



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Fagetti, Antonella

IXTLAMATKI VERSUS NAHUALLI. CHAMANISMO, NAHUALISMO Y BRUJERÍA EN LA SIERRA
NEGRA DE PUEBLA

Revista Pueblos y Fronteras Digital, vol. 6, núm. 10, diciembre-mayo, 2010, pp. 4-23

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90618558001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**IXTLAMATKI VERSUS NAHUALLI.
CHAMANISMO, NAHUALISMO Y BRUJERÍA
EN LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA**

Antonella Fagetti

antonellafagetti@yahoo.com.mx

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

RESUMEN

Las características de *ixtlamatki* y *nahualli*, como agentes del bien y del mal en el imaginario de los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, constituyen el punto de partida de la reflexión sobre las relaciones que privan entre el chamanismo, el nahualismo y la brujería, como parte del sistema simbólico-mágico-religioso implicado en la trama de la vida y la muerte. El caso de los nahuas de la Sierra Negra nos permite establecer un conjunto de homologías y diferencias entre estas tres grandes categorías y distinguir los rasgos que podrían guiar el estudio de las mismas en otros contextos culturales.

Palabras clave: chamanismo, nahualismo, brujería, especialistas rituales.

ABSTRACT

The characteristics of *ixtlamatki* and *nahualli*, as agents of good and evil in the imaginary of the Nahua people from Tlacotepec de Díaz, Puebla, constitute the starting point for reflecting upon the relationships between shamanism, nahualism and witchcraft as part of the symbolic-magic-religious system in the web of life and death. The case of the Nahuas from the Sierra Negra allows us to establish a set of similarities and differences between these three major categories and to distinguish the features that can potentially guide their study in other cultural contexts.

Key words: shamanism, nahualism, witchcraft, ritual specialists.

Muchas cosas han cambiado en la vida de los nahuas de Tlacotepec de Porfirio Díaz, pueblo enclavado en la Sierra Negra, al sureste del estado de Puebla. Sin embargo, algo —que pertenece a un pasado lejano y representa sin lugar a duda un ejemplo de cómo la herencia mesoamericana ha adquirido nuevos significados a lo largo de los siglos— aún pervive en el imaginario colectivo, el *nahualli*, personaje fantasmagórico que continúa amenazando la salud y la vida de la gente, acechando en los sueños y en la vida real, en este y en el «otro mundo», enviando animales terroríficos o presentándose ante sus víctimas en forma de animal, siempre con un mismo fin: capturar o devorar a su *tonal* o dañarlo por medio de sus poderes maléficos.

El *tonal* es el principio vital que le infunde vida a la persona, uno y múltiple a la vez; se manifiesta a través del latido de la sangre en *matlactli ivan ome totlalnamikilis*, nuestros doce sentidos.¹

Ubicados en doce puntos que trazan por su ubicación la silueta del cuerpo humano: coronilla, nuca, cuello, ombligo, coyuntura de antebrazos y muñecas, y de corvas y tobillos; es, asimismo, el alter ego que abandona por la noche al durmiente para vagar en el otro mundo; y es el que «se queda» en la tierra, en el agua o en el fuego, cuando alguien sufre un espanto. También se nombra *sitlal*, estrella, y *chicabal*, fuerza; todos representan la fuerza y vitalidad de la persona: «Nosotros no valemos nada sin nuestro *tonal*, si nuestro espíritu lo atacan —sostiene don Mario, *ixtlamatki* de Tlacotepec— nosotros podemos ir en cinco minutos al panteón, nos morimos. El espíritu es el que nos hace vivir».

Desde que Alfredo López Austin (1984) evidenció que los antiguos nahuas concebían al individuo conformado por una materia pesada y otra ligera, es decir, por un cuerpo material y tres entidades anímicas: *teyolía*, *tonalli* e *ihiyotl*, muchos investigadores (Alvarado 2004, Ariel de Vidas 2003, Fagetti 1998, Hirose 2008, Ichon 1990, Islas 2008, Olavarría et al. 2009, Page 2005, Romero 2006a, Signorini y Lupo 1989, Tornéz 2008, Villanueva 2007) hemos encontrado en el pensamiento indígena tradicional la idea de que la persona posee

un principio vital, considerado como un soplo, un hálito, una fuerza y energía, que lo anima y le infunde vida, que ocupa cada porción del cuerpo físico y al mismo tiempo se concentra en algunos puntos: el corazón, la cabeza, las coyunturas. Es uno y múltiple a la vez, puesto que como un todo o como parte puede separarse de él. Es ubicuo porque puede estar unido al cuerpo y al mismo tiempo estar fuera de él, por lo cual también es divisible y relativamente autónomo, pues aprovecha la noche para salir —*notonal quiza*, nuestro *tonal* sale— y entrar del cuerpo dormido, dando lugar a las experiencias oníricas, y lo abandona repentinamente debido a un susto. Su salida definitiva produce la muerte del cuerpo físico y el inicio de la existencia post mórtem del individuo como entidad desencarnada, a la cual le corresponde continuar viviendo «su otra vida» en el «otro mundo».

Entre los nahuas de Tlacotepec, la concepción del *tonal* como alter ego del individuo, como ente incorpóreo, sutil e invisible, y fuerza vital esparcida en todo el cuerpo, es de gran importancia para comprender la noción de persona, el sistema simbólico que remite a la enfermedad y la muerte y, por consiguiente, la labor del *ixtlamatki*, «el que conoce y sabe»², como agente del bien, y del *nahualli*, agente del mal. Si bien los datos etnográficos describen un marcado e incuestionable antagonismo entre uno y otro, al parecer algunas personas pueden desempeñar ambos papeles según las circunstancias, es decir, como curandero y adivino —si el que solicita sus servicios está enfermo o necesita saber algo que desconoce—, y como hacedor del mal, cuando le piden que procure un daño a otros o cuando obra por su propia cuenta. En este caso se dirá de la persona: «sabe de los dos: bueno y malo».

No he tenido la suerte de conversar con alguien que se asuma como *nahualli* y reconozca por tanto que su actividad pueda tener como fin dañar al próximo, sin embargo, sobre una anciana *ixtlamatki* con quien trabajé y cuyo testimonio de vida se encuentra en el libro *Los que saben*, doña Carmen, pesa la acusación, llevada inclusive ante las autoridades municipales, de haber procurado la muerte de un muchacho por medio de brujería. En

cuanto a don Mario, otro informante, más joven y con menos años de experiencia, puedo afirmar que su reputación como *ixtlamatki* es mucho menos cuestionada.³

El hecho de que una misma persona pueda fungir como bienhechor o malhechor no impide que la lógica simbólica aluda a un abierto antagonismo entre ambos personajes: *ixtlamatki* y *nahualli*. De hecho, su caracterización remite a un conjunto de oposiciones: los poderes de ambos provienen del don, es decir, son personas predestinadas que nacen con la «ropita blanca o negra». El niño que tiene «un don bueno», tiene *itzucoto*, su ropita, el velo, o *icuatzaca*, el gorrito, blancos; es decir, el amnios que recubre el cuerpo o la cabeza del recién nacido. La partera debe dejárselo porque lo irá a esconder en un lugar que sólo ella conoce. Doña Casilda le narró a Laura Romero (2003: 89) que la partera que atendió a su madre en el parto le quitó la «ropita»: «esto lo hacen las parteras “envidiosas” con el fin de evitar que el pequeño, al crecer, desarrolle sus facultades y “le tumbe la chamba”». Por el contrario, doña Teresa, *tlamatki* entrevistada por Elizabeth Mateos, pudo conservar su envoltura preciosa. Este es el relato de su nacimiento:

Bien bordadito y blanco tenía el velo, como una calabacita estaba, la tela era blanca como un papel. Entonces alguien vino a preguntarle a mi mamá: «A ver, ¿dónde está tu bebé? ¡Enséñamelo!». Y le dijo: «No, no tengo mi bebé, se murió». Mi mamá me guardó con todo y tela en unos cartones, y me tapó con una ropa, mi papá ya sabía que yo traía el don. No ocupé la leche, nada más así estaba, hasta que pasó un mes, escucharon ruido, estaba yo chillando y fueron a ver, pues yo ya había nacido.

Otra señal inconfundible del *iixtlamachillis*, su don de conocer las cosas, es la salida durante la noche del niño o la niña en gestación, mientras la madre duerme, como refieren Valentina Glockner (2003) y Laura Romero (2003 y 2006b). En sus andanzas por el cerro, donde se encuentra con otros espíritus, tanto de niños como de *ixtlamatke* experimentados que le enseñan su futuro trabajo, debe cuidarse de los encuentros con los *nahualme*, que constituyen una amenaza constante para su *tonal* todavía débil e inexperto.

Jesús, actualmente de cuatro años de edad, nació con la «ropita» en el hospital, su madre lo dedujo de un comentario del médico y el enfermero que la atendieron, pero se desechó la ropita con la placenta. Por ello y otros indicios, como la salida de una luz del vientre materno en la noche —percibida por la hermana y la madre de la embarazada— y un sueño en que la Virgen María le hizo entrega a la futura madre de un anillo reluciente —símbolo del don—, la familia opina que el niño es un futuro *ixtlamatki*, como su abuelo Mario.

Por el contrario, los niños y las niñas que serán *nahualme* nacen con la «ropita negra»⁴, algunos también permanecen ocultos hasta que la esconden en el cerro. El niño que «trae un don malo» —explica doña Carmen— tendrá la capacidad de volverse animal: rana, tortuga, ardilla, búho, zopilote, perro, víbora y *tecuani*, tigrillo, «el jefe de todos». El nahual se define como *yolchichik*, de corazón amargo (Fagetti 2003: 66, 72; cfr. Romero 2006b: 61), se dice que *iyollo amo cualli*, su corazón no es bueno, su don es el negro y está para dañar a la gente, mientras que *ixtlamatki* posee un corazón fuerte, *yolchicavac*, y sabe curar porque tiene un don bueno. El corazón, *yollo*, es más que un órgano vital, determina la naturaleza misma del individuo, y de acuerdo con su condición genera sentimientos y pensamientos, influye en su carácter, sus preferencias e inclinaciones, como afirma Alfredo López Austin (1984) al analizar las concepciones sobre la persona de los antiguos nahuas.

Por otra parte, el color blanco o negro de la «ropita» denota la naturaleza intrínseca del niño o la niña que nace destinado a ayudar a la gente o a perjudicarla porque tanto uno como otro, según don Mario, *vits okse tlamantle*, vino de otra forma o cosa; lo que significa que la persona posee «otra» condición, diferente del común de la gente, porque «trajo un don».

La relación que priva entre *ixtlamaki* y *nahualli* es de abierta rivalidad, la cual se manifiesta repetidamente en los ataques perpetrados por los *nahualme* contra, por ejemplo, niños y niñas futuros curanderos, tanto durante la gestación como después del nacimiento y durante la primera infancia, por lo cual deben ser protegidos con un rito especial en el que se limpia al niño con varios huevos que se entierran en la casa y a su alrededor. Laura Romero

presenció un rito —conocido como *xochitlalli*— que un *ixtlamatki* celebró para un muchacho de catorce años como aceptación del don y al mismo tiempo para protegerlo hasta el momento en que comenzara a curar (2006b).

El nahual «agarra el espíritu del niño», porque es predador por naturaleza; de hecho, *nahualli* es aquel que «te come»: *mitznavalcuas*. Los niños que serán en un futuro *ixtlamatke* son continuamente agredidos por los nahuales, quienes les tienen envidia y tratan —atacando a su *tonal*— de evitar que en un futuro sean quienes, con su don, protejan y auxilien a la gente, contrarrestando así su fuerza y poder nefastos. Se dice que varios de los niños que nacieron con la «ropita» murieron o fueron despojados de los poderes conferidos por el don, o inclusive fueron privados de sus facultades mentales. Me lo han comentado algunas personas, como es el caso de una mujer que perdió a su hija: «Tuve una niña que se me murió a los diez años. Es que no nació con la ropita que traía del don, lo quitaron desde que yo estaba embarazada. Cuando nació no quería mamar y empezó a chillar y a chillar». La niña fue víctima de algún «envidioso» que la despojó de su «ropita», al nacer «no estaba bien de sus sentidos» y nunca pudo ir a la escuela; siempre se enfermaba, hasta que una noche comenzó a tener diarrea y al otro día falleció.

Los nahuales son descritos como depredadores del *tonal* de sus víctimas (cfr. Gabayet 2006), por ello el animal objeto de su trasfiguración es el *tekwani*, el tigre, el que come a la gente (cfr. Pury-Toumi 1997: 97), predador por excelencia, el cual —a pesar de su probable extinción en las montañas que rodean el pueblo— todavía se aparece en los sueños y forma parte del ideario nahua. Al *nahualli* como *tekwani* se opone el *ixtlamatki* bajo la forma de un ave, creando así la oposición animal terrestre vs. animal celeste. Laura Romero (2006b: 67-69) asevera que, según algunos *ixtlamatke*, el *tekwani* es el animal compañero, *itonalkni*, tanto del brujo como del curandero, mientras que otros consideran que sólo puede ser alter ego del primero.

El tigre es peligroso por su ferocidad y su capacidad de desplazarse en la noche, sin embargo, no puede volar, esto hace a las aves prácticamente invencibles, así a los curanderos como don Mario, quien se transforma en paloma, les permite huir de sus adversarios. Desde los seis hasta los catorce años, este *ixtlamaki* sufrió las agresiones de unos «hombres grandes» que arremetían contra él y se convertían en *tekwanime*, entonces él, a su vez, para evitar ser precipitado a un pozo, se trasfiguraba en ave y huía dejando a aquéllos en la tierra.

La facultad de trasfiguración es propia del *nahualli*; aquí reside una de las diferencias entre el agente del mal y el *ixtlamatki*; en efecto, —según don Mario— únicamente adquiere forma de ave en los sueños, cuando es perseguido por sus adversarios o cuando sobrevuela los cerros y los alrededores del pueblo, desplazándose por el otro mundo, que nombra *teohcan*, cuyo significado, aclara, es precisamente «otra tierra». Por el contrario, el *nahualli* no solo se convierte en animal en el otro mundo, al estar dormido, sino que puede —por medio de la «concentración»— aparecerse ante su enemigo como una temible serpiente, un búho, un murciélagos, un perro, o rotar sobre sí mismo y adquirir la forma de un chango.

Se ha considerado por muchos antropólogos la facultad de trasformación como una característica distintiva del nahual. Villa Rojas (1963), Foster (1944), Aguirre Beltrán (1987), López Austin (1984), Fábregas (1969), entre otros, y Roberto Martínez (2006a y 2006b) más recientemente, han evidenciado la gran variedad de rasgos que se esconden bajo este calificativo y los múltiples propósitos para los cuales la trasfiguración es empleada. La gente de Acuexcomac, pueblo de origen nahua situado al pie de la cordillera del Tentzo, en el estado de Puebla, me habló de varias clases de nahuales ya desaparecidos: el «nahualito de agua», que procuraba la lluvia para todas las milpas; el que cuidaba al pueblo de otros nahuales que intentaban robarse las campanas; la mujer-nahual, quien —como guajolote— chupaba la sangre de los niños pequeños, actividad que tiene en común con el *nahualli* de Tlacotepec: la apropiación de la fuerza anímica y el espíritu de la víctima por medio de la succión de la sangre, que ambos comparten con muchos personajes

que hoy —en los pueblos— vuelan en la noche trasformados en bolas de fuego,⁵ y que sin duda derivan del *tlahuipuchtli* prehispánico, el «sahumador luminoso», que era —según las fuentes antiguas consultadas por López Austin (1967: 93)— un nahual que se convertía en fuego.

Un parecido con este personaje lo tiene el *xikovatl*. El *xikovatl* no es un *nahualli*,⁶ sin embargo, es semejante el procedimiento que ambos siguen para lograr la trasfiguración: cuando la persona —hombre o mujer— está dormida «su espíritu sale», se vuelve fuego y emprende el vuelo soltando lumbre, facultad del que nace con el cordón umbilical enredado en el cuello y cruzado sobre el pecho, «lo que le confiere el poder de volar» (Fagetti 2003: 65-66). El nombre indica que es una «serpiente de lumbre»: «los hombres —explica doña Carmen— toman forma de una bola de fuego, “como un globo”, y se mueven con rapidez; mientras que las mujeres se desplazan con los brazos estirados hacia adelante y tienen el cabello largo, por eso van dejando atrás de sí una estela de fuego, como si fuera la cola de una cometa» (ibíd., p. 66). Los *xikovame* son buenos porque cuidan al pueblo de otros *xikovame*, que vienen de fuera para hacer perjuicios, como sucedió hace mucho tiempo cuando se robaron las campanas de la iglesia. Sin embargo, también hay quienes señalan, como don Mario, que la actividad principal del *xikovatl* es el hurto: «puede entrar a las tiendas grandes para traer cosas, para que no falte nada en la casa». A propósito de este personaje, Romero (2006b: 80) menciona que logra la conversión en bola de fuego sacando de su vientre las «tripas» y sustituyéndolas por las brasas del fogón, «lo que explica que “anden echando chispas cuando vuelan”».

En Tlacotepec, quizá, los nahuales eran gente poderosa que empleaba sus facultades para castigar a quienes infringían las reglas de la vida comunitaria. Cuenta un hombre —nieto de una reconocida *nahualli* ahora difunta— que antes los nahuales también ejercían el derecho de pernada: tenían el privilegio de gozar de la virginidad de la novia. Todavía hoy se sabe de una mujer muy anciana, perteneciente a una ranchería del municipio de Tlacotepec,

temida por *nahualli*, quien castiga a los vecinos que no la invitan a sus fiestas causándoles algún daño.

Los nahuales parecen haber perdido la función de vigilantes del orden social y las antiguas costumbres, ahora estamos más bien frente a un personaje prevalentemente malévolos, que usa sus poderes para dañar y lo hace de múltiples formas. Como sugiere Roberto Martínez (2006a), es probable que el *nahualli* mesoamericano, como el *tlamatini*, fuera especialista en la adivinación, la curación, el control meteorológico y la protección de la comunidad y sus recursos, y que debido a la «diabolización» del término —impulsada por los evangelizadores— se hayan conservado en muchos pueblos únicamente los atributos negativos. Al parecer, el nahual es un personaje bivalente, que podía —según las circunstancias— hacer el bien o el mal, proteger a la comunidad del robo y del ataque de otros nahuales, así como dañar a sus enemigos y robar en las casas.

Tlacotepec es un ejemplo de cómo han prevalecido los rasgos negativos en la caracterización del *nahualli*, y existen varias expresiones que describen su acción como *tepipina*, «te chupa», cuando alguien en la noche bajo la forma de un murciélagos penetra en la casa para chupar la sangre de quienes están dormidos; *mitsnavalkua*, que significa «el nahual te come», cuando el *nahualli* se apropiá del *tonal* de la víctima y lo devora provocándole una muerte repentina; y *texoxa*, traducido «te embruja». La capacidad de «comer el corazón de la gente» caracterizaba a *teyolloccuani*, mientras que *texoxani* era «el que hechiza» o «envía granos a la gente», como sugiere Alfredo López Austin (1967: 92 y 88). *Texoxa* puede ser traducido como «embrujar» en un sentido general; digamos que en el pueblo la gente emplea con frecuencia expresiones en español como «hacer maldad» y «hacer brujería» para referirse a la acción de procurarle daño a alguien intencionalmente; pero *okioxoxke*, le pusieron algo..., remite más precisamente a la acción de introducir algo en el cuerpo de la víctima: una espina, un pedazo de carne, un hueso, una víbora, una pelota, que paulatinamente comienza a afectar a la persona y a minar su salud. ¡Y quien puede hacerlo es brujo!, palabra frecuentemente usada para traducir *nahualli*.⁷

En el campo semántico de la brujería y el nahualismo también encontramos *okitlalilihke*, le pusieron algo..., que en un contexto discursivo específico alude irremediablemente a una maldad. En el mismo sentido, *omitskavilihke*, te lo dejaron..., significa que el daño se ha colocado en un determinado lugar con la intención de afectar a una determinada persona. *Okinexikolitake* se puede traducir como «lo envidiaron con la vista», o sea, «le echaron ojo». Contiene el vocablo *nexikole*, tal vez el más importante en este conjunto de expresiones, pues alude a la envidia; *mitsnexikolita* significa «te envidian», pero estos términos no hacen referencia simplemente a un sentimiento, sino a la acción, es decir, que alguien que te envidia también te está haciendo daño. El término brujo, en este caso, se amolda a las representaciones simbólicas analizadas, no obstante, debemos aclarar que el agente del mal nahua, el *nahualli*, tiene poderes que un brujo no necesariamente ostenta, así que la categoría nahualismo es más amplia que la de brujería.

El actuar de los nahuales es reprobado en el pueblo, sin embargo, por las conversaciones con los especialistas de la curación podemos darnos cuenta de que muchas personas son víctimas de una maldad perpetrada en su contra. La envidia, los problemas entre vecinos y parientes, conflictos irresueltos o que dejan insatisfacción a una de las partes, inducen con frecuencia a pensar en la brujería como posible solución ante la necesidad de venganza, revancha o castigo, puesto que el *nahualli* actúa de manera oculta, protegido por su apariencia animal que lo hace irreconocible y lo exime la mayoría de las veces de cualquier sospecha. La gente se cuida de la brujería, por ejemplo, retirando la ropa tendida en el patio, pues alguien podría robar una prenda y confeccionar con ella un muñeco, una de las técnicas utilizada para dañar; está atenta a cualquier ruido proveniente del techo de la casa y sus alrededores, porque hay *tzinacame* —nahuales con apariencia de murciélagos— que entran a «chupar»; asimismo se vigila el fogón en la cocina, separada del dormitorio, para evitar que alguien entre y sepulte debajo del resollo unos huevos, que el brujo prepara nombrando a la persona y mencionando el daño que pretende infligirle. El nahual no solo puede ocultarse bajo un disfraz animal, puede penetrar a una casa sin ser percibido y

sustraer cualquier objeto que le servirá para cometer sus fechorías, gracias a ciertas características que lo distinguen.

En Tlacotepec, *nahualli* es en principio todo hombre o mujer cuyo *tonal*, casi siempre cobijado por la oscuridad de la noche, abandona el cuerpo dormido para convertirse en animal. El poder del *nahualli* reside por tanto en la capacidad de hacer que su alter ego tome las apariencias de algún animal: guajolote, cerdo, gato, burro, perro, tecolote, murciélagos, víbora, *tecuani*, entre otros, así como mandar «con el poder del espíritu», «con el pensamiento», algún animal que se aparezca y asuste a la persona que quiere perjudicar, como le sucedió a un hombre, quien —en su milpa— se tuvo que enfrentar a doce víboras. El nahual también dirige sus embestidas al doble de su víctima actuando en el otro mundo, de tal manera que esta soñará, por ejemplo, que un tigre la está atacando. Todo lo que sucede en el otro mundo y es experimentado por el *tonal* afecta a la persona, puesto que el *tonal* es su alter ego, su «otro yo», que alejado del cuerpo físico puede sufrir todo tipo de percances.

Don Mario explica la capacidad de trasformación de esta manera: *nahualli mocopa okuilli*, el nahual se vuelve animal porque su *tonal* toma las apariencias de un animal, cuyo aspecto y tamaño, además, hacen sospechar que no se trata de un espécimen cualquiera. Por su parte, doña Carmen refiere que el *tonal* abandona el cuerpo tomando la forma animal y «se queda el pellejo» del individuo (Fagetti 2003: 72). Por el contrario, Laura Romero (2006b: 187) menciona que la «facultad de nagualización» es atributo de personas especiales, como son tanto los *ixtlamatke* como los brujos-naguales, quienes «utilizan el cuerpo de los animales para “trasportarse”; al introducir su *tonal* en el cuerpo de un animal adquieren los atributos de éste». Lo que denota claras discrepancias entre los *ixtlamatke* de Tlacotepec con respecto a la trasformación; don Mario, por ejemplo, es tajante en marcar las características que lo diferencian de un *nahualli*: él es un pájaro solamente en los sueños y no es nahual porque este es malo por naturaleza.

Además de la capacidad de hacer que el *tonal* tome las apariencias de un animal, lo cual implica que la persona esté dormida o «concentrada» en algún lugar, existe otro procedimiento para la trasfiguración: el que siguió un joven colgándose de una rama de un árbol, haciendo una machicuepa y cayendo al suelo convertido en chango, dejando estupefacto al amigo que presenció el prodigo.

Se menciona frecuentemente que el *nahualli* actúa para vengarse de algún vecino o familiar cercano, a raíz de algún conflicto que prefiere «solucionar» de manera oculta en lugar de enfrentarse abiertamente a los involucrados. Por tanto, las razones que lo impulsan a dañar a otros son las mismas que motivan al brujo. El poder inherente al nahual reside en su pensamiento: «Es *nahualli*, nomás por decir algo en su corazón, alguien se va a enfermar». Explica don Mario que un nahual piensa en el mal que le quiere hacer a un enemigo, se concentra y lo envía, por ejemplo, a su casa o al lugar donde este trabaja: su milpa o el cafetal. Entonces la víctima al caminar sentirá de pronto un piquete en el pie, como si una espina lo hubiese penetrado. No puede simplemente quitársela porque no es visible, debe recurrir a un especialista para que, por medio de limpias con huevo, lo libere del mal, mientras que antes la extracción del mal se hacía por medio de la succión. Todo sucede «espiritualmente»: también los poderes curativos del *ixtlamatki* se despliegan por medio de la «concentración», como dice don Mario, y por medio de ritos siempre acompañados por oraciones.

Tanto el *ixtlamatki* como el *nahualli*, entonces, operan en el otro mundo. Es su alter ego el que propiamente actúa, el del curandero y el del nahual; el primero con el fin de reparar el daño hecho por el segundo al *tonal* de su paciente. Don Mario llama «otro mundo», *teohcan*, la dimensión de la realidad coexistente y copresente al mundo de la vigilia: este mundo. *Teohcan* aparece en las experiencias oníricas como un lugar «feo, ni para meterse», donde hay cerros, cuevas, sótanos, selvas, animales salvajes, hierbas que no se pueden tocar porque le pertenecen al *Tepechane* —dueño del cerro—, y donde existen también «otras personas que viven allá en el cerro». En las veredas de *teohcan*, donde «casi vas a ver como

si fuera de día», los *tonalme* se pierden y ya no encuentran el camino de regreso; al pasar por ahí se arriesgan a ser capturados.

En los ritos de limpia, *ixtlamatki* invoca a los cerros (*tepeme*), llamados por los abuelos «nuestros padres»: *Tsitsintepetl*, *Cuixtepetl*, *Istaktepetl* y *Kovatepetl*, antiguas divinidades protectoras de sus hijos, quienes viven en los pueblos que los mismos cerros rodean. A ellos les piden ayuda para encontrar al *tonal* del paciente extraviado por un susto o encerrado en una cueva. Pero los cerros también escuchan a los *nahualme*, lo cual revela su naturaleza ambigua: benévolas y malévolas.

En conclusión, podemos afirmar que lo que se ha denominado nahualismo es un fenómeno complejo que todavía no conocemos exhaustivamente. Involucra a hombres y mujeres, quienes —la mayoría de las veces, por tener un don de nacimiento— se transforman generalmente en animal con el fin de proteger a su pueblo o cometer diversos actos malévolos, como robar animales, dinero, verdura, asustar a la gente, privar de la vida a los niños pequeños chupándoles la sangre... Cuando el nahual agrede a su víctima con el propósito de procurarle un daño, atacando su alter ego en los sueños o «introduciendo» por medio del pensamiento un objeto extraño en su cuerpo, o fabricando un muñeco, estamos frente a alguien que actúa como brujo. De hecho, el vocablo «brujo» suele emplearse —y no solamente en Tlacotepec— para traducir la palabra «nahual», cuando se alude a alguien, hombre o mujer, capaz de infligir un daño a otro(s) según los principios y la práctica que rigen la brujería; es decir, provocando enfermedades, infortunios, accidentes, e inclusive la muerte, mediante la manipulación de fuerzas y poderes no ordinarios (cfr. Fagetti 2004: 53). Sin embargo, mientras que el brujo —según se afirma— puede volverse tal por medio de un pacto con el diablo, o en cumplimiento de un destino, al parecer el nahual es nahual sólo por predestinación, y en el caso de la Sierra Negra porque nació con la «ropita negra». Asimismo, el componente que parece privativo del nahual: el poder de transformación, en la actualidad —por los datos que he podido recopilar en algunos pueblos— no necesariamente define a los brujos, a pesar de que antaño caracterizaba a las brujas europeas pues, como

sabemos, entre sus perversiones contaban con la trasformación en animal, en gato sobre todo, con el fin de operar sus maleficios y participar en las reuniones nocturnas del Sabbat (Ginzburg 2008). Por tanto, la trasfiguración en animal no es necesariamente un atributo del brujo —como en el caso del nahual— pero sí es frecuente que actúe en los sueños agrediendo a sus víctimas y luchando contra los agentes del bien.

Nahualismo y brujería están vinculados con las salidas del espíritu durante la noche, con la caza y depredación de los alter ego de la gente que nahuales y brujos acechan y vulneran, y su accionar se contrapone al de los curanderos quienes remedian y reparan el mal. Entonces, brujería y nahualismo se asemejan también al chamanismo, y brujos y nahuales comparten con los chamanes ciertos atributos. Porque los chamanes, para liberar y recuperar a los espíritus de los enfermos se enfrentan y combaten a sus enemigos en el ámbito de los sueños, guiando a su propio alter ego en sus desplazamientos por el otro mundo. Asimismo, «se concentran», y entonces «ven» y «saben» lo que está ocurriendo: responden a las interrogantes que les dirigen sus pacientes; diagnostican las enfermedades y saben el cómo y el porqué se originaron; se comunican con los seres divinos y de la naturaleza, porque dominan los sueños y el trance (Fagetti 2010), las «técnicas del éxtasis» (Eliade 1982). Por ello, podemos definir al chamanismo como

...un sistema simbólico-mágico-religioso que funda sus raíces en la visión del mundo y la experiencia religiosa de un pueblo, donde el saber se conjuga con la praxis que llevan a cabo hombres y mujeres poseedores del don. El chamán nace con el don que le confiere la facultad de adivinación y sanación. Domina las técnicas del éxtasis, a través de los sueños y diferentes formas de trance —estados no ordinarios de conciencia— se introduce en otra dimensión de la realidad, el otro mundo, donde conoce las respuestas a las interrogantes que sus interlocutores le formulan sobre la vida, la enfermedad, el infortunio y la muerte. Está facultado para comunicarse con las divinidades, los espíritus de la naturaleza y los muertos, fungiendo de mediador entre éstos y quienes solicitan su intervención, cumpliendo de esta forma con su misión como argonauta del mundo invisible, sanador, adivino, clarividente, psicopompo, terapeuta del alma, guía espiritual y cuidador del equilibrio vital y cósmico (Fagetti 2010).

Evidenciar los diversos papeles desempeñados por los chamanes a favor de la salud y el bienestar de individuos y colectividades, no significa afirmar que éstos siempre sean buenos, más bien creo que estamos frente a un conjunto de atributos, facultades y poderes que definen a ciertos especialistas: nahuales, brujos, chamanes, quienes, por medio de los sueños y el trance actúan en el otro mundo con la finalidad de hacer el bien o procurar el mal. Continuar con las investigaciones sobre el nahualismo, la brujería y el chamanismo, es imprescindible para develar un conocimiento que todavía escapa a nuestra comprensión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1987, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI, México.

Alvarado Solís, Neyra Patricia, 2004, *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

Ariel de Vidas, Annath, 2003, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teneek (Huasteca veracruzana, México)*. CIESAS/Colegio de San Luis/Cemca/Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, México.

Eliade, Mircea, 1982, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE, México.

Fábregas, Andrés, 1969, «El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca». Tesis de maestría. ENAH, México.

Fagetti, Antonella, 1998, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. UAP/Plaza y Valdés, México.

2003, «Carmen Castro Montalvo, Tlamatqui y temaquixti, La que sabe curar y partera». En Fagetti, Antonella (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. ISCyH-BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 53-83.

2004, *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con medicina tradicional del estado de Puebla*. Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud, México.

2010, *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México.*
ICSyH-BUAP/Plaza y Valdés, México.

Foster, George, 1944, «Nagualism in Mexico y Guatemala». *Acta Americana*, v. 2, n. 1-2, México.

Gabayet, Natalia, 2006, «Hipótesis sobre el nahualismo entre los Morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca». Ponencia presentada en la *Segunda Mesa Redonda sobre Antropología e Historia de Guerrero*, Taxco, Guerrero, CNAN-INAH, junio.

Ginzburg, Carlo, 2008, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Einaudi, Torino.

Glockner Fagetti, Valentina, 2003, «Jovita Lezama Sánchez, Temaquixti Partera». En *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, compilado por Antonella Fagetti. ISCyH-BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 21-51.

Hirose López, Javier, 2008, «El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche». Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Ichon, Alain, 1990, *La religión de los totonacas de la sierra*. Conaculta/INI, México.

Islas Salinas, Liz E., 2008, «Iniciación, enfermedad y curación: el chamanismo huichol». Tesis de maestría. Facultad de Filosofía. y Letras, UNAM, México.

López Austin, Alfredo, 1967, «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl». *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, pp. 87-117, IIH-UNAM, México.

1984, *Cuerpo humano e ideología*, 2 tomos. IIA-UNAM, México.

Martínez González, Roberto, 2006a, «Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl».

Journal de la Société d'Américanistes, v. 92, n. 1-2.

2006b, «Sobre la función social del buen nahualli». *Revista Española de Antropología Americana*, v. 36, n. 2.

Mateos Segovia, Elizabeth, 2009, «Las hierbas mágicas del tonal. El uso de herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla». Tesis de licenciatura. ENAH, México.

Molina, Fray Alonso de, 2001, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Porrúa, México.

Nutini, Hugo y Jean Forbes de Nutini, 1987, «Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural». En *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm* compilado por S. Glantz, pp. 321-346. FCE, México.

Olavarría, M. E., C. Aguilar y E. Merino, 2009, *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. UAM/Porrúa, México.

Page Pliego, Jaime Tomás, 2005, *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. PROIMMSE-IIA-UNAM, Serie Científica n. 11, México.

Pury-Toumi, Sybille de, 1997, *De palabras y maravillas*. Conaculta/Cemca, México.

Real Academia Española, 1984, *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima edición.
Espasa-Calpe, Madrid.

Romero López, Laura E., 2003, «Casilda Valdivia Ramírez, Tepopova, La que hace limpias». En *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, compilado por Antonella Fagetti. ISCyH-BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 85-105.

2006a, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. INAH, México.

2006b, «Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla». Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo, 1989, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedades entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Siméon, Remí, 1986, *Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana*. Siglo XXI, México.

Tornéz Reyes, Roberto, 2008, «El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla». Tesis de licenciatura. ENAH, México.

Villanueva Hernández, Rigoberto, 2007, «Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los chota shiné de la Sierra Mazateca». Tesis de licenciatura. ENAH, México.

Villa Rojas, Alfonso, 1963, «El nahualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México». *Estudios de cultura maya*, n. 3, pp. 243-260.

Notas

¹ Esta traducción es de la hija de don Mario; según ella, *totlalnamikilis* significa también «recuerdos». Laura Romero (2006b: 126 ss.) traduce *totlalnamikilis* como «nuestros doce recuerdos», argumentando que el *tonal* dota a la persona de la capacidad de «recordar», y los ubica en: coronilla, boca del estómago, corazón, ombligo, coyunturas de los brazos, muñecas, corvas y tobillos. Mientras que Mateos (2009: 124) traduce como «nuestro recordatorio aquí en la tierra» y los ubica «en las sienes, el corazón, el ombligo, las coyunturas de los brazos, los pulsos de las muñecas, la parte posterior de las rodillas, y los tobillos». Es interesante señalar que los informantes de Mateos señalan que «son doce espíritus los que conforman al *tonal*». Como se puede apreciar, hay pequeñas variaciones en la ubicación de los pulsos y en la traducción del nombre, las considero apropiadas dado que *tlahnamiquiliztli* significa —según Molina (2001) y Siméon (1986)— «pensamiento, memoria, reflexión».

² López Austin (1984: 113) traduce el verbo *ixtlamatli* como «conocer las cosas por medio de la percepción». Argumenta que el prefijo «ix» remite al conocimiento y a la percepción. *Ixtlamatki* sería por tanto «el que conoce las cosas», aludiendo a la capacidad de percibir y saber.

³ Me he basado para la redacción de este artículo en las entrevistas realizadas a doña Carmen (Fagetti 2003) y a don Mario desde 2002; también en los trabajos de Laura Romero (2006a, 2006b) y Elizabeth Mateos (2009).

⁴ La presencia de la «ropita negra» podría deberse al meconio, de color negro, que algunas veces recubre al recién nacido.

⁵ En el municipio de San Andrés Cholula, Puebla, a la «bruja» que chupa a los niños se le llama también *tlahuelpuchil*. En Tlaxcala se nombran *tlahuelpuchis* a las mujeres que se trasforman en bolas de fuego para chupar a los niños (Nutini y Forbes 1987); véase también Martínez (2006a), quien hace notar la relación entre *nahualli*, *tlahuipuchtli* y *mometzcopinque* —mujeres que se quitaban las piernas—, personajes que tienen en común la trasformación en bola de fuego y/o la facultad de chupar la sangre de los niños.

⁶ Este podría ser un tema de investigación futuro: ¿cuáles de los personajes fantasmagóricos presentes en el ideario nahua son considerados nahuales y cuáles son sus características?

⁷ El *Diccionario de la Lengua Española* define brujo como: «Hombre supersticioso o embaucador de quien se dice que tiene pacto con el diablo, como las brujas».

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2009.

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2010.