muchos afroamericanos. En la vida cotidiana sigue habiendo expresiones de rechazo, así como malos tratos.

Ahora bien, también existen ideas positivas sobre la otredad indígena. Las personas oriundas de El Chivo suelen reconocer que los mixtecos son “gente unida”. Con esto se refieren a que son pueblos que tienen dinámicas muy bien estructuradas en ámbitos como el festivo. Consideran que en las mayordomías indígenas hay un alto nivel de participación de la gente y que en estos eventos las personas se apoyan económicamente entre ellas.

Veamos ahora las ideas que existen en la Cruz del Itacuán sobre la otredad afrodescendiente. En el pueblo las personas afirman que en el pasado los indígenas se sentían inferiores a las personas de origen africano. Les tenían recelo, miedo y desprecio. Esto se puede ver en el siguiente testimonio de un hombre mayor mixteco:

Antes no había carro, [los morenos] caminaban para acá [para llegar a Pinotepa] y [a los indígenas] les daba miedo. La raza indígena le tenía miedo a los negros. Ahora se han casado con los de Collantes, se casan con los negros. Ahora ya ni miedo le tienen a los negros. Cuando se hizo la carretera, un hombre me dijo “verás que en unos años ya no tendrán miedo y se casarán [entre afrodescendientes y mixtecos]”.

De igual forma que ocurre con los afrodescendientes, los indígenas suelen señalar al matrimonio interétnico como la prueba de que las tensiones entre ambos grupos se han apaciguado en las últimas décadas. Aun así, los mixtecos siguen manteniendo ciertos estereotipos sobre las personas de origen africano, los cuales también están presentes en otras partes del mundo. Se les asocia con la flojera, la suciedad, la hipersexualidad, la rudeza, la fuerza física, la fealdad, la alegría, la capacidad de bailar de formas particulares y la inclinación por cometer actos violentos.

Cuando la población mixteca de la localidad habla sobre la población afrodescendiente suele hacer comentarios con enfado y rencor. Sobre todo, respecto a malos tratos recibidos y al

despojo de tierras que, aunque haya ocurrido en la época colonial, sigue presente en la mente colectiva. Veamos el siguiente testimonio de un anciano indígena:

Los negros, o morenos para que no se ofendan, no son de aquí. Son de África. Eran esclavos capataces. Nosotros somos originarios. Ellos fueron arriados para acá. [...] Los negros se quedaron con las mejores tierras. [El territorio donde se quedaron] es planicie, es plano, entonces es más fácil pasar con la maquina [para cosechar]. Donde estamos [nosotros] es difícil pasar con la maquina porque está así [con relieves]. Allá es fácil [trabajar] porque está plano. Ellos, los negros tomaron las mejores tierras. Los antepasados indígenas se subieron al cerro. La regaron los antepasados. Dicen que la raza indígena es finita porque no le gustan los zancudos. Allá abajo [en la costa] hay muchos zancudos, por eso [los indígenas] se subieron [al cerro]. A los negros no les importan los zancudos, por eso se quedaron allá abajo. No les importa. Dicen que algunos negros, no sé qué tienen en su sangre, pero que cuando les pica un zancudo a los dos metros se mueren. Caen muertos los mosquitos. Creo que nuestra sangre es más dulce y por eso no pasa eso. Los negros no son de aquí. Nosotros si somos originarios de aquí. A ellos los trajeron maneados como iguanas desde África. Eran esclavos. Cuando el indio se enoja con el negro le dice que los trajeron maneados como iguanas. Cuando eran esclavos los marcaban con fierros caliente en la frente, porque como todos los negros se parecen, al marcarlos sabían que negro era de quién. Antes el negro no podía ver al indio. Sobajaba al indio. Como el negro era más grande, como el negro hablaba español y otras cosas se sentía bien chingón. Se sentía superior. Pero ahora ya se juntan, ya se mezclan negro e indio. Ya se nivelaron las cosas. Ahora el negro le tiene miedo al indio.

En este testimonio se puede distinguir claramente la relación de poder entre personas de origen africano y mixtecos. A pesar de los estigmas que tienen estos últimos, también existen ideas positivas sobre la otredad afrodescendiente. Es común escuchar en el pueblo que los afromexicanos son “buena gente”. Actualmente existen múltiples vínculos de amistad, compadrazgo y matrimonio entre los integrantes de ambos grupos sociales.

Ahora bien, más allá de las concepciones que tienen ambos grupos sobre la otredad, ¿cómo interactúan afrodescendientes y mixtecos de los dos pueblos en cuestión? Primero se debe señalar que cuando las personas afrodescendientes viajan de El Chivo a Pinotepa Nacional deben tomar una pasajera (transporte público) que va de Collantes a esta ciudad. Durante el camino atraviesan forzosamente por el pueblo de la Cruz del Itacuán.

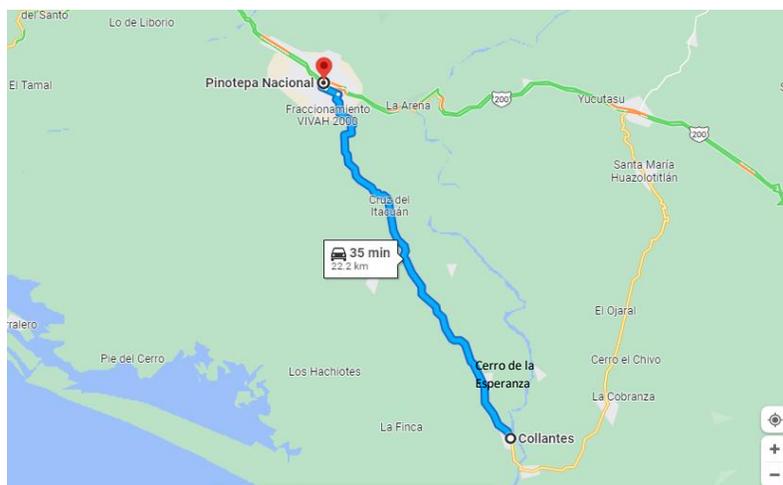


Imagen 31. Camino que toman las pasajeras de Collantes a Pinotepa Nacional⁸⁷. Notar que pasa por el Cerro de la Esperanza y la Cruz del Itacuán.

Es común que durante el viaje las personas mixtecas y afrodescendientes interactúen, aunque sea de forma somera⁸⁸. Cuando atraviesan por la Cruz del Itacuán los pasajeros provenientes de pueblos afro pueden apreciar los diferentes negocios de la comunidad, la iglesia, la agencia y la vestimenta indígena que portan algunas mujeres mayores. Si es día festivo, los pasajeros fromexicanos pueden presenciar las celebraciones indígenas.

⁸⁷ Mapa con modificaciones. Fuente:

<https://www.google.com/maps/dir/Collantes,+Oaxaca/Pinotepa+Nacional,+Oaxaca/@16.2244086,-98.0032054,13.84z/data=!4m14!4m13!1m5!1m1!1s0x85b7eff057930cb7:0x1f62d4eba10b98b7!2m2!1d-97.9716666!2d16.1874999!1m5!1m1!1s0x85b7e19e7da94e15:0x72bd84739c3c3438!2m2!1d-98.053687!2d16.3411824!3e0!5m1!1e1>

⁸⁸ Aunque la Cruz del Itacuán tiene su propio transporte público que va de Pinotepa Nacional a su pueblo, es común que personas indígenas hagan uso de las pasajeras que van a Collantes.



Imagen 32. Pasajera que va camino a El Chivo y a Collantes pasando junto a una procesión de la Virgen de Guadalupe en la Cruz del Itacuán. Foto tomada por el autor el 12 de diciembre de 2022 en La Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.



Imagen 33. Pasajera que va camino a El Chivo y a Collantes pasando junto a una procesión de la Virgen de Guadalupe en la Cruz del Itacuán. Los pasajeros miran a los fieles indígenas. En medio de la imagen se encuentra una mujer vestida con la ropa típica indígena de la región. Foto tomada por el autor el 12 de diciembre de 2022 en la Cruz del Itacuán, Oaxaca. La foto ha sido modificada para proteger la identidad de las personas que aparecen en ella.

Los indígenas y las personas de origen africano suelen asistir a las festividades católicas organizadas en los diferentes pueblos. Entre los indígenas existe la idea de que la población de origen africano no es unida y “no apoya”. Esto último significa que los afrodescendientes, a diferencia de los indígenas, no tienen el hábito de hacer una donación a los mayordomos

cuando van a una fiesta patronal. Esto es confirmado por varios afrodescendientes de El Chivo. Veamos un testimonio de un hombre indígena al respecto:

-Pablo: La gente [afromexicana] llega a comer y no te apoya. No apoyan. Aquí [en la Cruz del Itacuán] cada familia dona vaca, cuete, maíz, chile, torito. Lo donan, allá no. Allá no se da limosna. Allá la gente no quiere trabajar. No hay unión y no les gusta trabajar allá el trabajo pesado. Acá la gente es organizada, se apoya, sacan el compromiso adelante.

En general los afromexicanos de El Chivo solamente asisten a las mayordomías indígenas si reciben una invitación formal. De igual forma, los mixtecos de la Cruz del Itacuán solo asisten a eventos en pueblos afro si fueron invitados. Sin embargo, las mayordomías y otros eventos suelen terminar en bailes. A estos llegan personas de todos los pueblos de la región sin necesidad de invitación, por lo que se generan diversas dinámicas de interacción interétnica. De hecho, algunos de los matrimonios que hay entre personas afro e indígenas se conocieron en los bailes.

Los matrimonios interétnicos son frecuentes. Como la residencia es virilocal las mujeres mixtecas se mudan a los pueblos afro y las mujeres afrodescendientes se trasladan a los pueblos indígenas de donde son oriundos sus esposos. Estas mujeres suelen tener problemas para adaptarse a su nuevo contexto, sobre todo en el caso de las afromexicanas puesto que no hablan el idioma mixteco. Tras pasar el tiempo muchas de ellas suelen adaptarse.

Los afrodescendientes y mixtecos también tienen relaciones comerciales en las que compran y venden comida, ganado y otros productos entre sí. Los afromexicanos de Minitán y Corralero venden pescado, camarón y tichinda (almeja) en la Cruz del Itacuán. Los mixtecos de Pinotepa de Don Luis y de Santa Catarina Mechoacán venden ropa y totopos respectivamente en El Chivo.

Finalmente se debe mencionar que las relaciones interétnicas también están presentes en el trabajo en el campo. En ocasiones las personas de origen africano trabajan como peones en las tierras de los indígenas y viceversa. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios de hombres indígenas:

Mateo: Los negros ahora van de peón con uno. Yo era patrón, yo era mayordomo con peones negros.

Daniel: Antes si había tensión [entre afrodescendientes y mixtecos] ahora si te echan la mano. Hay matrimonios. Te tratan bien. Se ayudan en la siembra.

Con todo lo visto hasta ahora podemos concluir que los afrodescendientes y mixtecos tienen una compleja dinámica de interacción en la que este último grupo se encuentra en una posición de mayor subordinación. Los estereotipos y el racismo están muy presentes en su relación interétnica. Sin embargo, ambas poblaciones también se relacionan de manera amena en diversos espacios y situaciones. En el siguiente apartado se analizarán como se vinculan tales relaciones interétnicas con el nahualismo.

APARTADO II: RAYOS. OTREDAD INDÍGENA

Como vimos en el apartado anterior, la población afrodescendiente de la Costa Chica tiene ideas particulares, así como estereotipos, sobre sus vecinos mixtecos. Ahora bien, sus nociones sobre la otredad indígena las construyen también a partir de la figura de los *nahuales*. Diversas autoras han señalado el hecho de que los afromexicanos se distinguen de los indígenas por las especies, hábitats, y capacidades de sus *tonos*.

En 1956 Lucille N. Kaplan señaló que los afrodescendientes consideran que los mixtecos también tienen *naguales*. Estos son tanto animales como fenómenos meteorológicos (rayos, nubes de lluvia, etc.). Según la autora, la población de origen africano cree que los indígenas pueden tomar la forma de sus coesencias animales. Por ejemplo, piensan que se transforman en ciervos, los cuales son imposibles de cazar.

Con respecto a los *naguales* de fenómenos meteorológicos, Kaplan afirmó que para los afrodescendientes las coesencias de los indígenas buscan llegar al mar, por lo que pueden ocasionar tormentas durante su traslado. En la misma línea, la autora señaló que en los poblados de origen africano se cree que la *culebra de agua*, *nahual* de los indígenas, inunda y destruye intencionalmente los cultivos de los afrodescendientes al generar fuertes lluvias.

Kaplan realizó una última señalización sobre la materia. Para ella las personas de origen africano consideran que uno de los métodos curativos propios de los indígenas consiste en buscar la piel del *nagual* asesinado. Esa piel se lava y se envuelve sobre el cuerpo del animalito para que el individuo vinculado a tal *nahual* se cure. Se trata, según la autora, de un método de curación que no se considera efectivo por los afrodescendientes.

En cuanto a las aportaciones más contemporáneas sobre el tema en cuestión, Natalia Gabayet señala que cuando los afrodescendientes de la Costa Chica se apropiaron del nahualismo distribuyeron simbólicamente el territorio costeño bajo términos mesoamericanos. Esto lo hicieron diferenciando los tipos de *naguales* con base en las zonas donde radican indígenas y afromexicanos⁸⁹:

La distinción entre sierra y costa tiene su representación simbólica en las categorías de los *naguales*, tanto de un lado como del otro; los *naguales* indios son aéreos [como los rayos y bolas de fuego], los *naguales* afromestizos son terrestres y acuáticos [como coyotes, *perrillos*, toros, vacas, cerdos, onzo-leones, lagartos y tigres]. Es tangible que la distinción entre los altos y los bajos se ve reflejada en la distribución del territorio sobrenatural. (Gabayet, 2002: 77)

Al mismo tiempo Natalia Gabayet sostiene que los *naguales* de todos los afrodescendientes viven en la sierra en territorio indígena. Específicamente en la Sierra de Juquila, territorio chatino dónde se encuentra el santuario de la Virgen de Juquila. Según la autora los *naguales* radican ahí porque se trata de un espacio sagrado en donde pueden esconderse y protegerse. La autora menciona que las peleas entre los *tonos* son en la costa y que cuando los curanderos rescatan a un *nagual* lo trasladan de la costa a la Sierra de Juquila para sanarlo (Gabayet, 2002: 74).

Citlali Quecha Reyna tiene un argumento similar al de Natalia Gabayet. Para la primera autora los afrodescendientes se apropiaron de elementos culturales indígenas, entre ellos el nahualismo. Según su perspectiva en la región de la Costa Chica los *tonos* son utilizados como marcadores de pertenencia que distinguen a los afrodescendientes de los mixtecos, así como a sus respectivos territorios. Las especies de los *tonos* de los mixtecos son propias de

⁸⁹ Recuérdese que los pueblos afromexicanos se encuentran en la costa, mientras que los pueblos indígenas se ubican sobre todo en la sierra.

los animales que viven en la sierra, mientras que las especies de las coesencias de los afroamericanos son propias de la costa.

De esta forma, la perspectiva de las personas de origen africano indica que ellos pueden tener *tono* de lagarto, iguana, tigre, culebra y toro; mientras que los mixtecos pueden poseer coesencias de ocelote, gato montés, ave y rayo. Ambos grupos de animales viven en espacios separados, lo cual indica que territorio les corresponde a los indígenas (sierra) y que territorio le es propio a los afrodescendientes (costa).

La autora señala que los *tonos* de ambos grupos sociales se pelean entre ellos. En estas confrontaciones el tigre, *tono* de los afrodescendientes, es uno de los *animales* más sujetos a daños. Esto debido a que vive en monte, lugar donde habitan los *tonos* de los indígenas. Los *tonos* de los afrodescendientes son agredidos por ocelotes y rayos, *tonos* de los mixtecos y mixtecos-tacuates respectivamente (Quecha 2006: 55).

Los *tonos* de tipo animal y de tipo rayo también pueden dañar directamente a una persona, ya sea afrodescendiente o mixteca. La autora menciona que estos casos pueden ser motivo de visitas al pueblo donde se infiere que está el *tono* que hizo el perjuicio. Cuando esto ocurre se piden disculpas o se intercambian bienes “ya que es frecuente que el *tono* se pierda, y actúe a veces de manera autónoma” (Quecha 2006: 55).

Citlali Quecha comenta que anteriormente había casos aislados en los que caían rayos sobre las chozas de los pueblos afrodescendientes. Los indígenas podían saber en dónde había caído su *tono* gracias a los sueños de las personas que curan de animal. Iban a buscar el lugar dónde había caído su *tono* porque de no encontrarlo estaban en riesgo de muerte:

acudían los indígenas a buscar la o las chozas dañadas por la descarga eléctrica, buscando a su *tono*. Se le pedía al moreno que le aceptara algún presente al indígena en gesto de disculpa, ya que el rayo-*tono* le había causado daño. Al aceptar el obsequio, simbólicamente el indígena recupera su *tono*, y así, es como podría surgir una relación de compadrazgo [con la persona afrodescendiente] (Quecha, 2006: 147).

De esta manera Citlali Quecha Reyna encontró un vínculo entre parentesco, nahualismo y relaciones interétnicas. La investigadora comenta que en la actualidad ya no ocurren daños en las casas de los afrodescendientes a causa de impactos de rayos. Esto porque el material

de las construcciones cambió. Ya no se acostumbra a tener techo de palma en las casas, hecho que reduce la posibilidad de incendios. De esta forma dejaron de ocurrir los intercambios de obsequios y las formaciones de relaciones de compadrazgo por el daño de los *tonos* a las casas (Quecha, comunicación personal, 2023).

Las aportaciones de las tres investigadoras indican, primero, que los afrodescendientes consideran que los mixtecos también tienen *tonos*. Segundo, que según las personas de origen africano las coesencias de los indígenas se distinguen de las suyas sobre todo en cuanto a especie y territorio. Y tercero, que los afromexicanos no tienen fenómenos climáticos como nahuales. Estos son, desde su perspectiva, coesencias propias de los indígenas.

A continuación, se analizará como los afrodescendientes oriundos del Cerro de La Esperanza (alias El Chivo) construyen su identidad y su noción de otredad indígena a partir de los *nahuales*. De igual manera se examinará la perspectiva que tienen las personas de origen africano de este pueblo sobre sus dinámicas de interacción con los mixtecos a partir del nahualismo.

Para los habitantes del pueblo Cerro de la Esperanza los indígenas, al igual que ellos, tienen *tonos*. Sin embargo, consideran que los *tonos* de los indígenas tienen diferentes características que sus coesencias, principalmente en cuanto a su tipo, hábitat y capacidades. En las siguientes líneas se revisarán tales diferencias y las dinámicas particulares que generan.

Se debe comenzar señalando que la mayoría de los afromexicanos entrevistados indicaron que ellos conocen a las coesencias como “*tonos*”, mientras que los indígenas las conocen como “*naguales*”. Esta idea no corresponde necesariamente con la realidad, puesto que cuando los habitantes de la Cruz del Itacuán y de otros pueblos mixtecos hablan español también utilizan la palabra “*tono*” para referirse a las coesencias.

A pesar de que los afrodescendientes del pueblo reconocen que los indígenas tienen *tonos*, suelen negar o ignorar el hecho de que sus coesencias también son de tipo animal. En vez de eso, frecuentemente señalan que los *tonos* de los indígenas son únicamente fenómenos

climáticos y cósmicos. Son pocas las personas, en dónde se incluyen los curanderos *de animal*, que afirman que los indígenas tienen *tonos* de animales.

Quienes hacen tal afirmación suelen decir que las coesencias de los indígenas y de los afromexicanos suelen ser de las mismas especies. Esto es cierto puesto que los habitantes de El Chivo y los mixtecos de la Cruz del Itacuán comparten varias de las especies de sus *tonos*. Ambos grupos sociales tienen *tonos* de tigre, gato montés, león, tlacuache, onza-león, culebra, iguana, vaca, toro, venado, serpiente, mapache y en menor medida de lagarto.

Esto se contrapone con las ideas presentes en el pueblo de Collantes. Según Citlali Quecha Reyna las personas de este pueblo afromexicano conciben que los indígenas tienen *tonos* de diferentes especies animales que los suyos, puesto que habitan territorios diferentes. Los mixtecos tienen *tono* de ocelote, gato montés y aves, mientras que los afrodescendientes tienen *tono* de lagarto, iguana, tigre, culebra y toro. En El Chivo no se encontró tal idea.

A pesar de que en el Cerro de la Esperanza no se hace una distinción entre especies animales de *tonos* pertenecientes a indígenas y afrodescendientes, si hay algo que los hace diferentes: Únicamente los indígenas pueden tener coesencias de fenómenos climáticos y cósmicos. Las personas de origen africano del pueblo consideran que solo los indígenas pueden estar conectados con elementos como: rayos, aire, estrellas, cometas, luceros, centellas y flama.

Veamos algunos testimonios al respecto:

-Hugo: Son rayo, son trueno, relámpago la mayoría de los indígenas.

-Mariana: Los indios son tono de rayo, son malos.

-Fernanda: Los indios tienen tono de lucero, estrellas, cometas. [...] Los morenos no son rayo, puro gato y animal.

Cuando los habitantes de El Chivo hacen tales señalizaciones no se refieren a todos los indígenas. La mayoría considera que los *tonos* de fenómenos meteorológicos y cósmicos son propios de los mixtecos oriundos de Pinotepa de Don Luis, San Andrés Huaxpaltepec, San Juan Colorado, Santa Catarina Mechoacán entre otros pueblos. Por su parte los curanderos afrodescendientes señalan que estas coesencias son propias de los tacuates, de los triquis, de los mixtecos e incluso de los indígenas oriundos de Chiapas.

Los afrodescendientes del pueblo creen que los pueblos indígenas en donde hay personas con coesencias de fenómenos climáticos y cósmicos se caracterizan por estar lejos de la costa o, como se dice localmente, “más en el cerro”. Las personas de origen africano consideran que en estos lugares está más arraigada la cultura indígena. Pinotepa Nacional y la Cruz del Itacuán, por el contrario, suelen ser considerados como lugares cercanos a la costa en donde la cultura mixteca está menos presente. Por esa razón algunos afrodescendientes piensan que en estos dos poblados no hay personas con *tono* de rayo, viento o algún otro fenómeno similar. De esta forma, los afrodescendientes utilizan a los *tonos* como marcadores étnicos y territoriales. A través de los *tonos* se asocia al indígena con el territorio de la sierra, en contraposición al afrodescendiente con el territorio costeño.

Según las personas del pueblo las coesencias de fenómenos climáticos se manifiestan en el cielo en ciertas ocasiones, particularmente cuando estos *tonos* tienen combates. Para algunos habitantes de El Chivo los indígenas se pelean entre ellos mediante sus coesencias, ocasionando fuertes tormentas eléctricas y otros fenómenos meteorológicos similares. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Sofía: Sí, cuando llueve y truena, cuando truena feo la gente dice “están bravos los indios”. Se juntan [los indígenas] y se pelean entre ellos.

-Santiago: Antes cuando pegaban los rayos se decía “indios bárbaros”. Se peleaban los indios. También cuando llovía poco y el cielo estaba rojo decían “indios bárbaros”. Cuando caía un rayo decían que era la espada de un indio.

Según algunos afrodescendientes del pueblo los *tonos* de los indígenas se pueden pelear en el cielo porque quieren obtener el agua de la lluvia. Es decir, las coesencias buscan que llueva en su pueblo o en su territorio, por lo que batallan contra otros *tonos* por este recurso natural. Veamos el siguiente testimonio al respecto:

Curandero Pablo: “[Los indígenas] son rayos, son aire, con esos no se mete uno. [Alguien me dijo que] los indios se llevan el agua, el aire se lleva a las nubes con agua.

Hay ocasiones en que las *peleas entre indígenas* ocasionan la caída de rayos a la tierra, impactando a quien se cruce por ahí. Los rayos pueden caer sobre palmeras, personas y ganado. Cuando esto ocurre la población afrodescendiente no necesariamente lo interpreta

como un ataque intencional de un *tono* hacia una persona o cosa, sino como un daño colateral accidental que a veces ocurre cuando hay peleas entre las coesencias de indígenas.

Veamos algunos testimonios:

-Mariana: Se pelean en el cielo los indios y cae el rayo. Han matado vacas. Matan hasta cinco vacas. [Es accidente], como aquí a veces se cae la gente en el suelo por accidente”

-Hugo: “Son rayo, son trueno, relámpago la mayoría de los indígenas. Si caen cerca te pueden matar, es peligroso. Acá [en El Chivo] cayó uno y mató a una vaca. La electrocutó. La carne se echó a perder. Ni para comer. [...] Pues [la gente no hace] nada [si ocurre eso], hay veces que [los rayos] caen sin querer. Hay veces que a propósito, a veces no, pero como quiera lo chingan a uno.

Como señala este último testimonio, hay veces en que las caídas de rayos son interpretadas como ataques hechos adrede por personas indígenas. Se piensa que estas agresiones intencionales secan las palmeras, queman casas, matan a las vacas⁹⁰ y *asesinan* a personas de los pueblos afroamericanos. De igual manera las coesencias de aire, propias de los indígenas, tiran deliberadamente los productos sembrados en los terrenos de los afrodescendientes.

De esta manera en El Chivo se concibe, más que los *tonos* de los indígenas atacan a los *tonos* de los afrodescendientes, que las coesencias de los indígenas atacan directamente a las personas afroamericanas, así como a su ganado, sus casas, sus palmeras y sus milpas. En el pueblo circulan múltiples anécdotas e historias sobre estos perjuicios cometidos, desde su perspectiva, por sus vecinos mixtecos.

Ahora bien ¿Por qué los atacan? Según los habitantes de El Chivo los indígenas los pueden agredir mediante sus *tonos* como respuesta a ser víctimas de malos tratos. Si una persona afrodescendiente se comporta de manera descortés con un individuo indígena, este último podría atacarlo a él o a alguna de sus propiedades mediante la caída de un rayo o el soplo

⁹⁰ En El Chivo se suele comentar que cuando un *tono* de rayo cae sobre una vaca, la lengua de esta desaparece.

fuerte del viento. Esto mismo ocurre si una persona afroamericana decide no venderle algún producto a un indígena o simplemente si a un mixteco no le agrada algún afrodescendiente.

Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

-Mariana: Si usted tiene palma de coco y viene un indio y le dice que le venda un coco y usted no se lo vende, luego llega un rayo a la palmera y se seca. A veces caen los rayos en vacas. En Los Pocitos mató seis vacas el rayo. [...] [Aquí en mi patio tengo una palmera seca a la que le cayó un rayo]. No sé si sería brujo, yo no soy mezquina, yo le doy a la gente si me pide.

-Fernanda: Si a una persona le tienen muina les cae rayo. [...] Son cometas, ellos pueden matar a alguien. Se ha oído que los matan los indios. Si en la noche me quieren matar me cae el rayo o la centella. Son cometa, lucero esos indios.

-Martín: Los indios son tono de aire, pasaba el aire, caen en la milpa, tumban la milpa. Los negros le hacían maldad a los indios, los indios se vengaban, solo de esa manera se vengaban.

Como se puede apreciar en este último testimonio, hay afrodescendientes conscientes de la relación de poder que existe entre ellos y los indígenas, en donde estos últimos ocupan un papel de mayor subordinación⁹¹. En sus dinámicas de interacción las personas de origen africano suelen realizar actos de discriminación hacia los mixtecos, por lo que, según los afrodescendientes del pueblo, los indígenas responden con ataques mediante sus *tonos*.

Esta narrativa no solo está presente en El Chivo, sino que existe en otros pueblos afroamericanos. Como ejemplo está el siguiente testimonio dado por una mujer afrodescendiente oriunda del pueblo El Tamal:

Cuando estaba en Jamiltepec los niños [mixtecos] comentaron que hay señores grandes que son rayos. Y si te dicen que te lanzan rayo, te lanzan rayo. Unas niñas [indígenas] de Jamiltepec me dijeron “no provoques a un indígena en la playa, porque te pueden lanzar rayo”. [...] [Alguien si se peleó] El negro es más temperamental. Había un muchacho [del pueblo afroamericano El Tamal] que fue por huevo de tortuga a Corralero a la playa. En esa época era legal coleccionar huevo de tortuga. [El muchacho] se peleó con una persona indígena y le cayó un rayo y lo mató. Lo vendaron todo. No me atreví a ver su cuerpo en el sepelio”

⁹¹ Como ya ha sido señalado por Citlali Quecha Reyna (2016).

[...] Me comentaron niñas de Jamiltepec que no hay que agredir ni ser grosero con personas indígenas porque su nahual es rayo.

La idea de que las personas indígenas *son rayo* se confirma, según los afrodescendientes, por ciertas características físicas y cualidades que poseen. Se cree que los indígenas que no tienen un ojo tienen *tonos* de rayo, puesto que se asume que sus coesencias cayeron sobre una palmera o algún árbol dejándolos tuertos. También se cree que cuando hay tormentas por las peleas entre *tonos*, los ojos de los indígenas cuyos *tonos* están involucrados se vuelven rojos.

Los ataques provocados por los *tonos* de indígenas ya sean voluntarios o por accidente, generan temor entre la gente del pueblo. Existen métodos de protección ante tales perjuicios. Según un informante afromexicano, las personas pueden poner sal de grano en los techos de las casas. Este ingrediente es considerado como un veneno para los *tonos* de rayo. Al ponerlo se puede evitar ser víctima de tales coesencias.

Con todo lo mencionado hasta ahora se puede concluir una cosa. Los afrodescendientes están hablando, sin saberlo necesariamente, sobre unos seres de la cosmovisión mixteca: Los *Tay*. Tanto en la mención que hace Kaplan sobre la culebra de agua, como en las menciones de Citlali Quecha y Natalia Gabayet acerca de los *tonos* de rayo, así como en los testimonios recopilados en el Chivo sobre las coesencias de los mixtecos se está haciendo referencia a los *Tay*.

Se debe recordar que los *Tay* son antepasados divinizados considerados los antiguos sacerdotes de los mixtecos y los hijos de los dioses de la lluvia. De igual manera se llama *Tay* a las personas que hoy en día son descendientes de los antiguos sacerdotes mixtecos y que heredaron algunos de sus poderes. Son seres que tienen *tonos* de fenómenos climáticos, cósmicos y de algunos animales (López Castro, 2019).

Para los mixtecos todas las personas tienen *tonos* de tipo animal. Los *Tay* se diferencian de todos ellos porque son los únicos que, por cuestiones de linaje, tienen *tonos* de elementos como el rayo, el viento, la lluvia, el arcoíris, el terremoto, la cometa, el meteoro, el venado, la tuza, la culebra de agua (o serpiente sagrada) y el lagarto sagrado (López Castro, 2019). Sus coesencias les dan habilidades que el resto de las personas no pueden tener.

Para los mixtecos los *Tay* se pelean entre ellos, ocasionando tormentas y otros fenómenos similares. Sus peleas se deben muchas veces a que quieren obtener el agua de lluvia para regar su territorio. Cuando los afrodescendientes afirman que los *tonos* de los indígenas se pelean entre ellos por este recurso natural, están haciendo referencia a lo que los mixtecos conocen como batallas entre los *Tay* por la lluvia.

Esto se puede apreciar en el siguiente testimonio brindado por un afrodescendiente de El Chivo:

Martín: [Los indígenas] tienen otra clase de tono, es trueno o relámpago. Suenan unos truenos tremendos. Yo hago preguntas a los indios, me gusta preguntarles cosas cuando ando por allá. Un día estaba en otro pueblo, estaban sonando unos truenos tremendos. Le pregunté a un indio sobre los rayos y me dijo “Andan peleando el agua. Solo quieren que llueva en su tierra, llega otro a quererse robar el agua y ellos no quieren, se pelean y truena”. [...] Se pelean, son de otros pueblos que se quieren llevar el agua y por eso truena. Cae trueno y se va la luz.

Ocurre algo muy interesante en esta interacción entre un indígena y un afrodescendiente. Cuando el hombre indígena explica que la tormenta se debe a que “andan peleando por el agua”, muy seguramente se está refiriendo a una batalla entre dos o más *Tay*. Como para los afrodescendientes no existen tales seres propios de la cosmovisión mixteca, el señor afro interpreta que se trata de una pelea entre indígenas con *tono* de rayo por el agua de lluvia.

Según los mixtecos los conflictos entre los *Tay* pueden generar daños colaterales. Pueden incendiar casas, matar personas y ganado. Esto mismo se cree entre los afrodescendientes cuando señalan que las peleas entre *tonos* de indígenas pueden dañar accidentalmente a cualquiera que esté parado por debajo de la tormenta. Así, ambos grupos sociales están hablando del mismo fenómeno desde perspectivas distintas.

Aunado a esto, tanto los mixtecos como las personas de origen africano consideran que sus milpas pueden ser tiradas adrede por el viento. La diferencia es que los afrodescendientes piensan que esto puede ser causado por la coesencia de un indígena molesto, mientras que los mixtecos consideran que tal ataque únicamente puede ser generado por un *Tay*.

Algo similar ocurre con las cometas y las culebras de agua. Los afrodescendientes consideran que las cometas son *tonos* de los indígenas, mientras que los mixtecos piensan que las

cometas son manifestaciones de los *Tay* con características particulares, como el hecho de que sacan dinero del mar para después esconderlo. En cuanto a las culebras de agua, según Kaplan estas son vistas por los afrodescendientes como *tonos* de los indígenas, mientras que, según Hermenegildo López, los mixtecos las consideran manifestaciones de los *Tay Ndosó*.

En resumen, los fenómenos climáticos, los elementos cósmicos y ciertos animales como las culebras de agua son interpretados de diferente manera desde dos cosmovisiones distintas. Por un lado, los mixtecos piensan que son coesencias propias de los *Tay*. Por otro lado, los afrodescendientes consideran que son *tonos* de personas indígenas oriundos de la sierra, puesto que para los afromexicanos no existe la figura de los *Tay*.

Las personas de origen africano piensan estas son las coesencias más poderosas. Consideran que los pueden afectar ya sea por accidente o como respuesta a los malos tratos y prácticas de discriminación que ocasionalmente se cometen contra los mixtecos. Esta es una de las formas en que operan las relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos a partir del nahualismo.

Tales dinámicas de interacción también se dan en otros escenarios. Los curanderos afromexicanos de El Chivo atienden a pacientes indígenas de los síntomas ocasionados por las afectaciones que sufren sus *tonos*. Como se mencionó anteriormente, los especialistas rituales son de las pocas personas del pueblo que saben que los indígenas también tienen *tonos* de tipo animal. Conocen esta información porque ellos mismos los curan.

A los curanderos del Cerro de La Esperanza los contactan mixtecos oriundos de San Andrés Huaxpaltepec, Santiago Jamiltepec, Los Pocitos, Pinotepa Nacional y otros pueblos. A veces los indígenas acuden al pueblo afromexicano y en otras ocasiones los curanderos van a su domicilio. Los curanderos sanan a los enfermos indígenas y posteriormente integran a sus *tonos* a sus manadas⁹². Este hecho indica que en el monte hay manadas conformadas por coesencias de individuos pertenecientes a grupos sociales culturalmente diferenciados.

Considero que esta dinámica interétnica solo es posible porque tanto para los mixtecos como para los afrodescendientes los curanderos juegan el rol de protector de los *tonos* de sus

⁹² Hay un curandero afromexicano que no incorpora a su manada a los *tonos* de sus pacientes cuando los cura. Evidentemente tampoco incorpora a las coesencias de los indígenas.

pacientes. Las personas de origen africano los llaman jefes de las manadas, mientras que los indígenas les llaman *sutu kue'e* (*padre de la enfermedad o del peligro*). Aunque tengan algunas diferencias, ambos velan por los *tonos* de las personas en el monte. Así las relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos a partir del nahualismo van más allá de los conflictos y las pugnas.

APARTADO III: LAGARTOS. OTREDAD AFRODESCENDIENTE

Los mixtecos tienen nociones particulares sobre su otredad afrodescendiente. Estas ideas también se han construido a partir de los *nahuales*. Existen dos breves aproximaciones académicas sobre tal cuestión. En 1956 Lucille Kaplan señaló que en la región de la Costa Chica se suele decir que los afrodescendientes “tienen *puros animales horribles* como sus *tonos*; todos están de acuerdo que los lagartos son *tonos* de los negros”⁹³ (1956: 364).

Por su parte Aguirre Beltrán (1958) no escribió sobre las creencias de los mixtecos con respecto a las coesencias de los afrodescendientes. Sin embargo, sí hizo una pequeña mención sobre las opiniones de los indígenas amuzgo al respecto. Según el autor “[en] Cabecera, pueblo amuzga, al *tono* se le llama *nagual* y allí nos aseguraron: “Todos los negros son *naguales*.”” (Beltrán, 1958: 188).

Con el objetivo de profundizar sobre esta temática, a continuación se analizará como los mixtecos oriundos de la Cruz del Itacuán construyen su noción de otredad afrodescendiente a partir de los *nahuales*. De igual manera se examinará la perspectiva que tienen los habitantes de este pueblo sobre sus dinámicas de interacción con las personas de origen africano a partir del nahualismo.

La mayoría de los mixtecos de este pueblo consideran que los afrodescendientes, al igual que ellos, tienen *tonos*. Curiosamente varios mixtecos señalan que la creencia en los *tonos* está más presente entre los indígenas que entre los afrodescendientes, mientras que muchos otros afirman lo contrario. Quienes comparten esta última opinión suelen ser personas que han

⁹³ Traducción propia.

tenido mayor contacto con los pueblos afro, por lo que han notado que se habla de manera más pública sobre el tema de los *nahuales*.

Para los habitantes de la Cruz del Itacuán los afrodescendientes tienen coesencias de tipo animal. Hay quien cree que también tienen coesencias de fenómenos climáticos. Concentrándonos en los *tonos* animales, los mixtecos consideran que las especies de sus coesencias son las mismas que las de los afrodescendientes. Aunque hay quien piensa que estos últimos pueden tener *tonos* de una mayor diversidad de especies:

Mateo: Los morenos son igual como tono víbora, sapo, cuiji, culebra, tigre, onza, ellos son tono de todo, hasta de tlacuache. También son rayo, aire y todo.

En el pueblo se piensa que la idea de que las personas se parecen físicamente a sus coesencias animales también aplica para los afrodescendientes. Incluso hay quien considera que su parecido es mayor, noción que en algunos casos se vincula con estereotipos racistas sobre la población de origen africano. Veamos el siguiente testimonio de un hombre mixteco:

“Los negros, también ellos tienen su nagual. Nomás que los morenos tienen parecido a los changos [risa]⁹⁴. Tienen tono de jaguar, de tigre, de onza, de los mismos animales [que los indígenas]. Solo que ellos se parecen más físicamente al animal.

Ahora bien, aunque los mixtecos piensen que los afrodescendientes pueden tener coesencias de diferentes tipos de animales, consideran que suelen tener *tono* de lagarto. A pesar de que los mixtecos de la Cruz del Itacuán también pueden tener coesencias de lagarto, los habitantes del pueblo señalan que esto no es tan frecuente puesto que son una especie propia de los *tonos* de los afromexicanos.

Se considera que son sus coesencias porque son animales que viven en las costas en ambientes acuáticos, justamente donde están los pueblos afromexicanos. Esto nos muestra que los mixtecos también utilizan a los *tonos* como marcadores identitarios y territoriales. El decir que los afrodescendientes tienen *tono* de lagarto es asociar a esta población con el territorio costero y a la vez asociar a los indígenas con la sierra.

⁹⁴ Este es un estereotipo sobre las personas africanas y de origen africano que existe en muchas partes del mundo.

Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios de personas mixtecas:

-Miguel: “He ido a pescar. A los morenos no los atacan [los lagartos] porque son tono de lagarto, no les hacen nada. El negro es lagarto porque están al lado de la playa. Ellos pescan, ahí se meten en la noche a pescar. Los indígenas casi no tienen tono de lagarto, muy poco de lagarto. Los indígenas son otros animales como culebra, tigrillo, tecolote, búho, de diferente animal. Todo mundo tiene tono, pero no sabemos cuál es. Tienen tonos diferentes afros e indígenas, allá [en los pueblos afro] tienen más lagarto.

-Mateo: “Los morenos también tienen tonos. Ellos son tono de lagarto. Aquí en la Cruz no es tan común [el tono de lagarto]. Un compadre de Collantes dicen que es lagarto. Hay un charco grande donde se mete el agua del río. Hay mucho lagarto. El que tiene tono saca mucho pescado. Los que no tienen tono de lagarto no se meten, los asustan los lagartos. El que si tiene si puede.

-Carla: “Viva dónde viva el que es lagarto vive en un ojo de agua, charco, laguna, el lagarto. Lagartos en Collantes [...] En Collantes se cree más en el lagarto, más para allá. En Collantes se considera más tono de lagarto y de tigre, en la Cruz [del Itacuán] gato montés, onza, culebra, rayo y aire.

A pesar de que en estos testimonios se asocia a los lagartos con los habitantes de Collantes, esta asociación se hace con todos los pueblos afromexicanos de la región incluyendo a El Chivo. Se debe recordar que para los habitantes de El Chivo el lagarto es una coesencia propia de los pueblos afromexicanos que quedan al sur de su territorio y que se encuentran cerca del mar y las lagunas (Collantes, Corralero, Chacahua y La Boquilla).

De esta manera, la idea de que las personas de origen africano tengan mayoritariamente *tono* de lagarto no concuerda necesariamente con la realidad. Se trata de una generalización que no corresponde con el caso de El Chivo. Aun así, en la región indígena circulan historias acerca de los *tonos* de lagarto propios de los habitantes de Cerro de la Esperanza. Veamos el siguiente testimonio de una mujer mixteca oriunda de la Cruz del Itacuán:

Norma: En Piedra Blanca hay un charco con mucho pescado, dicen que ahí hay una señora de El Chivo, un lagarto. Ya se murió. Ahí hay varias negras. Hay mucho cocodrilo. Hay mucho lagarto, dicen que hay mujeres del Chivo. Aquí hay mucho tono, en la Cruz [del

Itacuán] también. Una señora en Piedra, decían que era tono. [...] Cuidado con las negras cocodrilas, te van a casar con alguna de ellas.

Existen diversas nociones respecto a las personas afrodescendientes que tienen *tonos* de lagarto. Como se pudo apreciar en los testimonios mostrados anteriormente, se piensa que ellos pueden pescar (actividad económica importante en diversos pueblos afromexicanos) sin ser atacados por los lagartos que nadan por esas aguas. Pudiendo así obtener grandes cantidades de pescado.

En la región de La Costa Chica circulan historias de *tonos* de lagarto que atacan directamente a las personas. Se debe señalar que en El Chivo existen historias sobre ataques de coesencias lagarto hacia personas indígenas. Veamos a continuación una de ellas:

Martín: El gobierno prohibió matar lagartos, dio a plaga. Un viejo de Corralero era lagarto. Se comió a varios chamacos que iban a pescar. Seis cabezas de niños. [Las personas se organizaron y] mataron a su nahual. Venían niños inditos a Corralero, se iban llorando los niños. Como los inditos no conocían la laguna se asomaban y los mataba el viejito cocodrilo.

De igual forma hay indígenas que creen que la corporalidad de los afromexicanos con coesencias de lagarto es diferente a la del humano promedio. Consideran que tanto el cuerpo como los fluidos corporales de estos sujetos pueden perjudicar a quien tenga contacto físico con ellos. Veamos el siguiente testimonio de un mixteco en el que habla sobre un hombre afro que se enamoró de una mujer afromexicana con *tono* de lagarto:

Hay un cabrón que se enamoró de una lagarta, un negro. El lagarto hembra tenía su parte hembra (su vagina). Se enamoró el negro de una lagarta. Le agarró comezón al negro en sus partes [íntimas], porque vivió con la lagarta [y tuvo relaciones sexuales con ella]. Se enamoró de ella. El lagarto tiene liquido poderoso. Los lagartos tienen otro liquido [en el cuerpo]. Una persona tasajeo a un lagarto y lo comió. Le dio comezón en la boca y en el cuerpo por comer lagarto.” [...] El lagarto ese es más [tono] de ellos [no tanto de los indígenas].

Respecto a las interacciones entre *tonos* de mixtecos y de afrodescendientes, en la Cruz del Itacuán hay personas que comentan que estas coesencias no tienen conflictos. Otros afirman que hay peleas entre los *tonos* de ambos grupos sociales. Las personas quienes tienen esta última opinión consideran que los conflictos se deben a temas de jerarquía. Se piensa que los

tonos de los afrodescendientes suelen buscar prestigio y poder frente a los *tonos* de los indígenas. Esto podría ser una expresión simbólica de las relaciones interétnicas asimétricas. Veamos el siguiente testimonio de un hombre mayor indígena:

-Los tonos de los indígenas si se pelean con los morenos. Los morenos hacen eso para saber quién tiene más fuerza. Aunque a veces tienen miedo, los indígenas igual. Pelean.

Finalmente se debe mencionar el vínculo entre los afrodescendientes y los *Tay*. Aunque se en el pueblo de la Cruz del Itacuán se me señaló que las coesencias de fenómenos climáticos tienen mayor presencia en comunidades indígenas, algunos habitantes del pueblo comentaron que los afromexicanos también pueden tener coesencias de aire y viento. Considero que en este caso se extrapola la figura de los *Tay* a la noción de la otredad afrodescendiente.

Es posible que, como los mixtecos consideran que los *Tay* habitan en todo el mundo, se piense que tanto en los pueblos indígenas como en los afrodescendientes han existido estos seres, tanto en el pasado como en la actualidad. De hecho, entre los indígenas del pueblo existe la creencia de que en el Cerro de la Bandera existe un *Tay* que hace llover en el territorio de los pueblos afromexicanos. Veamos el siguiente testimonio de un Tatamandón:

[Los pueblos negros tienen ndoso] Sí, si tienen. Ellos tienen un cerro. El Cerro de la Bandera. Sale el ndoso y trae agua. Riega todo el territorio de Collantes, El Chivo, Potrero y Corralero. [...] [El ndoso del El Cerro de la bandera] no se pelea con él (con el ndoso de la Cruz del Itacuán). [El ndoso de la Cruz del Itacuán] se pelea con el del Cerro del Bule. Está en Pinotepa, salida a Puerto. Esos sí se pelean, quién sabe porque sí se pelean ellos.

Como se puede apreciar el *Tay* propio de los territorios afromexicanos no tiene peleas con el *Tay* de la Cruz del Itacuán. Más bien este último tiene conflictos con los *Tay* de otros poblados indígenas. Con este dato concluimos la revisión de como los indígenas construyen su noción de la otredad afrodescendiente a partir de los nahuales, así como se sus perspectivas sobre las relaciones interétnicas con los afros a partir del nahualismo.

A lo largo del capítulo pudimos apreciar como los afrodescendientes y mixtecos son grupos sociales identitaria y culturalmente diferenciados⁹⁵ que han tenido históricamente una compleja dinámica interétnica. Federico Navarrete afirma que las relaciones interétnicas están inmersas en relaciones de poder de orden político, económico y social (2004: 31, 32). En el caso costeño la población indígena es la que ha estado en una posición de mayor subordinación en la jerarquía social frente a los afromexicanos.

En este contexto asimétrico ambos grupos sociales han construido nociones particulares sobre sí mismos y sobre su otredad vecina. Entre los elementos seleccionados para definir sus identidades colectivas está la figura del *tono*. Al construir parte de sus identidades a partir de los *tonos* han hecho un ejercicio de contraste con los *tonos* de la otredad (indígena o afro), puesto que las identidades colectivas son forzosamente relacionales (Giménez 1997: 17).

Tanto los afrodescendientes como los mixtecos ocupan a los *tonos* como marcadores identitarios y territoriales. Los mixtecos de la Cruz del Itacuán asocian a las personas afro con los *tonos* de lagarto, mientras que los afrodescendientes de El Chivo vinculan a los indígenas con los *tonos* de rayo. De esta forma se asocia a los indígenas mixtecos con la sierra y a las personas de origen africano con la costa.

Tales asociaciones no necesariamente corresponden con las concepciones que ambos grupos tienen sobre sí mismos. La población de El Chivo no considera que el lagarto sea una especie de *tono* propia de su pueblo y los mixtecos consideran que los rayos son manifestaciones de los *Tay*. Este escenario no es algo fuera de lo común, puesto que como señala Miguel Alberto Bartolomé “los miembros de un grupo étnico pueden ser nominados y considerados de forma diferente a como se nombran y consideran a sí mismos” (Bartolomé 1997: 51).

Finalmente observamos que la relación de poder y los conflictos entre mixtecos y afrodescendientes se presentan también en el mundo de los nahuales. Según Roberto Martínez González el mundo o la sociedad de los *nahuales* es

⁹⁵ A pesar de tal diferencia, se debe recordar que a lo largo de la historia la población afromexicana de la costa se apropió de múltiples elementos culturales indígenas para su construcción como alteridad (Quecha 2016^a: 107 y 108).

una especie de reflejo o proyección del mundo social en el que los conflictos y las alianzas entre los hombres ceden su lugar a formas análogas de interacción entre las coesencias. La violencia real es transformada en violencia simbólica ejecutada por *nanahualtin* adversarios que se enfrentan en un mundo imaginario (Martínez 2011: 514).

En el caso de la costa los conflictos humanos entre los dos grupos sociales se reflejan en el “mundo imaginario”. Los afrodescendientes consideran que sus vecinos indígenas los atacan a través de sus coesencias como respuesta a la discriminación de la que suelen ser sujetos. Por su parte algunos mixtecos piensan que los *tonos* de los afromexicanos atacan a sus *tonos* por obtener poder y prestigio.

Aún con lo mencionado, las relaciones interétnicas a partir del nahualismo van más allá de los conflictos. Los curanderos afromexicanos atienden a personas indígenas incorporando así a los *tonos* de los mixtecos a sus manadas. De esta forma se puede apreciar un poco de la gran complejidad que tiene el nahualismo costeño en dónde están presentes múltiples actores que interactúan entre sí de formas que uno no se imaginaria.

CONCLUSIÓN

La pregunta de investigación que la presente tesis busca responder es: ¿Cómo operan las relaciones interétnicas entre afrodescendientes y mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca a partir del nahualismo? A lo largo de este trabajo se revisaron diversos apartados cuya información nos permite acercarnos a la respuesta de esta cuestión.

En el primer capítulo se expusieron varios datos generales sobre el pueblo afromexicano Cerro de la Esperanza y sobre el pueblo mixteco Cruz del Itacuán. Se hizo referencia a cuestiones como el ciclo festivo, la infraestructura, la migración, la organización política, el idioma indígena y la vestimenta tradicional. Esto con el fin de contextualizar la investigación.

En el segundo capítulo se realizó una revisión de los estudios antropológicos que se han hecho sobre el nahualismo. Esto con el objetivo de conocer los diferentes acercamientos académicos a tal fenómeno y así poder situar la presente investigación. Se examinaron diversos trabajos, desde los escritos de Brasseur de Boubourg (1859) y Daniel G. Brinton (1894) hasta las obras de Roberto Martínez González (2006a; 2011).

Son las aportaciones de este último autor las que consideramos pertinentes para analizar el nahualismo presente en La Costa Chica. Particularmente su definición de *nahual* como término polisémico que hace referencia tanto a la coesencia de un ser humano con la que este comparte destino, como al especialista ritual que puede controlar las acciones de su coesencia a distancia (2007: 189). De igual manera es útil su definición de nahualismo:

[El nahualismo es] un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de *cobertura* o *disfraz*, que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado. Es a través de este sistema que el hombre imagina poder intervenir en el orden de las cosas (Martínez 2011: 514–515).

La aplicabilidad de sus propuestas teóricas se puede apreciar en el capítulo tercero y cuarto de esta tesis, en los que se examinó el nahualismo presente entre los afrodescendientes y los mixtecos de la Costa Chica. Específicamente en el capítulo tres se expusieron las características generales del nahualismo existente en el pueblo afromexicano Cerro de la Esperanza, alias El Chivo.

En tal sección se explicó que el nahualismo, fenómeno de origen mesoamericano, fue apropiado por la población afrodescendiente que llegó a la región en condición de esclavitud durante la época colonial (Quecha 2016: 67; Gabayet 2000: 8 y 9). La forma en que se expresa este fenómeno entre las personas de origen africano tiene sus propias especificidades que se resumirán a continuación.

En El Chivo el *nahual*, conocido localmente como *tono*, *animal*, *nahual* o *tona*, es concebido de dos maneras diferentes. Primero como una coesencia animal con la que los humanos comparten destino. Segundo como un especialista ritual que puede controlar las acciones de su coesencia a distancia. Tal especialista no puede transformarse en su *tono*, solamente puede actuar a través de él. Ambas nociones coinciden con la teoría de Roberto Martínez González.

El *tono* como coesencia se concibe en este pueblo como una entidad, generalmente un animal, con la que ciertos individuos están vinculados a tal grado que comparten destino. No se encontró que las personas y sus coesencias compartieran una *entidad anímica*. Para los habitantes del pueblo ambos seres únicamente comparten vida. Los daños que sufran los *tonos* repercutirán en el cuerpo de los individuos en forma de enfermedad o muerte.

El *tono* como especialista ritual que puede controlar las acciones de su coesencia es un papel que en la región es ejercido por los curanderos *de tono*, también conocidos como *brujos* o curanderos *de animal*. Se trata de personas que pueden actuar a través de su coesencia, lo que les permite tanto dañar a otros *tonos* como sanar a los *enfermos de tono*, es decir a aquellos que tienen síntomas derivados de las afectaciones que han sufrido sus coesencias

Ahora bien, solamente algunas personas tienen *tono*. Los curanderos *de tono* elijen a ciertos niños no bautizados para imponerles esta condición. Realizan algunos actos rituales, no perceptibles para el resto de la población, para *convertir* al niño. Ya *convertido*, el *tono* del niño se incorpora a la manada de coesencias animales liderada por el *tono* del curandero que lo eligió. Este último cuidará al *tono* del infante y a sus demás súbditos en el monte.

Las personas pueden adquirir un solo animal de las siguientes especies: Gato montés, tlacuache, lagarto, tejón, avispa, culebra, iguana, vaca de monte, toro, oso, catecuán, venado, sapo, serpiente, mapache, tigre, león y onza-león. Estos últimos tres animales son

considerados los más poderosos, por lo que son propios de las coesencias de los curanderos. Las personas y sus *tonos*, sea cual sea su especie, comparten habilidades y rasgos físicos.

Los *tonos* viven en el monte, lejos de los pueblos humanos. Ahí se agrupan en manadas lideradas por los *tonos* de los curanderos. Las manadas se suelen concebir como interespecíficas e intergeneracionales. De igual manera se piensa que están compuestas por *tonos* hembra y macho. Los integrantes de las manadas son los *tonos* de los niños convertidos y las coesencias de aquellos que fueron curados por los curanderos *de animal*.

Lo que caracteriza a las relaciones entre las diferentes manadas es el antagonismo y los conflictos. Las manadas se pelean entre ellas por diversas razones. Primero, por querer obtener prestigio y poder frente a las demás manadas mediante el triunfo de los combates. Segundo, por cuestiones territoriales. Tercero, por temas de género, ya sea que los *tonos* macho se peleen entre ellos por una hembra o a que los machos maltraten a los *tonos* hembra.

Durante las peleas es común que una manada tome cautivo a un *tono* integrante de otra manada. Los secuestros también ocurren cuando una manada encuentra a un animal solo en el monte y cuando los *tonos* de los curanderos abandonan a la coesencia de un niño para poder huir de una manada que lo está persiguiendo. Al *tono* cautivo lo amarran y lo torturan, generando que el individuo vinculado a tal *tono* presente diversos síntomas en su cuerpo.

Además de estos casos, existen otros incidentes que afectan a los *tonos* que no tienen que ver con las peleas entre coesencias. Los *tonos* pueden sufrir infortunios en su medio ambiente con los elementos naturales que los rodean. De igual forma, las coesencias pueden ser víctimas de cacería por los humanos. Aunque también, se debe señalar, los *tonos* pueden atacar a las personas, muchas veces por conflictos entre el que tiene *tono* con el agredido.

Tanto las peleas entre *nahuales*, los raptos y torturas de los *tonos*, la violencia contra los *tonos* femeninos, el abandono y maltrato de los *tonos* de los niños, los infortunios que pasan las coesencias en su medio natural y los ataques de humanos a los *tonos* afectan a los cuerpos de los humanos en forma de enfermedad o muerte. Se trata de casos que solo puede atender un curandero *de animal*.

Los *enfermos de tono* pueden tener diversos síntomas como temblores, calentura, dolor de cuerpo, dolor de cabeza, vómito, moretones y parálisis facial. Los enfermos van con un curandero, quién los diagnóstica a través del pulso, mediante la interpretación de un huevo en agua o por medio de la mirada. Así saben si la persona tiene *tono* y si sus síntomas se deben a los sufrimientos de este en el monte.

Los métodos de curación son variados. Si el *tono* del paciente fue raptado los curanderos sanan a través de la búsqueda y el rescate de la coesencia del enfermo en el monte. El curandero unta ingredientes de olor fuerte como timorreal, albahaca, ajo, cebolla, hoja de zorrillo y hoja de cáncer sobre el cuerpo del enfermo. En ciertos casos este último ingiere una bebida hecha con algunos de estos ingredientes.

El olor se transfiere al cuerpo de la coesencia animal del enfermo. De esta forma, el *tono* del curandero (jefe de su manada) buscará en el monte a la coesencia del enfermo guiándose por el olor. Esto acompañado por otros *tonos*. Al encontrar al *tono* en cuestión, el curandero lo intentará rescatar peleando contra los que lo tienen cautivo. Si logra ganar la batalla, rescatarlo e incorporarlo a su manada, el paciente sanará.

De igual manera los curanderos pueden untar ajo al enfermo, disparar debajo su cama o cubrirlo con ramas y hojas. Esto para que los animales que tienen cautivo al *tono* del paciente huyan por el olor, por el sonido del disparo o porque no pueden ver al animal secuestrado. Si el *tono* del enfermo está atascado en su medio natural, el curandero lo rastrea y lo libera. Si el paciente tiene parálisis facial se le da a chupar una nuez y se le dan masajes faciales.

Los curanderos atienden a personas de diferentes pueblos, así como a individuos con coesencias animales de distintas especies (curación interespecífica). De igual manera curan a individuos de la región que se encuentran en Estados Unidos a través del uso de medios de comunicación digitales, teléfono y servicios de paquetería. Las curaciones cuestan una cantidad considerable de dinero.

Finalmente, en este capítulo se mencionaron dos cuestiones sobre los *tonos* en la localidad. Primero, que el consumo de alcohol puede hacer que el *tono* de una persona se maree en el monte, volviéndolo más vulnerable de ser atacado. Segundo, que hay ocasiones en que las

personas con coesencias tengan comportamientos de tipo animal. Con esto se concluyó la revisión del nahualismo presente en el Cerro de la Esperanza, alias El Chivo.

En el cuarto capítulo se expusieron las características generales del nahualismo presente en el pueblo mixteco la Cruz del Itacuán. Para los habitantes de esta comunidad el *Ña va'a ini*, conocido en el español local como *tono*, *tonal* o *nagual*, es una entidad, generalmente un animal, con la que un individuo está vinculado a tal grado que comparten destino. El animal y la persona comparten alma (*anima ñi ndii*) (López Castro, 2019). En términos de Roberto Martínez Gonzáles (2011) el *Ña va'a ini* sería el *nahual* en el sentido de coesencia animal.

Para los mixtecos del pueblo todas las personas tienen un *tono*, el cual adquieren al nacer. Las especies que pueden tener son: Tigre, león, onza-león, onza-tigre, gato montés, tigrillo, pato, gavián, garza, tecolote, búho, lechuza, avestruz, mariposa, murciélago, ardilla, mapache, tlacuache, ratón, venado, armadillo, zorro, coyote, lobo, tuza, oso hormiguero, gato, perro, toro, vaca, burro, cerdo, sapo, tortuga, víbora, sorda (serpiente), víbora cascabel, culebra, iguana y en menor medida lagarto.

Ahora bien, a pesar de que todos nacen con un *tono*, para los mixtecos de la Cruz del Itacuán solamente algunas personas tienen conciencia de tenerlo. Se trata de individuos especiales que tienen un vínculo muy fuerte un *tono* poderoso. Son conocidos también como *Ña va'a ini*. Como son conscientes de tener *tono* y conocen su especie pueden actuar a través de él. Esto les posibilita volverse curanderos y ejercer como protectores de otros *tonos*.

Los *tonos* habitan en el monte. Los mixtecos conciben que los *tonos* pueden vivir solos, en pareja (ya sea un *tono* macho con un *tono* hembra o el *tono* de un curandero con el *tono* de su paciente) o en manada. Las manadas son lideradas por los *tonos* de los curanderos. Estos son considerados como *padres de la enfermedad (sutu kue'e)* de los *tonos* de sus *hijos de la enfermedad*, por lo que los protegen y cuidan en el monte.

Tanto las manadas como los *tonos* que viven en pareja y solos tienen conflictos en el monte. Las peleas entre coesencias ocurren por diversas razones. Los *tonos* pueden pelear porque buscan tener poder y prestigio sobre los demás de su clase mediante la victoria de las batallas. Las peleas también ocurren porque dos *tonos* machos buscan estar en una relación con la misma hembra.

En las peleas ocurre que los *tonos* son capturados por otras coesencias. Al *tono* raptado lo amarran, lo dejan sin comida y bebida, y lo mantienen cautivo haciendo que la persona vinculada a tal coesencia enferme. Las afectaciones que puede sufrir un *tono* también se pueden deber a que la coesencia tenga un infortunio en el monte con los elementos naturales que la rodean o porque el *tono* sea cazado por un humano.

Los daños que reciben los *tonos*, ya sea producto de las peleas, de los infortunios en el monte o de la cacería, redundan en afectaciones en los individuos vinculados a esas coesencias en forma de enfermedad o muerte. Las personas pueden tener diversos síntomas tales como: dolor de cuerpo, calentura, hinchazones, insomnio, comezón, falta de apetito, cansancio y bajo estado de ánimo. De igual les aparecen rasguños y moretones en la piel.

Cuando las personas están enfermas acuden con los curanderos, conocidos en idioma mixteco como *Ñatata*. Los curanderos que pueden atender síntomas relacionados con los *tonos* son personas conscientes de tener una coesencia, conocen su especie y pueden actuar a través de ella. Ellos serían, según los términos de Roberto Martínez González (2011), *naguales* en el sentido de especialistas rituales que pueden controlar las acciones de su coesencia a distancia.

Los curanderos se caracterizan por tener coesencias poderosas como el tigre, el león, la onza y el gato montés. En la Cruz del Itacuán murió la curandera hace poco, por lo que los locales asisten a otros pueblos para atenderse. Cuando llegan con éstos, los diagnostican mediante el pulso. En las curaciones el *Ñatata* recita palabras en mixteco incomprensibles para el paciente, echa humo de copal y hace un líquido hecho a base de plantas para que el paciente lo beba y se lo unte en el cuerpo.

En caso de que el *tono* del paciente esté capturado, el curandero lo busca durante la noche en el monte a través de su coesencia. Al encontrarlo lo rescata de su situación, ya sea peleando físicamente contra el que lo tiene cautivo o discutiendo con él. Cuando el curandero lo rescata la persona vinculada a tal *tono* sana. Entonces el curandero se convierte en el *sutu kue'e* del paciente, por lo que se encargará de cuidarlo en el monte.

Ahora bien, en la cosmovisión mixteca hay otros dos seres que se relacionan con el nahualismo: El *Tasi* y los *Tay*. Respecto a los *Tasi*, estos son “hombres o mujeres que hacen daño a las personas a través de sus poderes sobrenaturales” (López Castro 2019: 9). En la

Cruz del Itacuán se les conoce en castellano como *tonos malos*, *naguales malos* o brujos. Son personas que pueden infligir daños a los demás, ya sea por voluntad propia o por encargo.

En el pueblo se cree que los *Tasi* pueden enfermar a las personas al hacer aparecer gargajos, mocos y gusanos en su bebida y comida. De igual manera pueden hacer daño mediante la creación de figuras de animales hechas de aire o calor. Estas figuras incorpóreas pueden tener la forma de tigres, perros, pájaros, víboras, gallinas, ataúdes y niños llorando. Quienes vean estas figuras se pueden enfermar.

Por su parte, los *Tay* son definidos por Hermenegildo López (2019) como antepasados divinizados, antiguos sacerdotes de los mixtecos e hijos de los dioses de la lluvia. También les llama *Tay* a las personas que hoy en día son descendientes de los antiguos sacerdotes de los mixtecos y que heredaron algunos de sus poderes. Los *Tay* se dividen en dos categorías, los *Tay Savi*, relacionados con el agua y la lluvia y los *Tay Ndosó*, relacionados con elementos cósmicos y con las serpientes sagradas (*Koo Tay*). Ambos son seres que tienen *tonos*.

En la Cruz del Itacuán se cree en la existencia de los *Tay*. Se les ve tanto como seres míticos que siguen presentes, como individuos que viven en la actualidad cuyos *tonos* son fenómenos climáticos, cósmicos y algunos animales como las culebras de agua. En el pueblo se concibe que los *Tay* existen desde el origen del mundo, que están distribuidos a lo largo del planeta y que hacen llover.

Los *Tay* viven en los ojos de agua o en ambientes acuosos en dónde comen pescado. Están distribuidos por toda la región de la Costa Chica. Cada *Tay* cuida y protege su territorio de otros de su clase. Hay ocasiones en que se pelean entre ellos, manifestándose como rayos y otros fenómenos similares. Las peleas pueden deberse a que los ciertos *Tay* no quieren que otros de su clase hagan llover en su territorio. Caso que ocurre en la Cruz del Itacuán.

En este pueblo se considera que el *Tay* de la Cruz del Itacuán suele pelear con el *Tay* del Cerro de la Bandera. Conflictos que generan tanto lluvias como sequías, afectando a los campesinos de la región. Las peleas entre *Tay* también pueden originar rayos que caen sobre las personas, el ganado, las casas y los árboles.

En el pueblo se dice que hoy en día sigue habiendo gente que se puede conectar con fenómenos climáticos, como los rayos o el viento, con elementos cósmicos, como las cometas, y con animales sagrados, como la culebra de agua. Las personas con *tono* de rayo son famosas por las peleas que tienen entre ellos, las cuales generan tormentas. En estas batallas se pueden dañar, haciendo que la persona vinculada al *tono* afectado enferme.

Los que tienen *tono* de viento suelen intentar tirar las milpas de los campesinos. Estos últimos colocan cuchillos en las esquinas de sus terrenos para protegerse de tales coesencias. Los *tonos* de viento se lastiman con esas trampas, generando que los individuos conectados a ellos enfermen. Hay ocasiones en que tales personas le reclaman a quien puso los cuchillos e incluso ocurre que al estar borrachos confiesan haber tirado la milpa de alguna persona.

Los que tienen *tono* de cometa, llamados en el pueblo *Ndosos*, se les reconoce porque toman dinero del mar y lo guardan en algún lugar que solo ellos conocen. Cuando son adultos toman del dinero de ese escondite secreto. En algunas ocasiones reparten el dinero con las personas más necesitadas. Según los mixtecos estas cometas se pueden ver en el cielo, sobre todo en semana santa.

Finalmente hay personas *Tay* con coesencias de culebra de agua, un animal sagrado que está asociado con la lluvia y con el agua en general. Para los locales estas culebras viven en un lugar acuoso en dónde crece poco a poco. Llega un punto en que son tan grandes que se quieren trasladar al océano para tener más espacio, libertad y comida. El *Tay* va a la iglesia para pedir que todo salga bien durante su traslado para después viajar a la costa nadando a través de los ríos o volando en una nube. Esto durante junio, tiempo de lluvia.

En el capítulo quinto se expuso, en primer lugar, una breve revisión teórica sobre los conceptos relacionados a la identidad. En segundo lugar, se mostró como la población de origen africano y los mixtecos construyen su noción de otredad indígena y afrodescendiente respectivamente. En tercer lugar, se analizó la construcción de alteridad que se genera en la región a partir de la creencia en los *nahuales*. Finalmente se analizaron las relaciones interétnicas que tienen ambos grupos sociales a partir del nahualismo.

Primero se explicó cómo se originó una relación interétnica asimétrica entre mixtecos y afrodescendientes desde que estos últimos llegaron de manera forzada a la Costa Chica en el

siglo XVI. El asentamiento de haciendas ganaderas en las antiguas tierras indígenas y el papel de las personas de origen africano como capataces esclavizados con cierto poder generaron que los mixtecos se vieran en una posición social vulnerable frente a los afrodescendientes.

Tales eventos causaron que hasta la fecha haya una dinámica interétnica complicada entre estos dos grupos sociales, en la cual los mixtecos se encuentran en una situación de mayor subordinación. Tal cuestión se refleja en las percepciones que tienen ambos grupos, uno sobre el otro. A pesar de que en estas hay estereotipos denigrantes sobre los dos, a la población indígena y a sus expresiones culturales se les suele menospreciar y percibir como inferior.

Los estereotipos que existen en el pueblo afromexicano de El Chivo sobre la otredad indígena asocian a los mixtecos con el atraso, la terquedad, la embriaguez, la timidez, la maldad innata y la inclinación por cometer actos de violencia. Por otro lado, los estereotipos que existen en la Cruz sobre las personas de origen africano los asocian con la flojera, la suciedad, la hipersexualidad, la rudeza, la fuerza física, la fealdad, la alegría, la capacidad de bailar de formas particulares y la inclinación por cometer actos violentos.

Tales visiones sobre la otredad se expresan en actos concretos de discriminación y racismo, la cual afecta sobre todo a la población mixteca. Desde mi perspectiva esto nos debe hacer cuestionarnos la idea generalizada de que la población que sufre más racismo es aquella que tiene la piel más oscura. De igual manera nos debe invitar a contextualizar históricamente las relaciones interétnicas de manera holista para no caer en conclusiones simplistas.

Ahora bien, a pesar de que existe tal escenario en la Costa Chica, en este apartado de la tesis también se señaló que en la región se dan relaciones de amistad, compadrazgo y matrimonio entre afrodescendientes y mixtecos⁹⁶. En el Cerro de la Esperanza y la Cruz del Itacuán se dan diferentes dinámicas interétnicas en aspectos como el festivo, el económico, el parental y el laboral.

Dado tal contexto de las relaciones interétnicas locales, en la siguiente parte del capítulo se analizó como los afrodescendientes oriundos del Cerro de La Esperanza (alias El Chivo) construyen su identidad y su noción de otredad indígena a partir de los *nahuales*. Así como

⁹⁶ Cuestión que ya ha sido mencionada por Citlali Quecha Reyna (2016)

la perspectiva que tienen las personas de origen africano de este pueblo sobre sus dinámicas de interacción con los mixtecos a partir del nahualismo.

Para los habitantes de El Chivo los indígenas también tienen *tonos*. Suelen concebir que estos últimos solo tienen coesencias de fenómenos climáticos y cósmicos. Son pocas las personas del pueblo afromexicano, incluyendo a los curanderos *de animal*, que piensan que los indígenas tienen *tonos* de tipo animal de las mismas especies que las coesencias de los afrodescendientes.

Tal idea si coincide con la realidad, puesto que los habitantes de El Chivo y de la Cruz del Itacuán comparten las siguientes especies de *tonos*: tigre, gato montés, león, tlacuache, onza-león, culebra, iguana, vaca, toro, venado, serpiente, mapache y en menor medida de lagarto. A pesar de tales similitudes, los afrodescendientes consideran que hay algo que los hace diferentes: Únicamente los indígenas tienen *tonos* de fenómenos climáticos y cósmicos.

Los habitantes de El Chivo consideran que solo los indígenas pueden estar conectados con elementos poderosos como: rayos, aire, estrellas, cometas, luceros, centellas y flama. Según los afromexicanos de la localidad estas coesencias son propias de los indígenas que viven en la sierra, caracterizados, según su perspectiva, por tener una cultura originaria más arraigada. Para los chiveños, este no es necesariamente el caso de la Cruz del Itacuán.

En el Cerro de la Esperanza se piensa que los indígenas se pelean a través de sus coesencias, generando fuertes tormentas eléctricas. En algunos casos estas peleas se deben a que los individuos con tales *tonos* buscan llevar el agua de lluvia hacia su territorio. Los habitantes creen que estas batallas pueden ocasionar de manera accidental la caída de rayos sobre personas, ganado, casas, palmeras, etc.

La caída de rayos también se puede interpretar como un ataque intencional de un indígena hacia un afrodescendiente o a una de sus propiedades. De igual manera las coesencias de aire tiran deliberadamente las milpas de los afrodescendientes. La gente de El Chivo considera que estos perjuicios son generalmente ocasionados como respuestas a los malos tratos de los que frecuentemente son víctimas los indígenas por parte de los afrodescendientes.

En este capítulo se explicó que desde mi perspectiva los afromexicanos del pueblo están hablando, sin saberlo necesariamente, sobre unos seres de la cosmovisión mixteca: Los *Tay*. Como ya se mencionó los *Tay* son antepasados divinizados considerados los antiguos sacerdotes de los mixtecos y los hijos de los dioses de la lluvia. De igual manera se llama *Tay* a las personas que hoy en día son descendientes de los antiguos sacerdotes mixtecos y que heredaron algunos de sus poderes. Son seres que tienen *tonos* de fenómenos climáticos, cósmicos y de algunos animales (López Castro, 2019). La figura de los *Tay* como tal no existe para los afrodescendientes de la región.

Para los mixtecos los *Tay* pueden pelear entre ellos, generalmente con el objetivo de obtener agua para hacer llover en su territorio, ocasionando tormentas. En estas batallas pueden caer rayos que incendian casas, matan personas, electrocutan vacas y secan a las palmeras. De igual manera los indígenas consideran que los *Tay* pueden tirar las milpas a través de un fuerte soplo de viento.

De esta manera, afrodescendientes e indígenas están hablando del mismo fenómeno desde perspectivas distintas. La población de origen africano considera que tanto las tormentas como la caída *accidental* o *voluntaria* de rayos son ocasionadas por los *tonos* de los indígenas oriundos de la sierra. Por otro lado, los mixtecos consideran que estos fenómenos son producto de las acciones de las coesencias de seres sagrados conocidos como los *Tay*.

Más allá de la creencia común en la caída sobrenatural de rayos, las dinámicas de interacción entre afrodescendientes y mixtecos a través del nahualismo se da también en otros escenarios. Se comentó que los curanderos afrodescendientes de *tono* curan a pacientes indígenas, incorporando a los *tonos* de estos últimos a sus manadas. Así, para los afros hay manadas con coesencias de individuos pertenecientes a grupos sociales culturalmente diferenciados

Se explicó que, desde mi perspectiva tal dinámica interétnica entre coesencias solo es posible porque tanto para los mixtecos como para los afrodescendientes los curanderos juegan el rol de protector de los *tonos* de sus pacientes. Los indígenas les llaman *sutu kue'e* (*padre de la enfermedad o del peligro*) mientras que las personas de origen africano les llaman jefes. Aunque tengan algunas diferencias, ambos velan por los *tonos* de las personas en el monte.

En la siguiente parte de este último capítulo se analizó como los mixtecos de la comunidad la Cruz del Itacuán construyen su identidad y su noción de otredad afrodescendiente a partir de los *nahuales*. De igual manera se examinó la perspectiva que tienen las personas indígenas de este pueblo sobre sus dinámicas de interacción con las personas de origen africano a partir del nahualismo.

De manera general los mixtecos del pueblo consideran que los afrodescendientes también tienen *tonos*. Se cree que estos son de las mismas especies (o incluso que tienen aún más variedad) que las coesencias de los indígenas. Aun así, el *tono* de lagarto es el que la población mixteca asocia directamente con la población de origen africano, incluyendo al pueblo de El Chivo. Esto porque se les considera animales que viven más cerca de zonas costeras en dónde hay lagunas y mar, es decir dónde están los pueblos afromexicanos.

Como vimos, esta asociación no concuerda necesariamente con la perspectiva de los afrodescendientes, puesto que los habitantes de El Chivo niegan que en su pueblo sea común tener coesencias de lagarto. Más bien las personas de este pueblo considera que estos *tonos* son propios de las personas de los pueblos afromexicanos que están aún más cerca de ambientes acuosos, como Collantes, La Boquilla, Chacahua y Corralero.

Los indígenas suelen generalizar que el *tono* de lagarto es propio de todos los pueblos afromexicanos. De igual manera consideran que las personas con estas coesencias tienen habilidades particulares, como la de pescar sin ser mordidos por cocodrilos, y características físicas dañinas, como los fluidos corporales que enferman a la gente al tener contacto con ellos.

En la región de la costa existen historias acerca de *tonos* de cocodrilos que atacan a personas indígenas cuando éstas están cerca de las lagunas. De igual forma hay personas de la Cruz del Itacuán que afirman que los *tonos* de los afrodescendientes pelean contra los *tonos* de los indígenas porque buscan tener poder y dominación frente a estos. Esto último queda como hipótesis puesto que no hay suficientes datos etnográficos que lo confirmen.

Finalmente, en este último capítulo se mencionó que para algunos mixtecos de la Cruz del Itacuán los afrodescendientes tienen *tono* de rayo y viento. También se mencionó que hay indígenas quienes creen que un *Tay* en el Cerro de la Bandera que hace llover en los pueblos

afromexicanos. Este *Tay* no tiene enfrentamientos con los *Tay* de la Cruz del Itacuán. Considero que en estos casos se extrapola la figura de los *Tay* a la noción de la otredad afrodescendiente.

Con toda la información brindada en la presente tesis podemos acercarnos a responder la pregunta de investigación. Considero que el mundo de los *tonos* de los mixtecos y afrodescendientes refleja a la sociedad de la Costa Chica de Oaxaca. Las coesencias representan a los individuos, los diferentes grupos sociales y sus dinámicas de interacción asimétricas.

Los *tonos* son utilizados, tanto por los indígenas de la Cruz del Itacuán como por los afromexicanos del Chivo como marcadores de pertenencia⁹⁷. Los tipos y especies de las coesencias indican a que territorio se circunscribe cada uno de estos dos grupos sociales. Los mixtecos consideran que los *tonos* de lagarto son propios de los afrodescendientes, hecho que asocia a estos últimos con el territorio costeño y a sí mismos con la sierra. De igual forma los afrodescendientes creen que los indígenas, particularmente los que viven más al norte, son los únicos que pueden tener *tonos* de fenómenos climáticos y cósmicos. Este hecho indica que la población de origen africano asocia al territorio serrano con los indígenas y al territorio costeño consigo mismos.

Esta afirmación se puede confirmar con el hecho de que los mismos afrodescendientes diferencian los tipos de especies que pueden tener los habitantes de sus pueblos dependiendo del terreno en el que se localicen sus comunidades. Recordemos que las personas de El Chivo indican que los *tonos* de lagarto son propios de los habitantes de los pueblos afromexicanos cercanos al mar y a las lagunas, lo cual no es su caso.

A diferencia de lo que se pensaba en la hipótesis, los *tonos* de los afromexicanos no son más poderosos que los *tonos* de los mixtecos. Se había hecho esa suposición porque se creyó posible que el poder de los *tonos* reflejaba la posición social de los grupos sociales de La Costa Chica (recuérdese que los mixtecos se encuentran en una posición de mayor

⁹⁷ Cuestión que ya había sido señalada por Citlali Quecha Reyna (2016: 68)

subordinación frente a los afrodescendientes). Curiosamente ocurre lo contrario, los habitantes de El Chivo consideran que las coesencias de los indígenas son las más poderosas.

Las relaciones de poder entre afrodescendientes y mixtecos si se reflejan en el mundo de los nahuales, pero no necesariamente de la manera en que se pensó al inicio. Se tenía la hipótesis de que los *tonos* de los afromexicanos perjudicarían más a los *tonos* de sus mixtecos en los combates por su mayor fuerza y poder. Tal idea no se encontró en campo. Según algunos mixtecos las coesencias de los afrodescendientes si los atacan, pero no los perjudican más o menos que otros *tonos*.

Contrario a esta hipótesis, según la perspectiva de los habitantes de El Chivo las peleas no se dan tanto entre los *tonos* de ambos grupos, sino más bien hay ataques de los *tonos* de los mixtecos hacia las personas afromexicanas, sus territorios y pertenencias. Estos ataques si reflejan de cierta manera las relaciones de poder entre afrodescendientes y mixtecos, puesto que ocurren como respuesta a las prácticas de discriminación de los que son sujetos estos últimos.

Considero que el nahualismo presente en la Costa Chica es “un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de cobertura o disfraz, que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado” (Martínez 2011: 514–515). Según las nociones de otredad de los afrodescendientes y mixtecos los *tonos* de lagarto y de rayo representan simbólicamente a estos dos grupos sociales respectivamente.

Los *tonos* de indígenas y personas de origen africano interactúan de manera particular. De igual manera las coesencias de ambos grupos sociales tienen interacciones con personas mixtecas y afrodescendientes. Estas interacciones son usualmente ataques y suelen responder a las relaciones de poder que existen entre estos dos grupos. Considero que tales creencias tienen implicaciones en las relaciones interétnicas cotidianas entre ambos grupos sociales, puesto que generan miedo de ser atacado por un nahual tras maltratar a otra persona, sobre todo a un indígena.

Las relaciones interétnicas a través del nahualismo van más allá de los conflictos, puesto que también existen en el ámbito de la salud. Los curanderos afrodescendientes atienden a

pacientes indígenas. Esto genera que en el mundo simbólico de los nahuales los *tonos* de ambos grupos vivan juntos, coman juntos y peleen juntos. Un hecho fascinante del nahualismo local.

Considero que esta conclusión es solo un primer acercamiento al entendimiento de las relaciones interétnicas de la región a partir del nahualismo. Invito a que se sigan haciendo investigaciones sobre la materia. En todos los pueblos indígenas y afroamericanos de la región costera que yo visité existe el nahualismo y se construye a la otredad a partir de los *tonos*. Se podría hacer un estudio que de un panorama general de las dinámicas interétnicas desde el nahualismo, en las cuales están involucrados prácticamente todos los pueblos de la zona.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Beltrán, G. (1963). *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*. Instituto Nacional Indigenista.
- Aguirre Beltrán, G. (1985). *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1. ed. en Lecturas mexicanas). Fondo de Cultura Económica [u.a.].
- Arnauld, M. C., & Dehouve, D. (1997). Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala. *Tiempos de América: revista de historia, cultura y territorio*, 25–41.
- Báez-Jorge, F. (2008). *Entre los naguales y los santos* (2. ed. corr. y aum). Dirección Editorial, Universidad Veracruzana.
- Barabas, A., & Bartolomé, M. A. (Eds.). (2013). *Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI editores.
- Brasseur de Bourbourg, C. (1859). *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*. Arthus Bertrand/Librairie de la Société Géographique.
- Brinton, D. G. (1894). Nagualism. A Study in Native American Folk-Lore and History. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 33(144), 11–73.
- Campos, L. E. (1999). Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca. En M. A. Bartolomé & A. Barabas, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías: Vol. II* (pp. 145–182). Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana,.
- Castaneda, C. (1968). *The teachings of Don Juan. A yaqui way of knowledge*. University of California Press.
- Castaneda, C. (1973). *Voir: Les enseignements d'un sorcier yaqui* (M. Kahn, Trad.). Gallimard.
- Castaneda, C. (1975). *Histoires de pouvoir* (C. Bernard, Trad.). Gallimard.
- Castillo Gómez, A. A. (2003). Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(188–9), Article 188–9.
<http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42423>
- Figuerola Pojul, H. (2000). El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas. *Trace*, 38, 13–24.
- Flanet, V. (1977). *Viviré, si Dios quiere: Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. Instituto Nacional Indigenista.
- Flores Rodríguez, L. P., Río Freije, S., & Zavaleta Villalpando, I. Y. (2015). *Derechos colectivos y reconocimiento constitucional de las poblaciones afroamericanas* (Primera edición). Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Foster, G. M. (1944). Nagualism in Mexico and Guatemala. En *Acta Americana* (pp. 85–104). Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía.
- Gabayet, N. (2002). *El nagualismo: Una institución mesoamericana entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gabayet, N. (2009). Hipótesis sobre el nahualismo entre los morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. *Dimensión Antropológica*, 47(16), 126–140.

- Gabayet, N. (2020a). El ritual sutil de conversión al nahualismo de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, XV(29), 109–134.
- Gabayet, N. (2020b). *El tigre escondido: Memoria ritual de los pueblos negros de la Costa Chica* (Primera edición). Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial : Editorial Turner.
- Gabayet, N. (2020c). Nahuales de la Costa Chica: Manadas, guerreros y curanderos. *Nueva Antropología*, 33(93), Article 93.
- García Ruiz, L. G. (S/F). *Fundación de la Cruz del Itacuán*. Folleto.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9–28.
- Giménez, G. (2007). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 2, Article 2.
- Gómez Montes, L. M. (2016). Sus cuerpos, nuestras vidas: Torso desnudo y mandil en la historia mixteca de la costa. *Temas de nuestra américa*, 32(60), 107–128.
- Gossen, G. (1975). Animal Souls and Human Destiny in Chamula. *Man*, 10(3), 448–461.
<https://doi.org/10.2307/2799813>
- Guerrero Martínez, F. (2022a). Persona y su relación con el entorno: Tres pueblos mayas de Chiapas y Guatemala. *Raíces. Revista Nicaragüense de Antropología*, 6(12), 24–36.
- Guerrero Martínez, F. (2022b). Tramas de las corporalidades e interioridades en la noción chuj de persona. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, XX(1), 1–16.
- Guerrero Martínez, F. (2022c). *Yaltsil. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojol-ab´al* (Primera Edición). Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Hermitte, E. (1970a). El concepto del nahual entre los mayas de Pinola. En *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas* (pp. 371–391). Instituto Nacional Indigenista}.
- Hermitte, E. (1970b). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Indigenista Interamericano (Editorial Antropofagia).
- Holland, W. (1961). El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles. *Estudios de Cultura Maya*, 1(0), Article 0. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1961.1.204>
- Holland, W. (1963). Psicoterapia maya en los altos de Chiapas. *Estudios de Cultura Maya*, 3(0), Article 0. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1963.3.690>
- Kaplan, L. N. (1956a). Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico. *The Journal of American Folklore*, 69(274), 363–368. <https://doi.org/10.2307/536346>
- Kaplan, L. N. (1956b). Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico. *The Journal of American Folklore*, 69(274), 363. <https://doi.org/10.2307/536346>
- Knab, T. (1984). Sueños y realidad en la sierra de Puebla. En *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda* (pp. 409–415). Sociedad Mexicana de Antropología.
- Knab, T. (1991). Geografía del inframundo. *Estudios de cultura Náhuatl*, 21, 31–57.
- Lagarriga Attias, I. (1993). El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México. *Anales de Antropología*, 30(1), Article 1.
- Lagarriga Attias, I. (1997). Nahualismo y control social en un pueblo de la Ciudad de México. *Nueva Época. Antropología : Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 45, 38–41.
- Linares, F. N. (2000). Nahualismo y poder: Un viejo binomio mesoamericano. En F. Navarrete Linares & G. Olivier (Eds.), *El héroe entre el mito y la historia* (pp. 155–179). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.1331>

- López Austin, A. (2012). *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*.
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Castro, H. (2019). *Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (Oaxaca)* [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lupo, A. (1999). Nahualismo y tonalismo. *Arqueología Mexicana*, 6(35), 16–23.
- Lupo, A. (2001). La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 335–389). , Fondo de Cultura Económica.
- Manning, N. (1960). Witchcraft As Social Process in Tzeltal Community. *América Indígena*, XX(III), 121–126.
- Martínez González, R. (2006a). El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas. *Alteridades*, 31, Article 31.
- Martínez González, R. (2006b). Sobre el origen y significado del término nahualli. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 95–105.
- Martínez González, R. (2007). Los enredos del Diablo: O de cómo los nahuales se hicieron brujos. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVIII(111), 189–216.
- Martínez González, R. (2011). *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, R. (2006). Sobre el origen y significado del término nahualli. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 95–105.
- Masferrer León, C. (2018). Racismo y discriminación en contextos escolares: Mixtecos y afromexicanos de Oaxaca—Racismo Diario de Campo. *Diario de Campo*, 5, 137–165.
- Masferrer León, C. (2021). *Racismo, memoria y educación. Mixtecos y afromexicanos de la Costa de Oaxaca* [Tesis de Doctorado]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- McKeever Furst, J. L. (1998). The nahualli of Christ: The Trinity and the Nature of the Soul in Ancient Mexico. *Res: Anthropology and aesthetics*, 33, 208–224.
<https://doi.org/10.1086/RESv33n1ms20167009>
- Millán, S. (2022). La domesticación de las almas: El nahualismo y sus variaciones /. *Revista Trace*, 82, 12. <https://doi.org/10.22134/trace.82.2022.839>
- Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.librosoa.unam.mx/xmlui/handle/123456789/321>
- Neff, F. (2007). Lucerna y Volcán Negro. En *La montaña y el paisaje ritual* (pp. 353–373). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ochoa Bahena, M. A. (2014). *El culto a los cerros su relación con el nahualismo en la ritualidad de San Felipe Tindaco, Oaxaca (2010-2012)* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
<http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A1643>
- Ochoa Bahena, M. A. (2018). *Jenduu nuu ñuu viko, el nahual en la tierra de las nubes: Expresiones del nahualismo en dos pueblos de Tlaxiaco, Oaxaca* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oehmichen Bazán, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ortega Olivares, M. (2021). Mal aire, brujas tlaciques y otros mitos. En pueblos originarios de la chinampería. En *Mitos, ritos y tradiciones* (pp. 181–209). Universidad Autónoma de Coahuila/Ediciones La Biblioteca.
- Pitarch, P. (2000). Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal. *Archives de sciences sociales des religions*, 45(112), 31–47.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. Artes de México.

- Quecha Reyna, C. (2006). *Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quecha Reyna, C. (2016a). El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica: Relaciones interétnicas a través del juego. *Anales de Antropología*, 50(2), Article 2.
- Quecha Reyna, C. (2016b). *Familia, infancia y migración: Un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca* (Primera edición). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Quecha Reyna, C. (2017). El racismo y las dinámicas interétnicas: Una aproximación etnográfica entre afromexicanos e indígenas en la Costa Chica de México. *Antropologías del Sur*, 4(8), 33–47. <https://doi.org/10.25074/rantros.v4i8.761>
- Rojas Gonzalez, F. (1944). Totemismo y Nahualismo. *Revista Mexicana de Sociología*, 6(3), 359–369. <https://doi.org/10.2307/3537111>
- Saldívar Leos, C. (2016). *Interétnicidad y salud en la Costa Chica de Oaxaca* [Ensayo para obtener grado de maestría]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Seler, E. (1990). *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and archaeology* (Vol. 5). Tozzer Library/Peabody Museum/ Universidad de Harvard.
- Villa Rojas, A. (1947). Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico. *American Anthropologist*, 49(4), 578–587.
- Villa Rojas, A. (1963). El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya*, III(0), Article 0. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1963.3.689>