



Federico Navarrete Linares

“Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”

p. 155-180

*El héroe entre el mito y la historia*

Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas/

Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

2000

358

Figuras

(Serie Historia General 20)

ISBN 968-36-8095-X

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2019

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/heroe\\_mito.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/heroe_mito.html)

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## NAHUALISMO Y PODER: UN VIEJO BINOMIO MESOAMERICANO

Federico NAVARRETE LINARES\*

El propósito de este artículo es reflexionar sobre el vínculo que ha existido a lo largo de la historia mesoamericana entre el nahualismo y el poder político para tratar de responder por qué, en esta región cultural, la soberanía y el poder de los gobernantes indígenas se han asociado a su capacidad para transformarse mágicamente en animales y en fenómenos naturales.

Un bello ejemplo de esta relación es ofrecido por el siguiente pasaje de los *Títulos de la casa Ixquín-Nehaib*, de Otzoyá, Guatemala, que narran las conquistas realizadas entre los pueblos del Soconusco en el siglo xv por un cacique maya quiché llamado Mahocotah que culminaron con la siguiente demostración de poder:

Luego de ahí se fue hacia la mar a conquistar y a ganar la tierra y a holgarse por la mar, y luego el dicho cacique, por darles contento a sus soldados, se volvió águila y se metió dentro de la mar haciendo muestra que conquistaba también la mar, y después de haber salido la mar se holgaron mucho del buen suceso que habían tenido. (“Títulos de la casa Ixquín-Nehaib, señora del territorio de Otzoya”, 1957, p. 79-81)

Esta descripción directa e inequívoca de la manera en que un gobernante quiché se transformó en águila plantea problemas muy interesantes. Cabe preguntarse, en primer lugar, por qué este guerrero quiso nahualizarse en águila, luego cómo fue que logró realizar esta acción mágica, y finalmente qué significado tuvo su acto y qué es lo que nos dice de la concepción mesoamericana del poder.

Estas interrogantes no se pueden responder fácilmente. Aun si se logran definir claramente las premisas y concepciones culturales que hacían posible el nahualismo y le daban sentido como práctica ritual y mágica, se encontrará que la ambigüedad, la retórica e inclusive la sospecha del engaño, eran parte integral de la misma. Por otra parte, no

\* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

se puede definir un solo significado del nahualismo para el poder mesoamericano, pues la relación entre ambos asumió formas diferentes e incluso contradictorias en diferentes épocas y diferentes sociedades. Así, en el clásico maya el nahualismo se vinculaba con el linaje, pues éste era uno de los principales elementos de legitimación de los gobernantes; en el postclásico, en cambio, se vinculaba con la conquista y la agresión militarista, y en el periodo colonial y contemporáneo se ha convertido en una forma de resistencia cultural ante los poderes externos a las sociedades indígenas.

Para analizar los vínculos entre el nahualismo y el poder político seguiré dos pasos. En primer lugar analizaré el nahualismo como una práctica mágica que se inserta en la matriz de la cosmovisión mesoamericana y que despliega una serie de conocimientos y técnicas para obtener un fin: la transformación del practicante en un ser paralelo que pertenece a otro plano cósmico. En segundo lugar, analizaré el nahualismo como una técnica y un discurso de poder utilizado por diferentes grupos sociales para cimentar, o cuestionar, una posición de dominio.

### *El nahualismo como práctica mágica*

Para iniciar el análisis de la práctica mágica conviene hacer una breve historia del término. La palabra “nahual”, muchas veces escrita y pronunciada “nagual”, deriva del término náhuatl *nahualli*. Esta palabra fue ampliamente difundida en tiempos prehispánicos y coloniales y adoptada por muchos grupos indígenas no hablantes de náhuatl, e incluso por los mestizos. Por otra parte, en las lenguas mayenses existe el término *way* que tiene un significado muy parecido y cuyas primeras apariciones se han encontrado en el periodo clásico maya (Houston 1989, p. 4), aunque desde el periodo posclásico algunos pueblos mayas adoptaron también el término de origen náhuatl.

Los autores que han intentado definir qué es el nahualismo han encontrado una ambigüedad irresoluble en el término. Según López Austin, el término *nahualli* deriva de las raíces *ehua* o *ahua*, que “parecen indicar [...] una relación de unión, revestimiento, contorno, superficie, vestidura. [...] Si esta proposición fuese valedera, *nahualli* significaría ‘lo que es mi vestidura’ ‘lo que es mi ropaje’, ‘lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor’” (López Austin 1967, p. 95-96). Esta etimología parece corresponder con el glifo náhuatl de *nahualli*, encontrado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, consistente en una especie de halo o envoltorio alrededor de una cabeza.

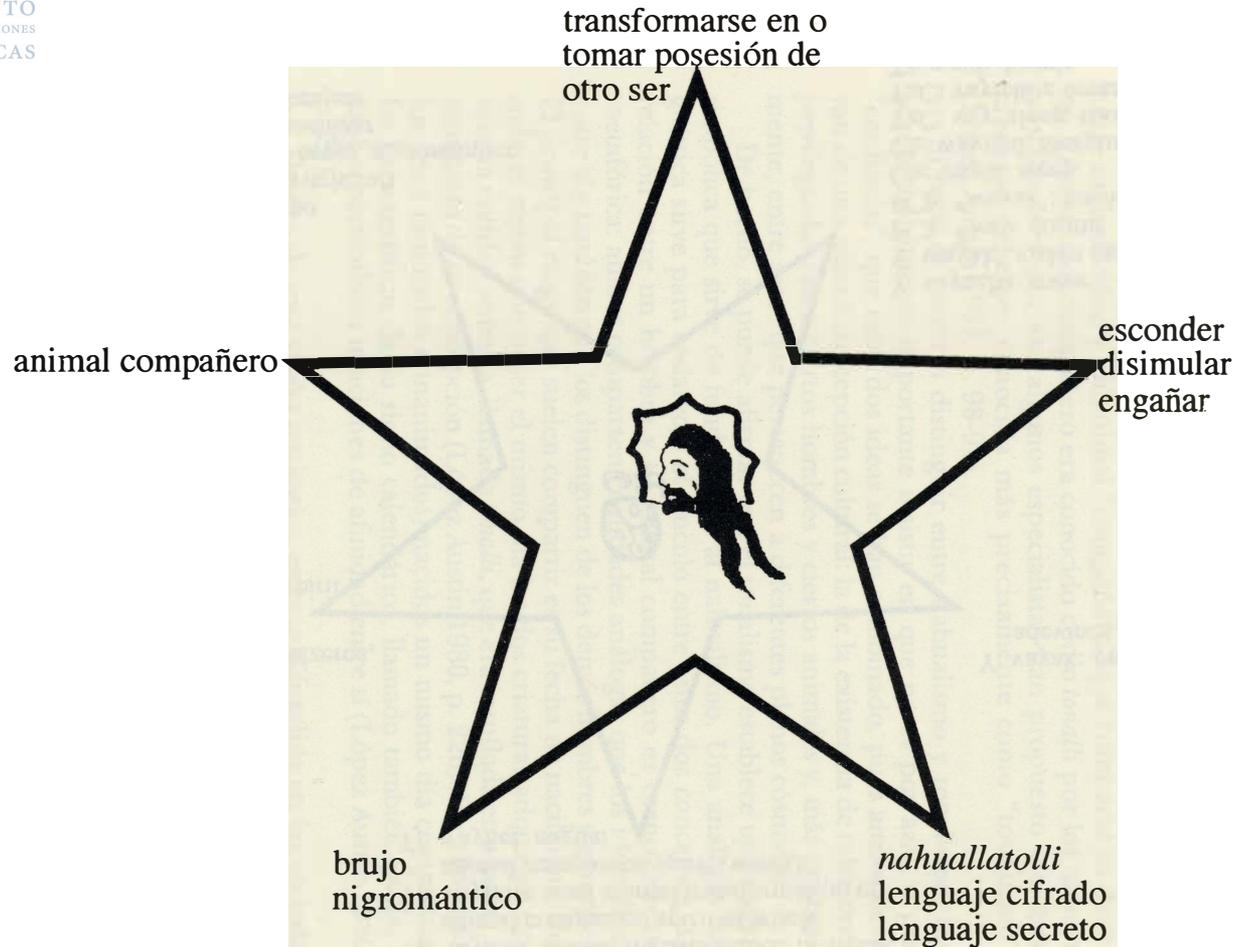


Figura 1: Campo semántico de la raíz *nahual*, en náhuatl



Abreviaturas de idiomas:

Y= maya yucateco  
L= lacandón  
PCh= proto chol  
Ch= chol  
TzC= tzotzil colonial  
Tz= tzotzil  
Tj= tojolabal

Y: vaay: familiar que tienen los nigrománticos, bruxos, o hechizeros, que es algún animal...

Ch: wäy: other spirit

Tz: vayihel: animal companion spirit of witch

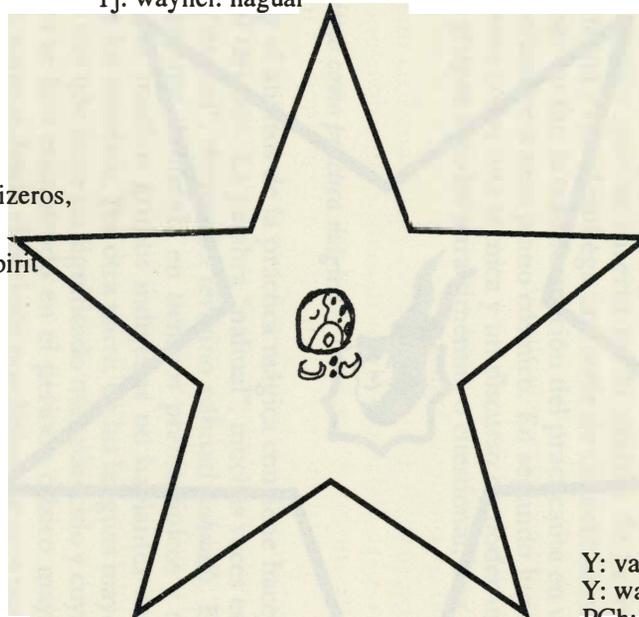
Y: way: transfigurar por encantamiento

L: way-äl: metamorphose

Tz: vayihel: animal transformation of witch, animal companion spirit of witch

Tz: vayihin: send animal transformation or animal companion spirit (witch)

Tj: wayhel: nagual



Y: vayak: pronóstico, o palabra o adivinos, o de sueños

L: üh-way: mago

TzC: vayajel: witchcraft

TzC: vayajom: brujo, nigromántico

Tj: wayjelan: hechizar

Tj: wayjelani: brujear

Y: vayazba: soñar

Y: wayak': visión entre sueños

PCh: \*way: dormir

PCh: \*wayak': sueño

Ch: wäyäi: sleep

Ch: wäyibäl: sleeping place

TzC: vay: sleep, take lodging

TzC: vayichin: dream

Tj: wayi: dormir

Figura 2: Campo semántico de la raíz way en lenguas mayenses

2019. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas

Disponible en: [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/hero\\_e\\_mito.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/hero_e_mito.html)

*Nahualli* y *nahualtia*, el sustantivo y el verbo nahuas, se referían muy específicamente en tiempos posclásicos a la capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse en algún animal o fenómeno natural. Por otra parte, al menos desde tiempos coloniales y hasta el presente, el término se ha aplicado en toda Mesoamérica a un fenómeno mucho más generalizado: la asociación entre un individuo y un animal “compañero” que comparte su destino. Este animal compañero era conocido como *tonalli* por los nahuas posclásicos y por eso algunos especialistas han propuesto que esta creencia debe ser conocida más precisamente como “tonalismo” (López Austin 1967, p. 98-99).

Si bien es correcto distinguir entre nahualismo y tonalismo, me parece igualmente importante insistir en que no es por azar, o por “confusión”, que estas dos ideas se han combinado, pues ambas derivan de una misma concepción cultural: la de la existencia de relaciones privilegiadas entre ciertos hombres y ciertos animales y, más generalmente, entre seres que pertenecen a diferentes planos cósmicos.

De hecho, se puede afirmar que el tonalismo establece una matriz simbólica que sirve de fundamento al nahualismo. Una analogía lingüística sirve para esclarecer el vínculo entre estos dos conceptos. La relación entre un hombre y su animal compañero es esencialmente metafórica: ambos comparten cualidades análogas que los identifican entre sí y también que los distinguen de los demás hombres y animales. El principal rasgo que suelen compartir es su fecha de nacimiento: los nahuas creían que nacer el mismo día las dos criaturas adquirían una misma entidad anímica, llamada *tonalli*, que era insuflada en ellas en el momento de su concepción (López Austin 1980, p. 226). Por ello todos los seres (animados e inanimados) nacidos un mismo día compartían las características de su signo calendárico, llamado también *tonalli*, y tenían particulares relaciones de afinidad entre sí (López Austin 1980, p. 251).

Dentro de esta visión analógica, es muy difundida en las sociedades indígenas la creencia que la naturaleza de los animales compañeros depende de la posición social de las personas. Entre los mayas actuales, el jaguar es animal compañero únicamente de los hombres poderosos, y algo parecido debe haber sucedido en el periodo clásico, pues el logograma de *way* mezclaba el glifo de *ahau*, señor, con una piel de jaguar. Diversos vasos pintados de la época muestran a gobernantes, o *ahauob*, disfrazados de jaguares. Podemos suponer que algunas de las cualidades del jaguar (su fiereza, su fuerza, su belleza) se consideraban análogas a las cualidades de los gobernantes y por eso éstos eran considerados sus animales compañeros (Houston 1989, p. 6-7).



En nuestros tiempos, la siguiente canción infantil chamula juega con estas analogías:

iii, iii, iii,  
laa, laa, laa  
tu cola es larga, jaguar,  
tus garras son largas, jaguar,  
yo voy a ir, yo voy a ir,  
yo voy a ir al cielo para que sea feliz.  
Animal manchado,  
jaguar manchado,  
mi espíritu compañero es una mariposa  
porque me la paso volando en el aire.  
Señor de la tierra,  
Señor de los firmamentos,  
Señor del cielo,  
Señor del bosque.  
Tus patas son largas, coyote,  
tus piernas son largas, venado,  
tus bigotes se erizan, jaguar.  
¿Por qué te me quedas mirando?  
Quizás tú seas mi espíritu compañero  
(Gossen 1974, p. 62-64).

De esta manera, el tonalismo crea un sistema de analogías y diferencias que permiten clasificar a los hombres al relacionarlos metafóricamente con los animales.<sup>1</sup> Sin embargo esta relación metafórica, de analogía, tiene también sus aspectos metonímicos, de coesencia: en el posclásico se creía que el hombre y el animal compartían el *tonalli* y por eso compartían un destino: si el animal compañero moría, el hombre corría el peligro de morir también. Esta creencia sigue siendo muy difundida en la actualidad (Vogt 1979, p. 37-39).

El nahualismo puede ser concebido también como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual no hace sino confirmar y aprovechar una relación de analogía y coesencia previamente existente. Por ejemplo, es muy probable que el *ahau* Pájaro-Jaguar de Yaxchilán, representado en este vaso pintado de Altar de Sacrificios, tuviera un jaguar como animal compañero y por ello mismo tenía la capacidad de disfrazarse de jaguar, o incluso transformarse en ese animal.

<sup>1</sup> Se trata, en este sentido, de un sistema parecido al totemismo, tal como fue analizado por Claude Lévi-Strauss. (1965).

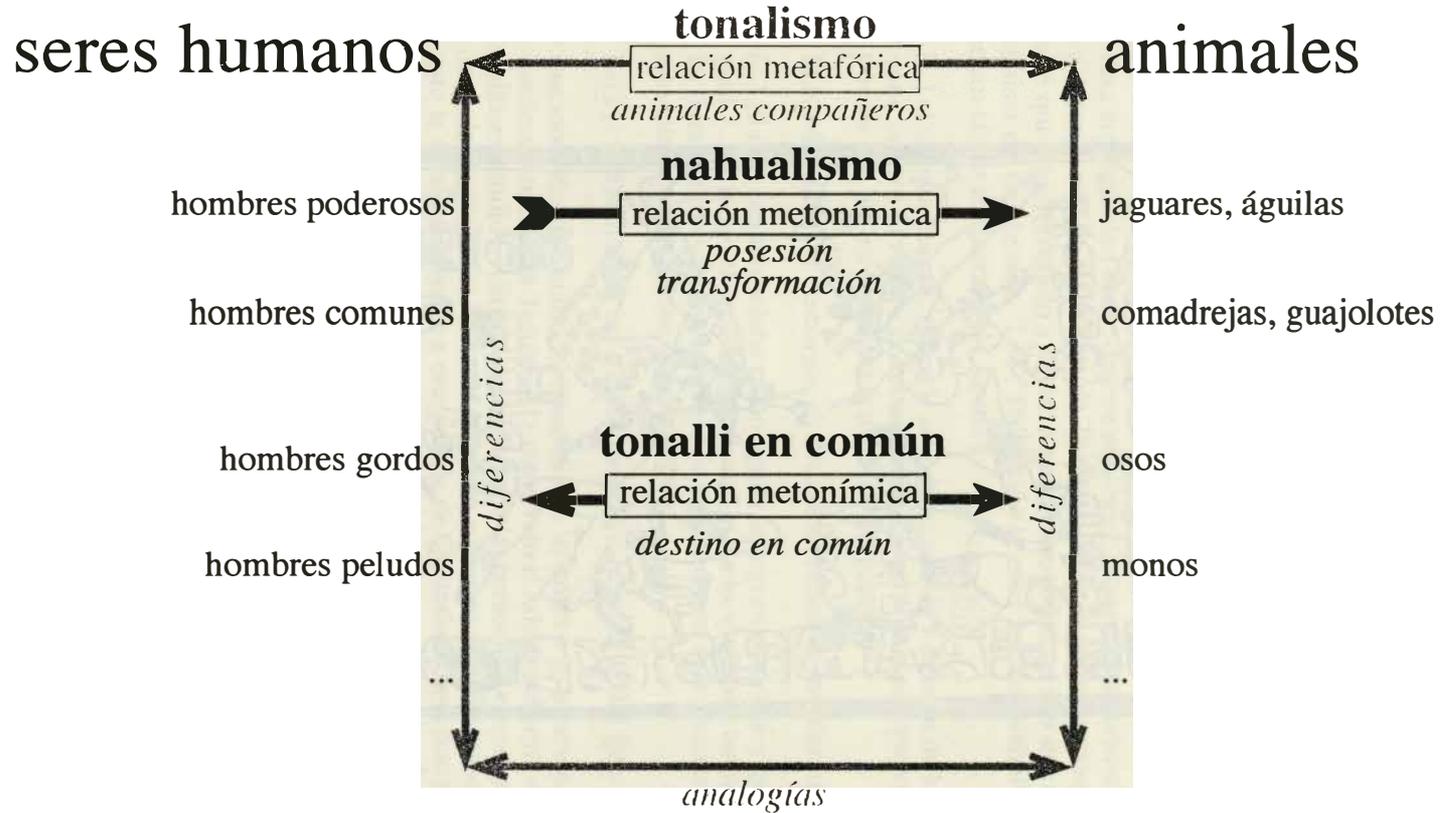


Figura 3: El tonalismo y el nahualismo como concepciones complementarias



Figura 4. Vaso de Altar de Sacrificios

Por esta razón, en la práctica nahualística es tan difícil distinguir claramente entre metáfora y metonimia, entre analogía y transformación, y entre tonalismo y nahualismo. Pájaro Jaguar parece estar “disfrazado” de jaguar pues viste mitones, gorro y pantalones hechos con la piel de ese animal. La interrogante, muy difícil de resolver con nuestro conocimiento actual, es si para sus contemporáneos éste era simplemente un “disfraz” o era más que eso, es decir, si se creía que Pájaro Jaguar se transformaba efectivamente en un jaguar.

Esta ambigüedad entre disfraz analógico y transformación efectiva es evidente también en el caso de Tecum Umam, el gran capitán maya quiché que fue derrotado y muerto por Pedro de Alvarado durante la conquista de Guatemala. Los “Títulos de la casa Ixquin Nehaib” nos cuentan cómo se disfrazó de águila:

[...] el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y su ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería

Más adelante, sin embargo, su disfraz se convirtió en algo más:

[...] El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nahual. [...] Y luego el capitán Tecum alzó el vuelo, que venía hecho águila, lleno de plumas que nacían... de sí mismo, no eran postizas; traía alas que también nacían de su cuerpo

Esta transformación mágica se invirtió a la muerte del guerrero:

Entonces el Adelantado lo aguardó con su lanza y lo atravesó por el medio a este capitán Tecum [...] y como vido el Adelantado que era muy galán este indio [...] llegó a defenderlo de los perros, y lo estuvo mirando muy despacio. Venía lleno de quetzales y plumas muy lindas, que por esto le quedó el nombre a este pueblo de Quetzaltenango, porque aquí es donde sucedió la muerte de este capitán Tecum. (“Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya” 1957, p. 86-90)

Esta relación ambigua entre la realización efectiva de una transformación sobrenatural y las relaciones simbólicas que le dan sentido es uno de los rasgos fundamentales del nahualismo, como lo es de la mayoría de las prácticas rituales que funcionan precisamente combinando la metáfora y la metonimia en un discurso persuasivo en el que se hace difícil distinguir una de otra.<sup>2</sup> El hecho de que la raíz *nahual*

<sup>2</sup> El ejemplo más conocido es la transubstanciación de la hostia, que se convierte en una metáfora de la carne de Cristo en su carne misma en el momento de la consagración. Otros ejemplos son discutidos por Tambiah (1973).

—en náhuatl— signifique también engaño y disimulo parece confirmar esta ambigüedad, además de permitirnos imaginar toda la vertiente de superchería e ilusionismo que seguramente acompañaba esta práctica, aun en tiempos prehispánicos.

Por ello, no sorprende que resulte virtualmente imposible definir de manera inequívoca la naturaleza de la transformación experimentada por las personas con poderes nahualísticos, pues esta parece haber variado a lo largo del tiempo y del espacio. López Austin afirma que el *nahualismo* consiste en la proyección fuera del cuerpo de una de las tres entidades anímicas, el *ihíyotl*, para introducirla en otro ser que así se convierte en su nuevo envoltorio; según su interpretación esta concepción corresponde al núcleo esotérico de la práctica nahualística, mientras que la idea de una transformación completa es más una concepción popular exotérica y más burda. (Musgrave-Portilla 1982, p. 27) Hermitte, en cambio, al tratar de dilucidar la relación que existe entre el hombre y su “coesencia” animal en Pinola, pueblo tzeltal de Chiapas, llegó a la conclusión de que no se trataba de ninguna proyección sino de una identificación completa, en sus palabras, el “hombre es el animal” (Hermitte 1970, p. 85). En otros testimonios pinoltecos, sin embargo, se narra cómo el hombre con poderes se transforma literalmente en el animal (1970, p. 46).

Más allá de esta dificultad hay que señalar que la correspondencia entre nahualismo y tonalismo no es completa, pues un hombre con poderes de nahual puede asumir la forma de muchos animales diferentes, sin que éstos sean necesariamente sus animales compañeros y, sobre todo, porque el nahualismo como técnica mágica va mucho más allá de la transformación de hombres en animales. Por medio del nahualismo, los hombres pueden transformarse en fuerzas naturales, los dioses pueden transformarse en otros dioses y también en hombres, y los muertos pueden tomar posesión de criaturas vivientes.

El funcionamiento del nahualismo en este contexto más amplio, sin embargo, se puede comprender a partir de los mismos principios que subyacen la relación tonalismo y nahualismo. En efecto, los animales y los hombres son seres de naturaleza diferente pero que comparten rasgos comunes; el nahual aprovecha esto para tomar posesión de un animal y actuar como él, en su esfera específica de acción (el cielo, en el caso de las águilas, la selva en el caso de los jaguares, etcétera). Siguiendo los mismos principios, cualquier ser se puede relacionar de esta manera con otro ser que pertenezca a un plano cósmico diferente siempre y cuando tenga, o establezca, una relación de afinidad con éste: el hombre poderoso se nahualiza en rayo porque ambos comparten una naturaleza elevada y un poder espiritual; el dios se nahualiza

en un hombre particular, porque éste nació en el mismo día que él, porque realizó una serie de rituales y penitencias que lo acercaron a él, o porque se vistió como el mismo dios. La cosmovisión mesoamericana consideraba que los seres pertenecientes a los diferentes planos cósmicos estaban vinculados por una variedad de principios comunes, como el calendario, los rumbos cósmicos, los colores, las entidades anímicas. 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.

Me parece que esta concepción permite explicar las numerosas atribuciones del nahualismo recogidas en las fuentes posclásicas. Este importante pasaje de los *Primeros Memoriales* de Sahagún detalla muchas de ellas:

Brujo (*nahualli*), astrólogo, conjurador de granizo

Dicen que para nacer cuatro veces desaparecía en el seno de su madre, como si ya no estuviera encinta y luego aparecía. Cuando había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era el arte y manera de acción. Decíase conocedor del reino de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuando había de llover, o si no había de llover. Daba esfuerzo y consejo a los príncipes, a los reyes y a los plebeyos; les solía decir y hablar así: “Oíd: se han airado los dioses de la lluvia. Páguese la deuda. Hagamos instantes preces al Señor del reino de la lluvia”. Luego al punto se hacía tal como él había recomendado: se paga la deuda, se sacrifican los hombres. También decía: “Va a haber enfermedad, ya viene la enfermedad. Estén apercebidos los de la hez del pueblo (la cola y el ala). Nadie descuide su cuerpo”. De igual manera predecía si había de haber hambre y decía: “Va a haber hambre, lloverá a medias. Muchos hombres serán vendidos como esclavos. Aunque tiene que comer, nada conserva de sus bienes, a no ser que lo haya emparedado. Por dos años habrá hambre, o por tres años, o por cuatro años”. Eso decía.

También alcanzaba a ejercer oficio de brujo (*tlacatecoltl*). Si tenía odio a un pueblo o a un rey, si quería que se acabara un pueblo, o que un rey muriera, así pronosticaba. “Va a helar, o va a caer granizo”. Decía: “De ahora en un año todo lo que caerá sobre nosotros será fuego.” También así pronosticaba el conjurador de granizo: “Estén apercebidos no se descuiden los plebeyos”.

Y no tenía mujer alguna, ni hacía más que estar en el templo, ayudando, vivía en su interior. Por lo cual se llamaba brujo (*nahualli*), astrólogo (Garibay 1946, p. 167-168).

La proyección del alma de un hombre a un animal o a un fenómeno natural le permite subir y bajar al cielo y al inframundo y viajar distancias inmensas. Igualmente puede llegar a lugares que son inaccesibles por medios normales, como en el caso que cuenta Diego Durán de los sacerdotes mexicas que se nahualizaron en aves y otras fieras para llegar a la inalcanzable Aztlan (1967, p. 217).

La función de mediación que se establece de esta manera entre los planos cósmicos puede explicar también la relación entre el nahualismo y las lluvias y la fertilidad. Diversas fuentes confirman la importancia de los nahuales en la propiciación de las lluvias y su poder para atraerlas y ahuyentarlas, tal como se describe en el pasaje de Sahagún, que asocia al nahualli con los graniceros. El gobernante nahual Tzutzuma de Coyoacán estaba asociado con la fertilidad, en este caso a través de los manantiales. Durán nos cuenta que surgió un nuevo manantial en el lugar en que fue arrojado su cuerpo después de ser ejecutado por los mexicas (1967, p. 370-372). Para explicar esto, se puede proponer que Tzutzuma como nahual y señor tepaneca tenía una relación privilegiada con el inframundo.

El caso de Tzutzuma también ejemplifica otro de los poderes asociados con el nahualismo y descritos por Sahagún: la capacidad de predecir el futuro. Antes de entregarse a los esbirros de Ahuizotl, el tecuhtli de Coyoacán predijo la inundación que ocasionaría el manantial de Huitzilopochco (Durán 1967, p. 370-372).

Los mismos poderes pertenecían al nahual colonial Martín Ocelotl, quien llamaba “hermanas” a las nubes (Procesos de indios idólatras y hechiceros 1912, p. 21), y se preciaba de haber predicho la llegada de los españoles muchos años antes de que sucediera la conquista. (*Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, p. 18).

Para terminar con esta descripción abordaré otro caso de nahualismo, el del lenguaje. Hernando Ruiz de Alarcón (1987), un perseguidor de idolatrías coloniales, recogió en el siglo xvii un amplio corpus de conjuros mágicos que utilizaban términos metafóricos conocidos como *nahualtocaatl* o *nahuallatolli*, traducidos como nombres o palabras “escondidos” o “secretos”.

El *nahuallatolli* era un lenguaje que permitía que los hombres manipularan mágicamente las cosas de este mundo, desde los objetos inanimados, hasta los dioses. Para lograr su fin, este lenguaje utilizaba metáforas y términos alternativos para referirse a las cosas: el cuerpo humano, por ejemplo, se llamaba Chicomóztoc (Lugar de las Siete cuevas), por sus siete orificios; el maíz era conocido como Chicomecóatl (Siete Serpiente) por su fecha de creación; el fuego era referido como Teteo Innan y Teteo Itta (Madre y padre de los dioses). Las asociacio-





nes implícitas en estos, y en otros muchos nombres no son muy diferentes a las que emplea el nahualismo, pues utilizan analogías físicas, vinculaciones calendáricas o la personificación de los dioses en fenómenos naturales (López Austin 1967, p. 4-5).

Por ello, no me parece descabellado proponer que en este discurso las palabras humanas se nahualizaban, es decir asumían una nueva forma metafórica y secreta, para poder actuar en un ámbito diferente, el sobrenatural. En este sentido la utilización de la raíz *nahual* en *nahualtocaïtl* o *nahuallatolli* puede ser una descripción muy literal del funcionamiento de este lenguaje. En este sentido destaca el hecho de que la persona que pronuncia el conjuro asume frecuentemente el nombre y la identidad de un dios todopoderoso (Gruzinski 1988, p. 205-206).

Cabe señalar que los *nahualtocaïtl* no eran necesariamente términos esotéricos como han interpretado estudiosos como Heyden (1986 p. 35), pues era frecuente que se parearan con términos habituales que facilitaban su interpretación y su comprensión por el público (López Austin 1967, p. 4-5).

Otro fenómeno interesante del *nahuallatolli* es la incorporación de términos de origen europeo, como la fórmula católica “in nomine Patris et Filli et Spiritu Sancti” (López Austin 1967, p. 4) e incluso la utilización de fonemas ajenos al náhuatl como la letra “r”. Se podría aventurar que, como lo hacen los chamanes amazónicos contemporáneos (Taylor 1995, p. 2-3), la incorporación de estos elementos exógenos permitía a los practicantes nahuas incursionar mágicamente en el ámbito de la cultura española y cristiana para adquirir algo de su poder y de su prestigio.

Todo esto parece confirmar la analogía que estableció Furst (1968) entre el nahualismo mesoamericano y el chamanismo amazónico y circún-siberiano, una práctica extática que permite a los hombres transformarse en animales, viajar entre los planos del cosmos, ejercer poderes sobre los fenómenos naturales y predecir el futuro. Sin embargo, me parece que esta interpretación adolece de dos fallas que limitan su validez. La primera es que a diferencia del chamanismo, que es una técnica de control humano sobre el cosmos, el nahualismo también puede ser utilizado por los dioses, para controlar el mundo de los hombres. La segunda, que abordaré en el siguiente apartado, es que esta interpretación peca de un literalismo a veces ingenuo e ignora los usos del nahualismo, y de otras prácticas rituales, como discursos de poder.

En el periodo posclásico se creía, en efecto, que los dioses tenían la capacidad de asumir la forma de hombres y de animales. Tezcatlipoca, de hecho, era considerado el patrono de los nahuales, y

tenía el poder de transformarse en jaguar y en los más diversos objetos (Olivier 1997, p. 38). Quetzalcóatl, por su parte, podía hacer lo mismo (Musgrave-Portilla 1982, p. 13-14), y además utilizó a su nahual para evadir las trampas que le tendió Mictlantecuhtli con el fin de evitar que pudiera conseguir los huesos que habrían de servir para crear a la nueva humanidad (“Leyenda de los soles” 1992, p. 120-121). Hay que mencionar también al multifacético Xólotl, conocido por su extraordinaria capacidad para transformarse en maíz, maguey y ajolote (Sahagún 1989, p. 482).

Por otra parte, Tezozomoc afirma que en Coatépec, al masacrar a sus enemigos los Huitznahuaque y comerles el corazón, Huitzilopochtli se “tornó gran brujo.” (1989, p. 229). No me parece descabellado suponer que la palabra brujo es una versión española y cristiana de la palabra *nahualli*, pues tanto Molina como Sahagún traducen así ese término. Para poder matar a los hombres que se le oponían y extraerles el corazón, el dios Huitzilopochtli probablemente tuvo que tomar una forma física. El hecho de que en otras versiones se diga que Huitzilopochtli nació, o volvió a nacer en Coatépec (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1985, p. 43), quizá se refiera a que en este lugar asumió una forma nueva por medio del nahualismo.

Más generalmente, en lo que podía ser identificado como otro caso de nahualismo (aunque no es descrito explícitamente como tal), López Austin ha demostrado que las deidades se comunicaban y gobernaban sobre los hombres tomando posesión de individuos privilegiados que se convertían en sus imágenes. Tal era el caso de Huitzilopochtli, dirigente y dios de los mexicas, de quien Sahagún afirma que “era sólo un merecido, una persona; un nahual, un portento, un revoltoso, un embustero [...]” (1950-1970, p. 1). Cristóbal del Castillo cuenta que Huitzilópoche era un hombre que recibía en su interior la fuerza del dios Tetzahuitl y que al morir se unió definitivamente con la deidad formando al dios Huitzilopochtli, patrono y guía de los mexicas (Del Castillo 1991, p. 153-158).

### *El nahualismo y el poder político en el posclásico*

Al ser el nahualismo una práctica privilegiada para establecer comunicación entre los planos cósmicos, es de esperar que sus relaciones con el poder político hayan sido estrechas, pues la mediación entre este mundo y los demás ámbitos de la realidad ha sido un atributo central del poder en las sociedades mesoamericanas. Por otra parte, el carácter polivalente de esta técnica ha significado que, a nivel social, ha

servido para ejercer el poder o para oponérsele, para enfermar y para curar, para prevenir desastres y para provocarlos. En función del orden social establecido ha sido una práctica oficial y pública o una actividad secreta y condenada, y también, siempre ha sido un engaño y una argucia. Para poder comprender mejor la historia de esta compleja relación conviene empezar, sin embargo, por un periodo relativamente tardío, el posclásico, pues es de él que tenemos una documentación más completa que nos permite profundizar en nuestro análisis. A partir de las reflexiones que nos inspire esta etapa, retrocederemos hacia el preclásico y el clásico y avanzaremos hasta el presente.

Las fuentes relativas a este periodo demuestran que las relaciones entre el nahualismo y el poder eran complejas y no exentas de conflictos y contradicciones. La principal causa de conflicto era el carácter necesariamente carismático del poder de los nahuales, que dependía de factores aleatorios que iban desde la fecha de nacimiento hasta las características excepcionales de ciertos individuos, y por ello chocaba con el poder institucionalizado, en el que la sucesión seguía principios dinásticos. Weber ha señalado que la legitimidad carismática se contrapone a la legitimidad tradicional, y por ello constituye “la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición” (Weber 1984, p. 193-195).

En el caso de los mexicas el enfrentamiento fue abierto y el poder institucionalizado de los tlatoque terminó por subordinar el poder carismático de los nahuales. Según la interpretación de López Austin, el naciente estado mexica hizo todo lo posible por suprimir las formas tradicionales de relación entre los dioses y los hombres (entre las que se contaba el nahualismo) y las sustituyó por el principio mucho más manejable de la adoración a los tlatoque como seres divinos. (López Austin 1973, p. 175-176).

El caso del *tlatoani* Tzutzuma de Coyoacán ilustra trágicamente la subordinación del poder de los nahuales. Este gobernante tepaneca era dueño del manantial de Huitzilopochco y advirtió a Ahuizotl de los peligros de canalizar el agua de dicha fuente para llevarla a México-Tenochtitlan. Por ello fue mandado ejecutar por el arrogante *tlatoani* mexica. Al llegar los esbirros de Ahuizotl a Coyoacán, Tzutzuma los recibió nahualizado, como cuenta Tezozómoc:

entrando dentro, vieron y hallaron en su trono y silla una muy poderosa águila, que cobraron gran espanto los mexicanos reculando atrás: tornaron a ver el águila, y hallaron en su silleta un poderoso tigre: los mexicanos más espantados de esto, volvieron a mirarse los unos a los otros; tornaron a ver tercera vez y vieron una muy grande culebra te-

merosa que echaba mucho humo por las narices: los mexicanos más espantados de esto, volvieron a verle; y hallaron un gran fuego que las llamas de él salían hasta la portada del palacio muy caliente y herviente [...] (Tezozómoc 1980, p. 559).

Sin embargo, según nos cuenta el mismo autor, las transformaciones de este gobernante fueron sólo un acto simbólico, pues inmediatamente después él mismo se entregó a sus perseguidores para que lo ejecutaran (Tezozómoc 1980, p. 559).

Durán, en una versión más detallada, cuenta que para responder a los desplantes mágicos de Tzutzuma, Ahuizotl recurrió a todo el peso de su poder estatal:

El rey, enojado y porfiando en su determinación, envió a decir al cabildo de los señores de Cuyuacan que le entregasen a Tzutzumatzin su señor luego; donde no, que les haría guerra y los destruiría como rebeldes a sus mandamientos. Lo cual visto por Tzutzumatzin y que era imposible poder escapar y que por él no destruyese el rey Ahuizotl a Cuyuacan y padeciesen tantos inocentes, mandó llamar a los mexicanos dójoles: “Véisme aquí: yo me pongo en vuestras manos” (Durán 1967, p. 370-372).

Sería difícil concebir una demostración más elocuente de la subordinación del poder mágico y personal de los nahuales al poder institucionalizado y colectivo de los gobernantes.

Sin embargo, el estado mexicano no suprimió el nahualismo, pues probablemente no quería prescindir de sus poderes, sino que lo acotó institucionalmente. Por ello, el pasaje de Sahagún sobre los nahuales aclara que su lugar está en el templo, entregados a una vida de penitencias y recogimiento.

El poder también utilizó el nahualismo con otra finalidad: es muy probable que la nahualización del dios Huitzilopochtli, en momentos claves de la historia mexicana, fuera presentada como una demostración de su poder absoluto, arbitrario e inefable, sobre sus súbditos. Se podría aventurar la hipótesis que el nahualismo, con todo lo que tenía de portentoso y sobrenatural servía para demostrar la naturaleza temible e incontrolable del poder, e incluso su carácter anti-cultural, colocando a los poderosos (hombres o dioses) por encima de las leyes y reglas que regulaban a los demás hombres.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Se trataría de una concepción del poder muy parecida a la de los pueblos polinesios estudiados por Marshall Sahlins (1985).



Sin embargo, tras arrancarle el corazón a sus enemigos en Coatépéc, el dios adoptó nuevos nahuales, más etereos e inasibles, el viento y la noche. Un dicho recogido por Sahagún reza:

La noche, el viento el nahualli, Nuestro señor  
Esas palabras se decían en relación al “demonio” Tezcatlipoca. Se decía “¿Acaso puede hablaros la persona Tezcatlipoca (o) Huitzilopochtli? Porque es sólo como viento, y como noche que se hace nahualli. ¿Acaso puede hablaros como persona? (López Austin 1973, p. 423)

Este cambio, no parece haber obedecido a una sublimación de las creencias idolátricas, sino a que se consideraba que los nahuales viento y noche eran más poderosos que los nahuales animales. Al respecto, Tezozómoc reproduce una arenga de un capitán mexica antes de la guerra con los matlatzincas:

Nosotros tenemos gran ventaja porque el propio Tetzahuitl Huitzilopochtli es con nosotros [que] mediante él hemos ganado y conquistado tantos señoríos, pueblos, tierras y vasallos; y tened por cierto que los que vienen a nosotros no son leones ni tigres, ni tampoco fantasmas vivos, que es el tzitzimitl, bajado de las nubes, ni tampoco es duende coleletli, ni son águilas de rapiña que han de venir volando sobre nosotros, sino sólo la firme esperanza y confianza en el de la noche y día, aire sereno y tiempo que es el propio Huitzilopochtli (Tezozómoc 1980, p. 430).

Pese a los intentos mexicas por acotar el nahualismo, es de suponerse que este sobrevivió como práctica mágica clandestina e incluso como forma de liderazgo entre los grupos subordinados a su dominio. Por ello no sorprende que la llegada de los españoles marcara un nuevo auge del nahualismo (Gruzinski 1985, p. 20-23), manifestado en líderes locales como Martín Ocelotl. La raigambre anti-mexica de estas formas de poder es confirmada por el hecho de que Martín Ocelotl se ufanaba tanto de haber sido perseguido y castigado por el propio Motecuzoma, cuando le predijo la futura llegada de los españoles, como de su oposición a los frailes y al régimen colonial (*Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, p. 28).

En contraste con los mexicas, los quichés no buscaron marginalizar el nahualismo, sino que lo hicieron presea de sus gobernantes. El poder nahualístico tenía entre este grupo mayense una fuerte dosis de engaño y disimulo. Así nos lo narra el *Popol Vuh*, en el caso de los nahuales del dios Tohil, que tomaban la forma de jaguares para secuestrar y sacrificar en secreto a los pobladores autóctonos de Guatemala, que se protegían de sus incursiones por medio de neblinas y iloviznas, y que

luego los vencieron por medio de una capa pintada con avispas que se convirtió mágicamente en un enjambre de estos insectos (*Popol Vuh. The Book of the Dawn of Life* 1985, p. 187-192).

Pero aun en este caso, el poder del nahualismo no era independiente del poder derivado de las armas. Regresando al caso del cacique quiché Mahocotah, su conquista del mar en forma de águila fue sólo la culminación de una larga campaña militar realizada con medios mucho menos mágicos, como se ve en este ejemplo:

Luego se juntaron con sus hijos y todos armados con muchas flechas para ir a la conquista que hicieron, fueron entrando por Naguatecat, primer pueblo y mataron a más de cuatrocientos de los de Naguatecat, y conquistaron la tierra, les quitaron toda la hacienda que tenían, cacao, algodón, y se adueñó de todo (“Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya” 1957, p. 79).

El nahualismo de los gobernantes quichés se inserta claramente dentro de un marco simbólico más amplio que identifica a los gobernantes, y al poder, con animales depredadores como los jaguares y las águilas. Esta identificación servía para enfatizar y demostrar la naturaleza bélica y agresiva de los gobernantes, vinculada directamente con la ideología conquistadora de los estados postclásicos. En este sentido, la nahualización del cacique quiché Mahocotah en águila puede ser vista como la continuación de la guerra por otros medios.

La importancia simbólica del nahualismo explica la trascendencia de la derrota del capitán nahual Tecum Umam a manos de Pedro de Alvarado. Según la versión del episodio recogida en los *Títulos de la casa Ixquin Nehaib*, otros dos capitanes nahuales habían sido vencidos por los españoles antes que el propio Tecum Umam: el capitán Ah Xepach, se transformó en águila para atacar a Alvarado a media noche, pero fue detenido por “una niña muy blanca” y por “muchos pájaros sin pies” que la rodeaban; el capitán Nehaib, nahualizado en rayo, a su vez fue detenido tres veces por “una paloma muy blanca” que lo cegaba. Tras la muerte de Tecum Umam, ya descrita, los caciques quichés de la región de Quetzaltenango se rindieron ante Pedro de Alvarado y fueron bautizados inmediatamente (“Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya” 1957, p. 84-93).

Este episodio resulta muy revelador, pues tiene la perfección de una visión elaborada *a posteriori*. Reifler Bricker señala que Alvarado no menciona a los capitanes águilas quichés (y menos a uno en forma de rayo) y que tampoco hablan de ningún bautizo en su campaña. Sin embargo, en la visión quiché, la derrota de los nahuales prehispánicos por los poderes sobrenaturales españoles (al parecer la Virgen y el

Espíritu Santo) parece tener un significado inequívoco: la antigua forma de poder resulta impotente ante la nueva y por ello hay que aceptar el cristianismo y la soberanía española (Reifler-Bricker 1993, p. 87-88).

*El nahualismo en el periodo clásico maya*

Los ejemplos contrastantes de la relación entre nahualismo y poder en las sociedades mesoamericanas posclásicas nos dan elementos para proponer una interpretación del papel de esta práctica en el periodo preclásico olmeca y en clásico maya. Me parece que la comparación más pertinente para comprender el funcionamiento político del nahualismo olmeca y maya es con las sociedades posclásicas mesoamericanas, mayas o nahuas, y no con sociedades no estatales, como las sociedades amazónicas o árticas en las que se inspira Furst (1996, p. 69).

Esto significa que si puede aceptarse la lectura que ha hecho este autor de ciertas piezas olmecas como representaciones de la transformación de hombres en jaguares (Furst 1996 p. 69-70) no necesariamente se tiene que aceptar su interpretación de las mismas.

Para empezar, hay que señalar un hecho tan evidente que a veces pasa desapercibido: la única evidencia que tenemos del nahualismo y de otras prácticas rituales olmecas y mayas son las representaciones altamente formalizadas en estatuillas, vasos policromados, estelas, tableros o dinteles mandados a hacer por los propios gobernantes con fines decididamente propagandísticos. Es decir, sabemos que existía un discurso de poder que se refería a las técnicas extáticas y de transformación mágica, pero no podemos saber hasta qué punto la práctica del poder empleaba estas mismas técnicas como un pilar fundamental.

Por ello, es lícito suponer que, al igual que el de los soberanos posclásicos, el poder estatal de los gobernantes olmecas y de los *ahauob* mayas tenía firmes bases militares, económicas y políticas y que el nahualismo las complementaba y las reforzaba. No es verosímil pensar que un señor olmeca, o que Pájaro-Jaguar de Yaxchilán, o Kan Hok Chitam de Palenque se tuvieran que nahualizar en jaguares para vigilar el comportamiento de sus miles de súbditos, a falta de otras herramientas de control.

Pero la analogía con las sociedades posclásicas también tiene sus límites, pues las evidencias preclásicas y clásicas nos muestran que el nahualismo entrañaba un contenido simbólico y cometidos diferentes. Si bien la interpretación de las piezas olmecas es necesariamente con-

jetural, por la ausencia de otro tipo de evidencia que nos dé bases firmes para la misma, el mural de Oxtotitlan en que se representa a un hombre con máscara de águila parece apuntar a un juego entre el disfraz y la transformación similar al que existía en tiempos clásicos y posclásicos.

En el caso de los mayas, afortunadamente, tenemos elementos un poco más firmes de interpretación, y éstos marcan una clara diferencia con el posclásico. En efecto, no he encontrado ninguna asociación entre este nahualismo y la conquista, mientras que tanto en Yaxchilán como en Palenque el glifo *way* aparece en textos con un claro contenido dinástico.

El ejemplo más claro es del tablero palencano que se encuentra en Dumbarton Oaks y que representa al ahau Kan Hok Chitam (también conocido como Kan-Xul) bailando frente a su madre la Señora Ahpo-Hel y su padre, el ahau Pacal. El texto glífico en la parte superior del tablero contiene el glifo *way*. Según la interpretación de Linda Schell describe un ritual por medio del cual Kan Hok Chitam, el hijo de Paca, se convirtió en *tza hi*, o sustituto de otro Kan Hok Chitam, un *ahau* de Palenque que había reinado 94 años antes. En este contexto el glifo *way* aparece con los sufijos “bi” y “li”, creando la palabra *waybil*, que Schele traduce como casa de linaje o casa donde se alojan los dioses o antepasados del linaje (1993, p. 188-190) Desgraciadamente, no sabemos más de la relación establecida entre los dos reyes con el mismo nombre: ¿acaso el segundo se convirtió en receptáculo o nahual del alma del primero?

Otro tablero palencano, el del templo 14, añade al nombre de Chan Bahlum un glifo en composición que Schele lee como *bakle(l)-way*, es decir, “*way* cosa huesuda”. Este glifo quizá se refiere a un dios esquelético, que era o “coesencia” de Chan Bahlum, como propone Schele (1993, p. 192), o quizá signifique que Chan Bahlum actuaba como nahual de ese dios. El hecho de que otros dos reyes, Kan Ok Chitam y Bahlam Kuk reivindiquen el mismo *way* y que el logograma *bakle* sea parte del glifo emblema de Palenque, pueden indicar que éste era un espíritu compañero que tenía una relación estrecha con el linaje de los gobernantes de Palenque y que estos heredaban. Nikolai Grube propone que este *way* sería análogo a los *onen*, espíritus compañeros de los linajes de los lacandones contemporáneos (Schele 1993, p. 443).

En Yaxchilán, por otra parte, en el dintel 15, y en el dintel 14, el glifo *way* se asocia con un ritual que sirvió para consagrar a Chel Te, hijo del ahau Pájaro Jaguar, como heredero legítimo al trono (Houston 1989, p. 7). En estos casos, el *way* es una serpiente de las llamadas “serpientes de visión”, que es considerada nahual de la señora Cráneo



Chac. Así, el nahualismo contribuye a legitimar el derecho de Chel Te a heredar el trono de su padre.

Estos ejemplos parecen demostrar que el nahualismo maya clásico se asociaba fundamentalmente con los linajes. Este hecho no debe sorprender, pues el linaje era uno de los principales elementos de legitimidad del poder maya. Desgraciadamente, aún no podemos determinar cuál era la forma concreta de relación entre los espíritus compañeros del linaje, los antepasados y los *ahauob* mayas. Quizá éstos últimos fueran poseídos, en determinadas ocasiones, por los espíritus ancestrales.

La relación entre el nahualismo y el poder estatal en tiempos clásicos y posclásicos contrasta radicalmente con la situación actual en el pueblo de Pinola. Según la interpretación de Hermitte, el nahualismo es la principal herramienta de poder utilizada por los líderes comunitarios, conocidos como “nahualudos”, porque no tienen, de hecho, ningún control sobre las estructuras religiosas o políticas locales, dominadas por los ladinos:

Estos factores han producido un fenómeno interesante: “mover hacia arriba”, a un nivel metafísico, al consejo de ancianos, pero conservando la estructura y funciones de los organismos tradicionales de funcionarios indios. (Hermitte 1970, p. 142)

La capacidad que tienen los dirigentes indígenas de Pinola, o de Oxchuc, para vigilar por medio de sus nahuales a los miembros de sus comunidades y hacer enfermar a aquellos que violan las reglas morales de la tradición los convierte, como afirma Villa Rojas (1963), en defensores de la identidad cultural. Sin embargo, esta forma de ejercicio del poder poco tiene que ver con la que se daba en los estados mesoamericanos, y puede ser concebida más como un mecanismo de resistencia comunitaria ante los regímenes coloniales.

### *Conclusión*

Me parece que las diferencias que he señalado entre el nahualismo clásico, el posclásico y el contemporáneo demuestran mi hipótesis inicial en el sentido de que el nahualismo es una práctica de mediación y comunicación entre planos cósmicos que se puede utilizar para diferentes fines en diferentes sociedades. De hecho, se puede plantear que la supervivencia de esta práctica cultural a lo largo de varios miles de años, y a través de profundas transformaciones en la forma de organización de las sociedades mesoamericanas, fue posible precisamente gra-

cias a su flexibilidad y a su capacidad de adquirir nuevos contenidos y nuevas funciones según lo demandará la situación. Sin embargo, detrás de estas modificaciones se puede encontrar en las sociedades mesoamericanas una concepción del poder como intermediario entre los planos del cosmos, entre hombres y animales, entre sociedad y naturaleza, entre tierra, cielo e inframundo, entre antepasados y contemporáneos, entre presente, pasado y futuro. Y el nahualismo en sus diferentes manifestaciones es una técnica privilegiada para lograr esa comunicación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Federico Navarrete, editor, México, INAH-GV Editores-Sociedad de Amigos del Templo Mayor (Colección Divulgación).
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).
- FURST, Peter T., “Shamanism, Transformation and Olmec Art”, en *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Coe, Michael D. et al., Princeton, The Art Museum, Princeton University, p. 69-83.
- 1968 “The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality”, en *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Benson, ELIZABETH P., editor, Washington, Dumbarton Oaks, p.143-178
- GARIBAY, Angel María, “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlalocan*, v. 2, 1946 p. 167-174.
- GOSSEN, Gary H., *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GRUZINSKY, Serge, “La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 33-46.
- , *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Gallimard, (Nouvelle Revue Française, Bibliothèque des Histoires).
- HERMITTE, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Interamericano Indigenista.



- HEYDEN Doris, "Metaphors, Nahuatl, and other 'Disguised' Terms among the Aztecs", en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*: Gossen, Gary H., ed., Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, p. 35-43.
- , "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay, México, Editorial Porrúa (Sepan Cuántos..., 37), p. 23-90.
- HOUSTON, Stephen D. y David Stuart, *The Way Glyph: Evidence for 'coessence' among the Classic Maya*, Washington, Center for Maya Research, (Research Reports on Ancient Maya Writing, 30).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 185).
- , "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez, trad., México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Prehispánica 1), p. 119-128.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", 1967 en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, p. 87-117.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1980 México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- , *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl*, México, D.F., 1973 UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- , "Términos del nahuatl", en *Historia Mexicana*, v. 17, n. 1, p. 1-36.
- MUSGRAVE-PORTILLA, L. Marie, "The Nahualli or Transforming Wizard in Pre- and Postconquest Mesoamerica", en *Journal of Latin American Lore*, v. 8, p. 3-62.
- OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca*, 1997 le "Seigneur au miroir fumant", Paris, Institut d'Ethnologie.
- Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, Denis Tedlock, translator, 1985 Nueva York, Simon and Schuster.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores (Publicaciones del Archivo General de la Nación, III).
- REIFLER-BRICKER, Victoria, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica.



- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España”, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de Antropología*, Pedro Ponce y otros, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista, p. 125-223.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *The Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, translators, 1950 Santa Fe, The School of American Research-University of Utah.
- , *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, editores, México, D.F., CNCA/ Alianza Editorial (Cien de México).
- SAHLINS, Marshall, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- SCHELE, Linda, David Freidel y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York, William Morrow and Co. Inc, 1993.
- TAMBAIAH, S.J., “Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View”, en 1973 *Modes of Thought. Essay on thinking on Western and non-Western Societies*, R. Horton, y Ruth Finnegan, editors, Londres, Faber & Faber, p. 199-227.
- TAYLOR, Anne Christine, *Una historia corta del olvido. Perspectivas jíbaras sobre la memoria de los muertos y el destino de los vivos*, en *Ateliers*, v-17, “Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes”, coordinadora: Aurore Monod-Becquelin, 1996, p. 75-85.
- TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa 1980 (Biblioteca Porrúa 61).
- “Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Oztzoja”, en 1957 *Crónicas Indígenas de Guatemala*, Adrián Recinos, compilador, Guatemala, Editorial Universitaria, p. 71-94.
- VILLA ROJAS, Alfonso, “El nahualismo como recurso de control social entre los pueblos mayances”, en *Estudios de Cultura Maya*, v. 3, p. 243-260.
- VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Johannes Winckelman, México, Fondo de Cultura Económica. [1944]

