

Roberto Martínez González

*El nahualismo*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

650 p.

(Serie Antropológica, 19)

Ilustraciones

ISBN 978-607-02-2137-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/el/nahualismo.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2016, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

## EL NAHUALLI Y LA PERSONA

COMO YA LO HA SEÑALADO LÓPEZ AUSTIN (1994, 1996), en el pensamiento mesoamericano el hombre no era concebido como un simple ser unitario hecho de carne y hueso, sino como un complejísimo y mutable producto de la influencia de las diversas entidades y fuerzas sobrenaturales<sup>1</sup> que actuaban sobre la tierra en distintos tiempos y circunstancias.

Siendo que uno de los múltiples elementos que intervenían en la conformación del sujeto era el *nahualli*—cuya definición es el objetivo primordial de esta primera parte—, resulta indispensable abordar, cuando menos de manera superficial, el tema de la concepción mesoamericana en general y nahua en particular del ser humano, pues, tal como lo evidencian las diversas fuentes, la persona era pensada como un conjunto de elementos interdependientes cuya comprensión individual sería imposible si se les abstraiese del resto del sistema. Así, a manera de introducción al concepto de *nahualli*, como entidad compañera, en esta sección se definirán las características y funciones de los principales componentes y centros anímicos del sujeto. De este modo, comenzaremos con una breve introducción a la antropovisión mexicana (y mesoamericana en general) y continuaremos con la descripción de cada uno de los más importantes componentes anímicos.<sup>2</sup> A manera de conclusión, procuraremos definir el esquema bajo el cual se organizan los distintos constituyentes de la persona.

Una vez esbozadas las cualidades esenciales de las partes extra-corporales de la persona, abordaremos el problema de la unidad y diversidad de las concepciones anímicas mesoamericanas. Definiremos los principales obstáculos para el estudio de dicho tópico y, de ser posible, indicaremos qué hay de específicamente mesoamericano en tales sistemas simbólicos.

<sup>1</sup> En el presente trabajo, el término *sobrenatural* es usado simplemente para designar aquello que está por encima de la naturaleza, lo que la representa o, si se quiere, la naturaleza tal como es pensada por la sociedad.

<sup>2</sup> Usamos el término *antropovisión* para designar esa parte de la cosmovisión que se refiere al modo en que el hombre se concibe a sí mismo (véase Duquesnoy: 2001).

Ya en el apartado dedicado a la entidad compañera, comenzaremos por analizar las distintas propuestas que se han generado en torno la etimología del término *nahualli*, procurando al mismo tiempo elucidar su origen y significación.

Una vez demostrada la existencia de la creencia en la coesencia entre los mesoamericanos del siglo XVI, explicaremos aquello que se representa a través de la atribución de un *nahualli* a los individuos y grupos. Al tocar el tema de la interdependencia entre la vida y los destinos del ser humano y su contraparte, se explicará el modo en que ambos se relacionan y se funden en el sueño nocturno. Sobre este mismo punto explicaremos cómo es que los especialistas rituales podían actuar bajo la forma de su entidad compañera tanto para dañar como para proteger a sus congéneres. A manera de conclusión, procuraremos definir el lugar que ocupaba el *nahualli* dentro del esquema general de la concepción del ser humano.

Una vez hecho lo anterior, nos preocuparemos por determinar el modo en que la creencia en la entidad compañera y, de paso, la idea de la transformación podían ser representadas por medios distintos de la lengua. Intentaremos rastrear la creencia en el *nahualli* en diferentes grupos humanos, a través de sus manifestaciones pictóricas. Y, ya para cerrar este apartado, nos encargaremos de delimitar las diferentes áreas culturales en que el nahualismo se presenta y las posibles diferencias o semejanzas que tal sistema simbólico pudiera tener con complejos afines de las regiones vecinas.

## INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOVISIÓN MESOAMERICANA

De acuerdo con Morin (1994, 67-89), la experiencia subjetiva se expresa a través de la frase *Yo soy mí mismo*. *Yo* es la primera persona —existente en prácticamente todas las lenguas— y *mí*, diferente de *yo*, es la objetivación del sujeto. De modo que, para reconocer su propia existencia, el individuo debe colocarse, al mismo tiempo, en posición de sujeto y objeto, sujeto perceptor y objeto percibido. Y es, probablemente, a partir de dicha operación que el hombre tiende a situar su identidad fuera de la condición corporal en que radica su existencia. La no-corporalidad del sujeto se hace particularmente evidente a los ojos del individuo en el hecho de que la identidad personal se conserva a pesar de todos los cambios fisiológicos que pudieran afectarlo.<sup>3</sup> Esta subjetividad pensada como no-corpórea es expresada a través de un sinnúmero de términos y metáforas se-

3 Aun cuando en múltiples culturas del mundo, el paso de una etapa a otra en la vida social está marcado por rituales que representan un proceso de muerte-resurrección, nadie en la comunidad

gún los diferentes contextos culturales en los que el individuo se sitúa, variando considerablemente en su materialidad, interioridad, unicidad y en las relaciones de dependencia que se supone establece con los aspectos más palpables de la persona. El *alma* y la *conciencia* son sólo dos de las posibles nociones que puede abarcar la subjetividad extracorpórea del ser, mas, en ningún momento, la diversidad de formas que adopta dicho principio puede ser reducida a cualquiera de estas nociones.

El problema es que la mayoría de los textos en que nos basamos para llevar a cabo este trabajo sí emplean los términos *alma*, *ánima* y *espíritu* —y ocasionalmente otros más ambiguos como *sombra*— para aludir a las subjetividades extracorpóreas de las poblaciones indígenas. Durante el lapso de la investigación, pudimos observar que, tratándose de un elemento que no se encuentra plenamente definido fuera del ámbito judeocristiano, siempre es el propio observador el que de manera arbitraria define qué es un *alma* y qué no lo es, lo cual, considerando que no existen criterios universales, nos sitúa ante la amplia posibilidad de que no en todos los casos se haya registrado la totalidad de las creencias existentes en torno a los aspectos no-corporales de la persona. Al mismo tiempo, observamos que, al usarse el concepto de *alma*, se ponen en un mismo plano nociones que, para el indígena, no son, en modo alguno, semejantes. Todo esto sin mencionar que, gracias a que todavía existen investigadores que usan el término *alma* sin presentar los vocablos indígenas correspondientes, hemos perdido una gran cantidad de información valiosa para el tema que aquí tratamos.

Para referirnos a las subjetividades incorpóreas indígenas, emplearemos principalmente el concepto de *entidad anímica*, definido por López Austin (1996, 1, 197) como: “una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica”. Con idéntico sentido usaremos la palabra *ánima* que, a diferencia de *alma*, tiene, cuando menos, la cualidad de aludir a una de sus funciones principales: animar al cuerpo. Por *fuerza anímica* se aludirá a aquellos elementos que, no siendo numéricamente cuantificables ni individualizables, dotan de vida a la persona sin estar, por ello, directamente ligados a las funciones intelectuales. Una característica recurrente de las *fuerzas anímicas* es la de estar vinculadas a fuentes externas que les permiten regenerarse y renovarse durante los ciclos ordinarios de la vida humana. Usaremos *componente anímico* para designar de manera genérica a los elementos de cualquiera de estas clases. Por último, hemos preferido reservar el término *espíritu* para desig-

---

negaría que quien inicia el rito es el mismo individuo que lo concluye; ello sin mencionar que, en ningún momento, el sujeto deja de tener conciencia de su propia identidad.

nar a aquellos seres no-trascendentales que, siendo de naturaleza semejante a la de las ánimas humanas, interactúan con los hombres y sus entidades compañeras en los intercambios que se producen entre la tierra y el inframundo.

## EL HOMBRE Y SUS ENTES

En el pensamiento mesoamericano, el ser humano es concebido como la unión temporal de diversos componentes de diferente orden y naturaleza. Unos son vistos como materiales y extracorporales; otros como intangibles e inevitablemente atados a su envoltura corporal. Los hay inmortales, hereditarios y efímeros; de origen telúrico, celeste e infraterrestre. Mas todos tienen en común el hecho de encontrarse estrechamente ligados al devenir y al desarrollo del sujeto en el interior de la sociedad y su entorno sobrenatural. Tales elementos son considerados como fuente de vitalidad para el individuo; intervienen en las funciones orgánicas y los procesos psíquicos; determinan las características personales y pueden modificarse en razón de los actos y las circunstancias que afecten la vida del personaje.

De acuerdo con un conocido mito mexica, para crear a la humanidad actual Quetzalcoatl o Xolotl, según las versiones, descendió al inframundo para recuperar los huesos y/o las cenizas de los hombres de épocas anteriores y llevarlos a Quilaztli de Tamoanchan, la diosa arquetípica de la maternidad.<sup>4</sup> Esta última deidad muele los huesos o cenizas en un mortero y Quetzalcoatl, o Xolotl, vierte la sangre de su miembro viril sobre ellos. De tal mezcla surgen el primer hombre y la primera mujer (*Leyenda de los soles*: 1945, 121; *Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 5; *Torquemada*: 1986, II, 7; *Mendieta*: 1980, 78). Así, el hombre aparece como un ser nacido de la unión de dos elementos de naturaleza distinta; una divina y la otra terrestre o infraterrestre. Tal como señala López Austin (1994, 36; *CF*: VI, 31), “este mito hace de Quetzalcoatl no sólo el creador del hombre, sino el dios que da origen a cada uno de los individuos. Así se le decía a la joven preñada cuando el orador se refería a su preñez: —*por ventura es verdad que nuestro señor Quetzalcoatl, que es criador y hacedor, os ha hecho esta merced*”.

Aparentemente, aquello pensado como de naturaleza telúrica era la parte más palpable de la persona. Al respecto, observamos que, además de *tonacayo* “nues-

<sup>4</sup> En un sermón registrado por Sahagún (*CF*: VI, 185) el orador dice a la mujer que acaba de parir: “—*has imitado a tu venerable madre, la mujer noble, Cihuacoatl Quilaztli. Tú la has imitado*”. Para nosotros, el *arquetipo* no es un elemento universal sino un producto histórico-cultural que se encuentra tan profundamente clavado en la mente que funciona como si fuera inconsciente.

tra carne”, los mexicas nombraban al cuerpo *in tlalli in zoquitl* “la tierra y el barro” y Chicomoztoc “lugar de las siete cavernas”. Los mixtecos contemporáneos le llaman *coño ñuhu yu*, un término formado por la aglutinación de los vocablos “carne”, “tierra” y “nosotros”; los amuzgos le llaman *si'tzo'*, “carne-tierra”; en mixe se le denomina *ñune'yu: ñunu* “tierra”, *ne'yu* “lodo”, y los tzeltales lo nombran *yach'alel*, “lodo”. Ello sin mencionar que los lacandones y los tzotziles de Chenalhó dicen explícitamente que el hombre está hecho de tierra (López Austin: 1996, I, 172-173; Ruiz de Alarcón: 1892, 206, 214; Flanet: 1982, 159; Garnung: 2000, 33; Monaghan: 1995, 203; Figuerola: 2005, s/n; Cline: 1944, 108-110; Guiteras Holmes: 1965, 255).<sup>5</sup> Ya para concluir, podemos recordar que el *Título de Totonicapán* (1983, 169) explica: “la gente fue formada por nuestro Dios. Nuestro Dios usó tierra. De la tierra sacó la materia de la gente, es decir su carne”.

Aunque tales ideas no son excluyentes, también se supone que el cuerpo está hecho de maíz, un producto de la tierra. “*Tonaca*, ‘nuestra carne’, es también el maíz” (Ragot: 2000a, 28; *CF*: II, 163; *Leyenda de los soles*: 1945, 121) y, como lo muestra el *Popol Vuh* (1971, 146-147; 2003, 103-104), para los quichés los hombres actuales estaban hechos de maíz. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla dicen que el maíz es el *yolotzin* o *yoliatzin*, “corazón” o “vida”, del hombre (Lupo: 2001, 362), mientras que un especialista nahuatlato de la Huasteca declara que “el maíz es nuestra sangre” (Sandstrom: 1991, 240). Los tzeltales contemporáneos imaginan al cuerpo indígena como hecho de maíz y frijol y, por tal razón, en sus plegarias nombran a dicho cereal *ch'ulchu*, *ch'ul bak'etal*, “pecho sagrado, carne sagrada” (Pitarch: 2000, 40; Figuerola: 2005, s/n). En la época colonial, para el mismo pueblo, “el término empleado para ‘persona’, *baquetal*, que aunque en un primer momento muestra una relación directa con *baquet* (carne), revela en su análisis su asociación con otro término, *bac*, que designa tanto al ‘hueso’ como al ‘semén’ y que, bajo la forma *bacal*, significa ‘hueso de maíz’” (Ruz: 1985, 200). Entre los tzotziles, se llama a la Madre del Maíz “el alma de nuestro sustento” (Guiteras: 1961a, 236). Los tojolabales dicen que esto es así porque el hombre se alimenta de maíz: “el maíz es la carne del hombre” (Ruz: 1981c, 17). En las plegarias de los chontales de Oaxaca se llama al ser humano “el hijo del maíz” (Carrasco: 1960, 110).

<sup>5</sup> Además, una fuente antigua sitúa la creación del hombre en una cueva: “el nombre de este primer hombre no lo saben pero dicen que fue creado en una cueva de Tamoanchan” (*Historia de México*: 1965, 106). A esto podemos añadir que, según lo que comenta Romero López (2006, comunicación personal), los nahuas de la Sierra Negra llaman al útero “cueva”. Aunque casi está de sobra, cabe recordar que también en el cristianismo el cuerpo del primer hombre —Adán “barro”— fue hecho de tierra: “polvo eres y en polvo te convertirás”.

Las fuerzas, entidades y fluidos que animaban al ser humano eran pensados como de origen divino. Esto se hace particularmente evidente en tres de los términos que designan a los componentes anímicos del ser humano. Por un lado, encontramos que los vocablos *ch'u'lel* y *ak'u'x*, que entre los indígenas de los Altos de Chiapas y los tzutuhiles del lago Atitlán designan a un elemento que informa al hombre, se construyen con la misma raíz que aquello que designa a lo sobrenatural en sus respectivas lenguas (Alejos García: 1994, 416; Mendelson: 1965, 115-116). Por el otro, tenemos que la raíz *pèe*, usada por los zapotecos para nombrar al aliento vital, aparece como *Pitao*, “gran viento”, en el título de diversas deidades (Córdoba: 1987).<sup>6</sup>

Ahora bien, si consideramos que el cuerpo se encontraba asociado a la tierra y que, en náhuatl, el sexo era referido como *tlalticpacayotl*, “las cosas de la tierra”, es posible suponer que en el pensamiento indígena el elemento corporal era producto del acto sexual, dejándose a la intervención divina las partes menos perceptibles de la persona (López Austin: 1996, II, 298; Molina: 2000). De hecho sabemos que, para los huicholes y los totonacos, el cuerpo surge de la unión sexual de los padres, en tanto que las entidades y fuerzas que lo animan proceden directamente de las diosas madres: Tatéi Niwetúkame, entre los huicholes, y Natsi'itni, para los totonacos (Furst: 1972, 16-17; Ichon: 1973, 171).<sup>7</sup>

Entre los componentes de orden sobrenatural que participaban en la construcción del ser, encontramos en el pensamiento náhuatl cuatro (o cinco) principales tipos de elementos de diferente naturaleza: el *yolia*, el *tonalli*, el *ihiyotl*/ la *sombra* y el *nahualli*. Sus conceptos, aunque no se hallan con idénticas características en todas las culturas mesoamericanas, tienden a presentar rasgos semejantes a los de las ánimas de otros grupos étnicos.<sup>8</sup> De acuerdo con lo que mencionan las fuentes, todos estos componentes, incluso el *nahualli*, aunque podían entrar en juego desde la concepción o en algún otro momento en el em-

<sup>6</sup> Véase López Austin (1994, 25-35) para mayores informaciones sobre la naturaleza de los dioses.

<sup>7</sup> La homología entre cuerpo y maíz se ve reforzada por el hecho de que, en los mitos, este último también fue creado a través de una relación sexual. Según la *Historia de México* (1945, 110), “los dioses descendieron todos a una caverna donde un dios llamado Altzintecuhtli estaba acostado con una diosa llamada Xochipilli, de la cual nació un dios llamado Cinteotl”.

<sup>8</sup> Aunque, obviamente, se trata de un relato entreverado por las visiones hipocráticas de la época, no deja de ser interesante el hecho de que el *Título de Totonicapán* (1983, 169) explique la creación del hombre a partir de cuatro elementos: “Cuatro elementos fueron mezclados para formar su carne: tierra, fuego, agua y aire. La tierra fue usada para su carne, el agua para su sustancia y también su sangre; y del fuego fueron sacados su calor y sudor. El aire fue usado para su respiración.”

barazo, se ligaban de manera más o menos definitiva a la persona hasta el momento del nacimiento.<sup>9</sup>

#### EL CORAZÓN Y EL YOLIA

Aparentemente, para los mesoamericanos, la unidad mínima y fuente básica de vitalidad es el corazón, una idea que, obviamente, deriva del hecho de que el latir de este órgano es un signo inequívoco de vida. Acorde con estas ideas, en náhuatl, el término *yollotl*, “corazón”, se construye bajo la forma abstracta del verbo *yoli*, “vivir” (De Pury: 2003, comunicación personal). Es interesante notar que, como se observa en la tabla 2, algunos de los términos que sirven para traducir el concepto de “alma” al maya, el cakchiquel, el huasteco y el otomí se encuentran igualmente formados por raíces que significan “vida”. Cuando menos entre los huastecos también se supone que el componente de nombre “vida” radica en el corazón (Ariel de Vidas: 2003, 252; Ochoa: 2003, 76). Así, todo aquello que se considera vivo es pensado como poseedor de un corazón o un principio vital semejante al que radica en él. Hoy en día encontramos creencias de esta índole entre los mixes, los popolocas, los kekchíes, los nahuas, los rarámuris, los huicholes, los tzotziles y los tojolabales (Lipp: 1991, 29; Abell: 1970, 87; Carson y Eachus: 1978, 50-52; Fagetti: 1996, 85; Romero López: 2006, comunicación personal; Sandstrom: 1991, 258; Bennett y Zingg: 1935, 323; Neurath y Gutiérrez: 2003, 306; Furst: 1972, 15; Vogt: 1969, 371; Ruz: 1983, 430).<sup>10</sup>

Además de designar al citado órgano, *corazón* hace igualmente referencia al centro, núcleo o esencia de las cosas. El hueso de un fruto, el núcleo de un árbol y el hueco de la mano son citados como el corazón del fruto, el árbol y la mano respectivamente. Un golfo era “el corazón del agua” y una anciana que no salía de su hogar era “el corazón de la casa”. Incluso encontramos un “corazón del cielo”, un “corazón del juego de pelota”, un “corazón del pueblo” y un “corazón del altar” (CF: X, 65, II; XI, 114; XII, 1; Molina: 2000; Motolinia: 1971, 380; Núñez

<sup>9</sup> Los huicholes, los totonacos, los mochó, los tzeltales y los tzotziles son algunos de los pueblos indígenas que consideran que los distintos componentes anímicos se asocian a la persona antes del nacimiento (Furst: 1972, 15; Ichon: 1973, 211; García Ruiz: 1987, 279; Figuerola: 2005, s/n; Page Pliego: 2002, 182). Los mixes, por su parte, imaginan que, de las catorce o siete ánimas que poseen, la mitad se adquiere en el momento del nacimiento y el resto se va asociando a la persona conforme ésta se desarrolla (Lipp: 1991, 44).

<sup>10</sup> Entre los kekchies se especifica que la naturaleza de tales elementos vitales varía en función del tipo de ser al que se encuentran asociados.

de la Vega: 1988, 275; *Historia de la gente de Tlatelolco*: 1999, 86-87),<sup>11</sup> lo que, muy probablemente, nos indica que, tal como sucede entre los otomíes, los tzutuhiles y los nahuas, el corazón era considerado como el centro de la persona (Galiniér: 1990, 623; Mendelson: 1965, 115; Sandstrom: 1991, 258; Duquesnoy: 2001, 439).

Según los nahuas, este órgano era la sede de la acción, la emoción, el conocimiento, la memoria, la voluntad y la energía individual (CF: X, 130-131; López Austin: 1996, I, 207, 252-256; II, 225-233; McKeever Furst: 1998, 213-214; Ragot: 2000a, 77).<sup>12</sup> Este tipo de ideas parece haber estado igualmente presente entre los quichés de la antigüedad, pues, en el vocabulario de Basseta (2005, 380), la misma raíz que designa al corazón, *cux*, es usada para “acordarse”, “pensar”, “cuidar”, “considerar”, “contemplar”. A ello podemos añadir que, en algunas de las fuentes para este grupo, se observan frases como: “sus corazones lloraban delante de Tohil”, “su corazón nunca olvidaba a sus nietos e hijos”, “sus corazones estaban muy tristes”, “en sus corazones sabían todo” y “sus corazones sólo se cansaron” (*Título de Yax*: 1989, 77, 2v; 77, 2r; 78, 3r; 78, 3v; 82, 6r; 84, 7v. *Título de Velasco*: 1989, 177, 5r. *Popol Vuh*: 1971, 86, 98, 99, 102, 114, 116, 137, 189, 192, 226. *Título de Totonicapán*: 1983, 171, 4r; 176, 9r). Además, el *Popol Vuh* (op. cit., 24) indica que los hombres de madera no pudieron hablar porque “no tenían corazón y no tenían mente. No recordaron a su creador”. Hoy en día, encontramos creencias que ligan al corazón con la vitalidad, la motricidad, la memoria, los sentimientos, el pensamiento y el lenguaje en grupos como los nahuas, los huicholes, los otomíes, los huaves, los mochó, los mayas yucatecos, los tzutuhiles, los tzotziles, los tzeltales, los chatinos, los chinantecos, los choles, los popolocas, los popolucas, los zapotecos, los chontales, los tojolabales y los teenek potosinos<sup>13</sup> (Duquesnoy: 2001, 440; Signorini y Lupo: 1989, 52; Fagetti: 1996,

<sup>11</sup> De modo semejante, los huicholes modernos hablan de un “corazón del fuego” y un “corazón de la ciudad” (Neurath y Gutiérrez: 2003, 306; Furst: 1972, 15).

<sup>12</sup> Aun cuando León-Portilla (1983, 191, 396) y McKeever Furst (1995, 17) afirman equívocamente que los términos *yollotl* y *ollin*, “movimiento”, están formados por la misma raíz —puesto que sus “o” no tienen la misma longitud—, es imposible negar que, en el pensamiento náhuatl, el corazón se encontraba íntimamente ligado al movimiento. De acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 96), Huitzilopochtli dijo a los aztecas que enterraran el corazón de Copil porque era ahí donde debían residir, mientras que Chimalpahin (1991, 21) dice que la primera vez que los mexicas intentaron salir de Chicomoztoc fracasaron, añadiendo que era como si estuvieran enfermos del corazón. Consúltese el texto de Graulich (1992, 90) para mayor información sobre el tema.

<sup>13</sup> Lo que para los teenek potosinos constituye una entidad anímica, para sus símiles veracruzanos no sería más que una fuerza, pues, al parecer, para los segundos, el *ejatal* está desprovisto de funcio-

76; Weigand y García: 1992, 220; Galinier: 1990, 623-624; García y Oseguera: 2001, 74; García Ruiz: 1987, 282; Güemez Pineda: 2000, 313; Mendelson: 1965, 115; Guiteras Holmes: 1961a, 304; Figuerola: 2005, s/n; Pride y Pride: 2004; Skinner y Skinner: 2000; Aulie y Aulie: 1998; Austin y Kalstrom: 1995; Clark y Davies: 1974; Long y Cruz: 1999; Keller y Luciano: 1997, 106, 193; Ruz: 1983, 425; Alcorn: 1984, 67. Véase tabla 4 para algunos ejemplos más precisos).<sup>14</sup>

Por otro lado, las cualidades del corazón podían determinar algunas características personales. Un corazón amargo estaba asociado al esfuerzo, el pesar y el arrepentimiento; el reblandecimiento del corazón estaba ligado a la tristeza;<sup>15</sup> el corazón duro se asociaba a la constancia; el corazón crudo y frío caracterizaba a los hombres libres. Los nahuas contemporáneos de Milpa Alta señalan que aquel que posee un corazón amargo (*yolchichic*) es inmune a la brujería y que, de entrar al cuarto en que se realiza un parto, complicaría el alumbramiento (López Austin: 1996, 1, 255; *CF*: 1, 8-9; *Anales de Cuauhtitlan*: 1992, 10; Madsen: 1960, 78). En Tlacotepec, Puebla, esta misma cualidad se encuentra asociada al carácter envidioso de las personas y a su propensión al daño a través de la mirada. En cambio, los que tienen el corazón dulce “son gente buena, que no siente envidia, que está limpia” (Romero López: 2003, 81). Para los jalcaltecos, el corazón blanco está ligado a aquellos hombres que tienen poder sobrenatural (La Farge y Byers: 1931, 140), en tanto que, en el pensamiento de los huicholes, el corazón es igualmente la sede de la identidad étnica, pues, en su discurso, “tener un corazón huichol” significa vivir bajo su cultura y normas morales (Furst: 1972, 15).

De acuerdo con López Austin (1996, 1, 256-257), el corazón, o la entidad que en él residía, podía ser afectado por la conducta inmoral, por enfermedades que lo cubrían con flemas y por algunas acciones sobrenaturales emprendidas por cierta clase de brujos. Hoy en día observamos la creencia en males del primer tipo entre los huicholes y los huaves (Weigand y García: 1992, 220; García y Oseguera: 2001, 74); de las segundas no encontramos vestigio alguno, y de las terceras hablaremos con mayor detalle en el capítulo dedicado al *mal nahualli*. Entre los medicamentos del corazón identificados por López Austin (*op. cit.*)

---

nes intelectuales: “el *ch'ichiin* es el alma del pensamiento (*chalap*) que da las órdenes, en tanto que el *ejattal* es el alma del corazón, que las ejecuta; es decir, en términos de un informante, el *ejattal* ‘son los pies del *ch'ichiin*’” (Ariel de Vidas: 2003, 253).

<sup>14</sup> Como señalamos en un trabajo anterior (Martínez González: 2007a), es común que algunos grupos mayas —como los tzeltales antiguos y los tzutuhiles y cakchiqueles modernos— asocien a tal órgano el destino.

<sup>15</sup> En los *Anales de Cuauhtitlan* (1992, 10) leemos: “cuando amaneció, mucho se entristecieron, se ablandó su corazón”.

destaca un par de flores llamadas *cacahuaxochitl* y *yolloxochitl*, que se suponía ayudaban a expulsar las flemas que oprimían el corazón de los estúpidos. A estos datos podemos añadir que, de acuerdo con Muñoz Camargo (1998, 285), la *yolloxochitl* es una flor aromática que “les conforta los corazones”.

Al mismo tiempo, aquello que se nombra “corazón” tiene una existencia casi inmaterial que lo hace semejante al concepto de *alma* de los españoles. Por ejemplo, Tezozómoc (1998, 12-13) emplea el término *teyolia*, que comparte su raíz con *yollotl*, para decir que muchas *almas* continuaban perdiéndose a causa de que los indios seguían adorando a Huitzilopochtli. Dicha entidad es elocuentemente descrita por los informantes nicaraos de Bobadilla de la manera siguiente:

En muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulio*, e va allá donde está aquel hombre e mujer, e allá está como una persona, e no muere allá, y el cuerpo se queda acá [...]. No va más del corazón [...]. No va el corazón, mas va aquello que les hace a ellos estar vivos, e ido aquello se queda el cuerpo muerto [...]. El cuerpo se pudre en la tierra y el corazón va arriba [...]. Aquel corazón que va es el que los tiene vivos e saliendo aquel se mueren [...]. No va el corazón, sino aquello que los tenía vivos y el aire que les sale por la boca, que llaman *yulio* (Fernández de Oviedo y Valdés: 1944-1945, IV, 369-371).<sup>16</sup>

Aparentemente, este tipo de creencias estaba presente en otros grupos mesoamericanos de la época, pues en los vocabularios antiguos del mam, cakchiquel, matlatzinka, otomí, zapoteco, mixteco y purépecha observamos que los términos que se refieren al ánima, al corazón y, en ocasiones, al estómago están muchas veces formados por la misma raíz (véase tabla 2). Hoy en día encontramos la creencia en componentes anímicos concentrados en el corazón en prácticamente todos los grupos mesoamericanos y algunos de los de las áreas vecinas (véanse tablas 3 y 4).

Sin embargo, aun cuando esto pueda parecer contradictorio, contamos con datos que parecen señalar que las ánimas-corazón no se localizan exclusivamente en dicho órgano.

Los tzutuhiles consideran que la sangre contiene *ak'ux* (Vallejo Reyna: 2001, 152). Los tzotziles sitúan simultáneamente al *ch'ulel* en la punta de la lengua, el corazón, la sangre y el cuerpo entero (Gossen: 1975, 450; Vogt: 1969, 369; Gui-

<sup>16</sup> Las fuentes aztecas —como los *Cantares mexicanos* (1985: f. 2r, 136-137), Román y Zamora (1897, 178), Molina o Sahagún (1972, 134-135)— presentan concepciones similares bajo el nombre de *teyolia* o *yolia*, pero no las describen con tal claridad y precisión.

teras Holmes: 1961a, 296). Para los tzeltales, aun cuando el *ch'ulel* se localice en el corazón, éste puede abandonar el cuerpo tanto por la boca como por la coronilla (Pitarch: 1996a, 187). Los chontales creen que el *wahma kitine* se ubica tanto en el aliento como en el corazón (Carrasco: 1960, 110), mientras que, en opinión de los choles, el *ch'ulel* “está en nuestros brazos, en nuestras piernas, en todo nuestro cuerpo” (Whittaker y Warkentin: 1965, 89). Todo esto sin mencionar que tanto los tzotziles como los tzeltales piensan que el *ch'ulel* puede residir al mismo tiempo en el cuerpo humano y en un lugar mítico, ya sea el Cielo o una “montaña sagrada” denominada Ch'iibal (Page Pliego: 2002, 179; Pitarch: 1996a, 187).<sup>17</sup>

Algo semejante parece suceder también entre los indígenas oaxaqueños, pues muchas veces el mismo vocablo que alude al corazón se refiere a otras zonas aledañas. El *tiye* de los chatinos significa “pecho, estómago, corazón” (Pride y Pride: 2004, 189). El *tsei* de los chinantecos alude tanto al corazón como al pecho en general (Skinner y Skinner: 2000, 359). Para los mixes, el término *joot*, del que deriva *joot animi*, “alma”, designa al mismo tiempo al hígado y al corazón (Schoehhals y Schoehhals: 1965, 211, 220, 276),<sup>18</sup> mientras que la raíz *lajɿ* de los zapotecos aparece tanto en *lastoo*, “corazón”, como en *lasto guij*, “hígado” (Stubblefield y Miller: 1991, 158). Al mismo tiempo, podemos mencionar que, para los huaves, el principio vital se distribuye por el cuerpo a través de la sangre (García y Oseguera: 2001, 71). Entre los mixes, encontramos dos tipos de creencias al respecto: por un lado, estarían quienes consideran que el *joot* se localiza al mismo tiempo en la sangre, el corazón y los riñones; por el otro, tendríamos a quienes suponen que tal entidad se encuentra desdoblada en siete o catorce partes difundidas por todo el cuerpo (Lipp: 1991, 44). Por último, podemos mencionar que, aparentemente, también los popolocas opinan que el ánima-corazón se localiza en la sangre, pues uno de los medios más comúnmente usados para determinar su presencia o ausencia en el organismo es tomar el pulso (Abell: 1970, 82).

En otomí, la palabra que designa al corazón se refiere igualmente al estómago (Galiniér: 1990, 623-626). Entre los purépechas existen tanto quienes ubican al *mintzita* en la cabeza como quienes lo sitúan en el corazón y la sangre (Gallardo Ruiz: 2005, 83-90). Para los rarámuris, el ánima que radica en el corazón se distribuye simultáneamente por todo el cuerpo, concentrándose en puntos vitales

<sup>17</sup> Es interesante notar que, para los zoques, es el ánima-calórica la que existe simultáneamente en el cuerpo y la montaña (Lisbona Guillén: 1998a, 22-26).

<sup>18</sup> Lipp (1991, 43-44) explica que dicha entidad “se localiza en el corazón, pero el término *hot* comprende tanto al corazón como al estómago y el hígado, *ni: hot*”.

específicos (Merrill: 1992). En lo tocante a los huicholes, los datos disponibles parecen indicar que el ánima-corazón no se limita a dicho órgano, sino que, en ocasiones, parece confundirse con el *kupúri*, “mollera” (Furst: 1972, 11).

De este modo, podemos ver que aquello que se asocia al corazón no es un elemento unitario sino una suerte de flujo anímico, que se difunde por diversas partes del cuerpo.

Vemos en la tabla 4 que, en un número considerable de casos documentados, los indígenas contemporáneos suponen que son tales elementos los que viajan al mundo de los muertos tras el deceso del individuo.<sup>19</sup> Tal como lo ha mostrado López Austin (1996, I, 363-366, 375-377; 1994, 218-219), tras la muerte, la entidad residente en el corazón debía pasar por un proceso de purificación, más o menos penoso según las cualidades y el comportamiento de las personas, que concluía en su almacenamiento y posterior reutilización dentro de un nuevo ser de la misma clase. Así, el componente anímico en cuestión se liberaba de toda su historia personal para convertirse en una especie de semilla renovada y lista para vivir otra vez.

Un informante náhuatl contemporáneo de la región de Huachinango expresa con claridad la pervivencia de estas creencias:

El espíritu que yo tengo no se puede cambiar, solamente que me muera yo, entonces el espíritu se va. Cuando muera, este cuerpo se queda y el espíritu se va, y va a volver... reposa un rato y vuelve... va a escoger su día. Yo nací en 2 de noviembre, el mero día de los santos, ahora cuando se termine mi vela, se termine mi espíritu, se termine mi cuerpo que se queda aquí... si no hice cosas graves aquí en la tierra, al año otra vez viene a nacer [el espíritu], pero ese mismo día el 2 de noviembre, para que levanten la mesa... porque el espíritu no puede cambiar... es un don que es una herencia que se viene usando [...]. Por eso es que la gente se muere, sólo queda en reposo, su cuerpo se acaba y su espíritu sigue, vuelve a nacer en otro cuerpo, nace en un niño nuevo y vive otras cosas (Rodríguez González: 2002, 88).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> No obstante, cabe aclarar que, en la opinión de los cakchiqueles de Panajachel, “sólo el espíritu del corazón deja el cuerpo durante la vida y, tras la muerte, muere. El otro es inmortal” (Hinshaw: 1975, 105).

<sup>20</sup> Dicha mención hace referencia a la muy común creencia en que una vela en el cielo o el inframundo marca la duración de la vida de las personas. Véanse Guiteras Holmes (1965, 248) y Lipp (1991, 152) sobre la *hora*.

Al igual que los nahuas, los mayas de Chiapas consideran que, tras la muerte, tales entidades son limpiadas de toda historia personal y reinsertadas en un nuevo individuo. Un informante tzeltal explica que el ánima regresa, “pero la apariencia cambia y nunca vuelve uno a ser uno como fue” (Villa Rojas: 1990, 633), mientras que, según Guiteras para los tzotziles “el *ch’ulel* de un recién nacido es tabula rasa, desprovisto de toda característica que pudiera asociarlo a su encarnación anterior” (Guiteras Holmes: 1961a, 297). Los huicholes, por su parte, dicen que, al morir, “el alma desanda su vida entera, reviviendo una por una todas sus experiencias desde el nacimiento hasta la muerte” (Furst: 1972, 38).<sup>21</sup>

Sabemos que en los ritos funerarios de los antiguos mesoamericanos se solía depositar, como sustituto del corazón, una pequeña piedra en la boca del difunto cuyo valor variaba en razón del estatus social del personaje (CF: III, 45; Motolinia: 1971, 304; Las Casas: 1967, II, 462). Ragot (2000a, 80) propone que dicha piedrezuela, conservada como reliquia por los familiares del difunto, actuaba simplemente como representante del corazón, lo cual, aunque es casi tan obvio como que las entidades anímicas representan al sujeto, no explica por qué tal objeto habría de fungir como reliquia. López Austin (1996, I, 373-375) afirma, apoyándose en Ximénez (1957, I, 111), que el corazón de piedra no era colocado en la boca después de la muerte sino en el momento mismo de la expiración. Esto se hacía con la intención de captar en ella una parte del *yolia* del difunto. Este tipo de creencias parece haberse conservado entre los huaves, quienes consideran que el “alma” de sus antepasados reside en el altar doméstico (García y Oseguera 2001, 85).

Por lo tanto, podríamos pensar que la entidad residente en el corazón se encuentra tan íntimamente ligada a la persona que su separación del cuerpo implicaría el deceso inmediato del individuo. No obstante, encontramos una serie de relatos en los que se dice que no sólo dicho elemento puede abandonar el cuerpo bajo determinadas circunstancias, sino que incluso puede permanecer un tiempo prisionero de ciertos seres sobrenaturales sin que ello produzca necesariamente la muerte.

Así, por ejemplo, un curandero de la región zoque, llamado Fabián, declaró “que habiendo nacido de espanto la enfermedad, como le informaron, se le fue

<sup>21</sup> Claro que esto no excluye la posibilidad de que en algunos casos dicho principio vital terminara por ser destruido en el Mictlan. A diferencia de lo que sucede con los nahuas y los mayas, el destino del ánima-corazón entre los oaxaqueños es un tanto confuso. Trataremos con mayor detalle este tema en la sección dedicada al aliento vital.

al dicho Agustín su corazón y su *tunal*” (AHDCH: 1721, 7r-8v; Aramoni Calderón: 1992, 260). Aunque esto es poco usual en pueblos nahuas, los indígenas de la Sierra Norte de Puebla consideran que, tras haber sufrido una caída o una fuerte impresión, el *yolia* y el *tonalli* abandonarán el cuerpo, provocando con ello aquella enfermedad conocida como *susto* (Segre: 1987, 85). En las proximidades de la capital del mismo estado se piensa que no sólo esta entidad puede desprenderse accidentalmente del organismo, sino que además lo hace cotidianamente mientras el cuerpo duerme. De tal suerte, “la experiencia vívida y profunda de los sueños constituye la prueba fehaciente de los paseos nocturnos del alma” (Fagetti: 1996, 85-86). Los amuzgos, los huaves, los zapotecos, los mochó, los tzotziles, los tzeltales, los chontales y los chatinos creen igualmente que el ánima del corazón puede abandonar el organismo sin provocar ello el deceso instantáneo del sujeto (Garnung: 2000, 31; García y Oseguera: 2001, 74; Fuente: 1977, 265; García Ruiz: 1987, 276; Page Pliego: 2002, 178-179; Pitarch: 2000, 34; Carrasco: 1960, 110; Bartolomé y Barabas: 1982, 123).

Para dicha aparente contradicción, podemos ofrecer tres proposiciones: 1. Que no exista una matriz común ni continuidad posible en las concepciones anímicas mesoamericanas. 2. Que, tras la conquista, las concepciones anímicas se hayan modificado tanto que sus características se hayan confundido. 3. Que la entidad residente en el corazón sea un elemento múltiple y que aquello que se desprende durante la vida no sea lo mismo que, al separarse del cuerpo, provoca la muerte.

Conocemos algunos textos antiguos que parecen sugerirnos que, cuando menos, los nahuas veían al *yolia* como integrado por elementos de diferente naturaleza. En primer lugar, encontramos que, en las ya mencionadas citas de los informantes nicaraos de Bobadilla sobre el *yulio*, se describe al corazón tanto como “algo que parece una persona” como bajo la imagen de un “aliento que sale por la boca” en el momento de la muerte (Fernández de Oviedo y Valdés: 1840, 27-36; McKeever Furst: 1995, 42-44). Al mismo tiempo, encontramos que, de acuerdo con Durán (1967, II, 54), aquello que se ofrendaba al sol en el sacrificio por cardioctomía era “el vaho”, lo que implicaría igualmente la presencia de algo gaseoso en el corazón.<sup>22</sup> En segundo lugar, el *Códice florentino* (1950-1963, IX, 25) comenta sobre un ave conocida como *yollototl* “ave del corazón”; “vive el Teotlixco [Frente a los Dioses], hacia el mar del suroeste [...]. Se le llama ave del corazón. Así, aquellos hombres dicen que, cuando morimos, [el *yolloto-*

<sup>22</sup> “El *papa* le cortaba el pecho y le sacaba el corazón y lo alzaba con la mano todo lo que podía extender el brazo a lo alto y daba el vaho al sol” (Durán: 1967, II, 54).

*totl*] encarna nuestros corazones”.<sup>23</sup> Asimismo, conocemos un pasaje en el que, para señalar su ineptitud, los informantes de Sahagún (*ibidem*, x, 25) indican que el mal pintor “tenía un pájaro dormido en su corazón”.

De este modo encontraríamos a la entidad residente en el corazón desdoblada en tres aspectos diferentes: un elemento etéreo, un ave y un ente antropomorfo.

Hoy en día localizamos la creencia en aves del corazón entre los nahuas de Milpa Alta, Morelos y Puebla, los tzotziles, los tzeltales de Cancuc, los mixes<sup>24</sup> y los lencas (Madsen: 1960, 30; Lewis: 1960, 278; Álvarez Heydenreich: 1987, 99-100; Fagetti: 1996, 104-106; Romero López: 2003, 87; Guiteras Holmes: 1965, 244; Pitarch: 1996a, 187; Figuerola: 2005, s/n; Lipp: 1991, 43; Chapman: 1985, 204).<sup>25</sup> Observamos elementos gaseosos vinculados con el mismo órgano entre los nahuas de Morelos y Puebla, los otomíes, los totonacos, los huaves, los choles, los tzotziles y los chontales (Álvarez Heydenreich: 1987, 99-100; Fagetti: 1996, 104; Galinier: 1990, 626; 1979, 429; Silva: 1972, 88; García y Osegura: 2001, 74; Whittaker y Warkentin: 1965, 88-89; Guiteras Holmes: 1961a, 296; Carrasco: 1960, 110). Encontramos la creencia en ánimas antropomorfas ligadas al corazón entre los nahuas de la Sierra Negra, los mochós, los tzotziles, los tzeltales y los chontales (Romero López: 2003, 87; García Ruiz: 1987, 276; Page Pliego: 2002, 178; Pitarch: 1996a, 188; Figuerola: 2005, s/n; Carrasco: 1960, 110). El hecho de que los pocomchis prehispánicos y los lencas contemporáneos tengan una entidad anímica denominada “semejanza” o “semejante” pudiera indicarnos la existencia de una creencia similar; el problema es que las fuentes no aportan ningún dato que pueda ayudarnos a determinar su ubicación.<sup>26</sup>

No obstante, ello no implica que el ave, el aliento y la silueta antropomorfa del corazón deban ser considerados como componentes anímicos distintos; a nuestro parecer, se trata simplemente de diferentes aspectos de una misma enti-

<sup>23</sup> Aunque pudiera pensarse que se trata de una transformación, cabe remarcar que, en este párrafo, el término empleado no es *cuepa* “tornar” sino *ixiptlatia* “representar”.

<sup>24</sup> Para los mixes, el ánima del corazón no es exactamente un ave sino que tiene la forma de “sol pero con alas como de pájaro” (Lipp: 1991, 43).

<sup>25</sup> En la Sierra Negra se afirma tanto que *toanima* tiene forma de zopilote o mariposa, según el género, como que es como la persona misma, “sólo que es puro espíritu” (Romero López: 2003, 87). Según lo que menciona Ariel de Vidas (2003, 252), los teenek consideran que el ánima del corazón se asocia a un angelito mientras que es el ánima de la cabeza la que tiene forma de ave.

<sup>26</sup> El hecho de que los totonacos de la sierra imaginen al “alma” como un diminuto personaje parece más bien estar ligado a la influencia europea, pues, además de que tales representaciones no son comunes en Mesoamérica, las imágenes de este tipo eran frecuentes en el occidente medieval (véanse Ichon: 1973, 205; Baschet: 2000).

dad. Claro que esta multiplicidad de figuras nos abre nuevamente la interrogante: ¿cuál de ellas es la que viaja al inframundo y cuál se desprende del cuerpo durante la vida?

Por lo que sabemos sobre las creencias tzotziles y tzeltales contemporáneas, podemos imaginar que el ave del corazón representa el aspecto más frágil de dicha entidad y, por consiguiente, la que, encarnando al corazón, se destruye a consecuencia del ataque de brujos y entidades sobrenaturales.<sup>27</sup> Hemos dicho que la parte etérea era absorbida por aquella piedra que se conservaba como reliquia bajo el piso de la casa o el altar familiar; y, en el caso de los sacrificados, la que se ofrendaba a los dioses. El problema es que los informantes de Bobadilla señalan tanto a “una como persona” como al “aire que les sale por la boca” como las partes que se dirigen a donde están ese hombre y mujer. A nuestro parecer, si fuera necesario elegir entre una de las dos, tenderíamos a seleccionar la parte antropomorfa, pues ello concuerda con la idea de que en el inframundo se sigue teniendo forma humana —“allá está como una persona”—. A ello podemos añadir que, entre los tzotziles, para quienes el *ch’ulel* tiene tanto el aspecto de un aire y un ave como el de una silueta antropomorfa, se dice que tal entidad anímica “va con la forma del cuerpo al Winahel [en el Cielo]” (Guiteras Holmes: 1961a, 150).

#### LO FRÍO Y LO CALIENTE: EL TONALLI, LA SOMBRA Y EL IHİYOTL<sup>28</sup>

Como sabemos, diversas fuentes, entre ellas el *Códice florentino* (IV, 202-204) y Landa (1959, 44), mencionan la existencia de un baño ritual en el que, entre otras cosas, se reactualizaba la introducción de las diversas entidades anímicas en el cuerpo del neonato.<sup>29</sup> Sin embargo, un detalle poco conocido es que, según la versión de Ruiz de Alarcón (1994, 26), dicha práctica no sólo implicaba el contacto con el agua sino también con el fuego:

<sup>27</sup> Figuerola (2005, s/n) menciona la creencia en ciertos seres que devoran al ave del corazón provocando con ello la enfermedad y la muerte de su propietario. “En cierta ocasión, Manuel [un informante tzotzil] describió al alma que es comida como un pájaro o un ave de corral” (Guiteras Holmes: 1965, 244). En otros casos se piensa que una persona está dotada de dos entidades-corazón; una de ellas muere junto con el cuerpo —o es comida por el *nagual*— y la otra viaja al Más Allá y regresa anualmente a la tierra el Día de los Fieles Difuntos (Gossen: 1975, 450; Villa Rojas: 1990, 629).

<sup>28</sup> Encontramos versiones preliminares de este trabajo en *Cuicuilco* (Martínez González: 2006e) y *Anales de Antropología* (Martínez González: 2007b).

<sup>29</sup> Véase el texto de López Austin (1994, 210), para un análisis detallado del simbolismo de dicho ritual.

Los indios sacaban al cuarto día del aposento al recién nacido, y juntamente con el fuego [que lo había calentado desde su venida al mundo], dábanle con él cuatro vueltas a la cabeza. Pues cuando le daban las cuatro vueltas a la cabeza, dándole dos de un lado y dos del otro, le ponían el nombre que había de tener [...]. Otros diferenciaban en que esta imitación del bautismo la hacían con agua, lavando la cabeza del niño al cuarto día y poniéndole su nombre [...]. Toda esta superstición del fuego y el agua la encomendaban al sabio que tenía por oficio ser médico.

Así, si las informaciones aportadas por Alarcón fueran correctas, el agua y el fuego se encontrarían igualmente asociados a la introducción de las entidades anímicas y la imposición de un nombre. Al mismo tiempo, la presencia de estos dos elementos en el ritual nos permite suponer que, en la conformación del sujeto, entraban en juego componentes de naturaleza opuesta y, muy probablemente, complementaria. En otras palabras, lo ígneo y lo líquido en el rito debieron haber fungido como alusiones metafóricas de las cualidades de los componentes cuya introducción se reactualizaba.

Aun cuando se trata de creencias muy variables, parece ser que, de una u otra forma, los pueblos mesoamericanos imaginaban al cuerpo como receptáculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en equilibrio. Al respecto, encontramos algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos. Entre los mayas se cree que hay personas frías y calientes, siendo, cuando menos, el exceso de calor una cualidad que puede causar daño tanto a sí mismo como al entorno.<sup>30</sup> Un informante tzotzil parece aludir a la necesidad de equilibrio entre ambos elementos cuando

<sup>30</sup> Entre los mayas se cree que las personas calientes tienen una cualidad llamada *kinam*; “por *kinam* se entiende el flujo especial que mana de ellas y que las hace distintas de las demás; tal emanación es la que ahuyenta a las abejas y la que hace que esas personas resulten de influencia nociva para personas y animales. Las personas con *kinam* son las más propensas a causar *ojó*” (Villa Rojas: 1987, 381). Los mayas de Magdalena, Guatemala, consideran que, “para estar en buena salud, se debe tener cierto grado de *calentura*; esto es un indicio de fortaleza. Pero mucha calentura, sobre todo cuando ésta está localizada, puede causar una enfermedad” (Adams: 1952, 23). Cabe aclarar que, aun cuando debe haber un equilibrio entre los influjos calientes y fríos, internos y externos, el “frío” no puede ser considerado como un componente anímico, pues, además de que éste es comúnmente visto como causante de enfermedades, se suele pensar que la condición natural del cuerpo es caliente: “el frío es siempre una señal de enfermedad, ya sea como hecho comprobado o una amenaza” (Adams: 1952, 23). Esto no implica que no puedan existir componentes anímicos fríos sino tan sólo que su función vital no se reduce a la frialdad y que, en el equilibrio entre ambas partes, es lo cálido lo que tiende a prevalecer.

señala que “sólo se tiene un cuerpo al que Dios le dio fuerza, al que le mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia” (Page Pliego: 2002, 175). Los popolocas de San Felipe, estado de Puebla, “dicen que el cuerpo humano sano se encuentra en una relación armoniosa de influjos calientes y fríos internos y externos” (Jäcklein: 1974, 266). Los nahuas de la Sierra de Zongolica y la Sierra Norte de Puebla consideran que, entre los distintos componentes anímicos de la persona, “el *ecahuil* es de naturaleza fría y el *tonal* de naturaleza caliente” (Rodríguez López: 2000, 181; Duquesnoy: 2001, 435-453; Signorini y Lupo: 1989. Véase también López Austin: 1994, 211).

### El *tonalli* y el calor vital

Así como en la época prehispánica el *tonalli* era imaginado como una materia luminosa y brillante,<sup>31</sup> en la actualidad dicho elemento es pensado como una suerte de calor corporal que aporta al hombre la energía necesaria para actuar (Goloubinoff: 1994, 577; Duquesnoy: 2001, 443; Sandstrom: 1991, 247). Al parecer, la creencia en componentes calóricos se encontraba igualmente presente entre los quichés, pues en el *Popol Vuh* (1971, 177) se dice sobre los dioses patronos “grande era su calor”.<sup>32</sup> Es posible que sea en este mismo sentido que el término mixteco *ini*, “calor, corazón”, es traducido por “espíritu que da vida” en el *Vocabulario* de Alvarado (1962).

Sandstrom (1991, 247) explica claramente la lógica según la cual el *tonalli* distribuye la energía al individuo entre los nahuas de la Huasteca:

Cada ser humano contiene en sí una chispa de la energía divina que hace vivir al mundo. En última instancia, esta energía deriva del sol, *toteosij*. Una gran parte de la energía solar llega a nosotros bajo la forma de un calor corporal

<sup>31</sup> Ruiz de Alarcón (1900, 197) dice que para determinar si un niño había perdido su *tonalli* los indígenas “ponen un vaso hondo con agua en el suelo y sobre él ponen al dicho niño para juzgar según lo que pareciere en el agua [...]. Y si en ella ven el rostro del niño oscuro como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad y ausencia de su hado y fortuna, y si en el agua parece el rostro del niño claro dicen que el niño no esta malo”. Los sustantivos derivados del verbo *tona*, “irradiar”, aparecen en las fuentes antiguas con los siguientes significados: irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, destino de la persona por el día en que nace, “alma y espíritu”, cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona (Molina: 2000; López Austin: 1996, v. 1, 223; De Pury: 2003, comunicación personal).

<sup>32</sup> Cuando Edmonson (en *Popol Vuh*: 1971, 177) traduce “*great was their sun*” parece olvidarse de que la palabra *q’ih* no sólo significa “sol” sino también “día y calor”.

que los nahuas llaman *tona* o *tonatl* [...]. Una vez en el cuerpo, este calor se transforma en *chicahualiztli*, un término náhuatl que designa a una suerte de energía o fuerza que da a los humanos el vigor y la fuerza para actuar. Esta energía es transportada por la sangre (*estli*, en náhuatl), y renovada cuando se consumen los alimentos, en particular el maíz.

Así, transportado por la sangre, el *tonalli* difundiría el calor vital tanto al corazón, sede del *yolia*, como al resto del organismo.<sup>33</sup> De hecho, es posible que sea a causa de su concentración en dicho órgano que los nahuas contemporáneos de Milpa Alta consideran que el *yollotl* es caliente durante la vida y frío tras la muerte (Madsen: 1960, 167). Sus símiles de la Sierra Negra opinan que una de las doce partes del *tonalli* radica en el músculo cardíaco (Romero López: 2006, comunicación personal). Los chatinos afirman que el *tyi'i*, “calor”, se localiza en este mismo punto (Bartolomé y Barabas: 1982, 123), mientras que los tzotziles y los tzeltales sostienen que algunas personas tienen el corazón más caliente que otras (Gossen: 1975, 449; Pitt-Rivers: 1971, 12). Es posible que tales creencias se encontraran igualmente presentes entre los tlaxcaltecas del siglo XVI, pues Muñoz Camargo (1998, 101) señala que cuando se extraía el corazón de una víctima sacrificial “aún no se le habían acabado de enfriar los espíritus vitales”.

Hoy en día encontramos la creencia en elementos calóricos que aportan al individuo la fuerza y la energía necesarias para actuar entre los teenek, los tzotziles, los tzeltales, los mochó, los mixtecos, los huaves, los chatinos y los nahuas

33 Los nahuas de Cuetzalan afirman explícitamente que la fuerza del *tonalli* es portada por la sangre (Aramoni Abbat: 1990, 33), mientras que sus similares de Pajapan suponen que una hemorragia podría ser causa de la pérdida del *tonalli* (García de León: 1969, 288). Los tzotziles hablan de la “fuerza de la sangre” (Guiteras Holmes: 1961a, 297). Para los mixtecos, “la sangre es el principio ‘caliente’ vital [...]. La falta de fuerza es atribuida a una débil circulación sanguínea (Flanet: 1977, 103-104). Los chortís creen que “la sangre es el agente que mantiene al cuerpo caliente y que transmite la fuerza a todas sus partes”. Es posible que los aztecas también hayan creído que la sangre contenía *tonalli*, pues, además de que se ofrecía este líquido a los dioses, la sangre de los recién nacidos parece haber estado cargada de cierta fuerza anímica. De acuerdo con Las Casas (1967, II, 227-228; López Austin: 1997, 243-244) y Ximénez (1929, I, 90), el cordón umbilical era cortado con un cuchillo de obsidiana nuevo sobre una espiga de maíz que permanecía ligada al individuo a lo largo de su vida. Sus granos eran conservados para un cultivo especial del cual los padres utilizaban los frutos para preparar el primer atole bebido por el infante. En lo siguiente, un sacerdote conservaba el maíz hasta que la persona, habiendo llegado a la edad adulta, lo sembrara y ofrendara su cosecha a los dioses en los momentos clave de su vida. Esta misma práctica fue observada por Guiteras Holmes (1965, 248) entre los tzotziles. Se dice que “si la cosecha [obtenida de la milpa llamada ‘la sangre de la criatura’] es abundante, la familia se regocijará; si es magra sus miembros se entristecerán y dirán oraciones”.

de diversas regiones (Ariel de Vidas: 2003, 248; Vogt: 1969, 369; Holland: 1963a, 264; Page Pliego: 2002, 176, 177; Flanet: 1977, 103; García Ruiz: 1987, 276; García y Oseguera 2001, 71; Kelly: 1956, 82; Sánchez y Díaz: 1978, 220, 221; Golobinoff: 1994, 577; Duquesnoy: 2001, 443; Sandstrom: 1991, 247; Aramoni Abbat: 1990, 33; García de León: 1969, 288). Entre los tzotziles se piensa que el embrión se encuentra frío durante el embarazo, en el nacimiento comienza a calentarse, se vuelve más caliente conforme el individuo envejece y alcanza la temperatura más alta justo antes de la muerte (Gossen: 1975, 449; Page Pliego: 2002, 171). Los chinantecos creen que el poder sobrenatural de los ancianos es producto de la acumulación de calor corporal a lo largo de sus vidas (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).<sup>34</sup> Los nahuas de la Sierra Negra opinan que, con la edad, el *tonal* se va haciendo más caliente, alcanzando su máxima temperatura alrededor de los cuarenta años; los niños y los viejos son seres fríos (Romero López: 2006, comunicación personal). Aparentemente, también los nahuas prehispánicos pensaban que con la edad se adquiriría mayor calor corporal. Al respecto, menciona Zurita (1941, 105) que le permitían beber pulque —un alimento considerado como frío— “a los viejos que pasaban de cincuenta años, porque decían que éstos tenían necesidad de él”.

Entre los quichés se dice que la sangre caliente es “fuerte” y la fría “débil” (Marshall: 1986, 134). Según Guiteras Holmes (1961a, 306), para los tzotziles el calor está ligado a la edad, la masculinidad y los cargos asumidos. Los tzeltales suponen que la mayor intensidad calórica de un individuo se encuentra asociada al poder y la salud personal, siendo la pérdida del calor corporal un evento capaz de producir la muerte. Al respecto, Pitt-Rivers (1971, 12) comenta “todo individuo posee un mínimo de potencia espiritual que, cuando se extingue, provoca la muerte; la suerte de la persona depende de ella [...]. Esta cualidad se expresa en tzeltal por una palabra *k'al*, que significa calor”. Los teenek creen que los hombres son calientes y trabajadores y las mujeres frías y flojas. Suponen igualmente que cuando una mujer tiene la regla se le calienta el cuerpo y no debe beber agua fría, porque su sangre podría coagularse debido al choque de temperaturas opuestas. Al mismo tiempo, la tristeza hace que aumente la temperatura de la sangre, de tal suerte que una persona deprimida podría provocar enfermedades a los menores (Ariel de Vidas: 2003, 248). Paralelamente, los nahuas de la Sierra Negra opinan que las mujeres suelen ser frías la mayor parte del tiempo y, sólo

34 Durante la plática que presentó en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

durante el embarazo, alcanzan una gran temperatura (Romero López: 2006, comunicación personal).

No obstante, este calor corporal no sólo está relacionado con la vitalidad sino también con el poder sobrenatural; “en comparación con otros, algunos chamulas son política, económica o espiritualmente dominantes; ellos tienen los corazones más calientes” (Gossen: 1975, 449).

Ya hemos dicho que en la creencia teenek y maya el exceso de calor puede emanarse como un elemento patógeno y provocar diversas clases de males a quienes circundan al sujeto. Aparentemente, en el concepto pame, el *mal de ojo* se encuentra igualmente asociado al exceso de calor, pues, de acuerdo con Chemin Bässler (1984, 211), para tratar este padecimiento es preciso hacer uso de hierbas frías. Para los chatinos, existe la creencia en que el calor febril, *tyique*, puede provocar la enfermedad al terapeuta que lo atiende (Bartolomé y Barabas: 1982, 134). En el mismo orden de ideas, los mayas guatemaltecos suponen que el *mal de ojo* —que, por cierto, resulta en el sobrecalentamiento del corazón— es producido por seres de “sangre fuerte” o de naturaleza caliente; entre los últimos encontramos a los recién casados, los adúlteros y los perros copulando (Adams: 1952, 34; Marshall: 1986, 162, 170). Los quichés también creen que un aumento calórico puede ser causado por hacer el amor y sentir enojo o envidia (Marshall: 1986, 126).<sup>35</sup>

Aparentemente, también los mexicas creían que la fuerza del *tonalli* derivaba del sol, pues el *Códice florentino* (IV, 198) explica que aquel que tiene un *tonalli* débil “no llegará a viejo. Sólo resistirá un poco. [El *tonalpohuque* decía] —¡Consideren! El sol estaba sólo roto cuando él nació”. Es probable que los zoques, los triquis y los chatinos actuales tengan ideas comparables, ya que los términos por los que habitualmente se traduce el concepto “alma”, *jama*, *güi*, *tyi'i*, significan “día”, “sol” o “calor” (Lisbona Guillén: 1998a, 22-26; Wonderly: 1946, 98; Good: 1979, 58, 69; Bartolomé y Barabas: 1982).

No obstante, todo parece indicar que el primer calor vital no se fijaba al individuo sino hasta el día de su baño ritual. Los informantes de Sahagún (CF: IV-v, 111; HG: 1956, 361; Ruiz de Alarcón: 1984, 26; López Austin: 1996, I, 230) mencionan:

Durante cuatro días cuidan bien el fuego; en ningún tiempo se apaga; están encendidos los carbones; están encendidas las brasas; están muy encendidas las brasas. Se está soplando; lo hacen reavivarse; así puede estar avivándose. Y

35 Volveremos a ocuparnos del *mal de ojo* en el capítulo dedicado al *mal nahualli*.

nadie puede tomar fuego de allí. Y si alguno quiere tomar fuego de allí, del hogar, no se lo dan, para que no le robe la fama al niño que nació, hasta que terminen cuatro días, o tantos días como tarden en ofrecerlo al agua.<sup>36</sup>

Aparentemente, el *tonalli* se encontraba distribuido por todo el organismo; es tal vez a causa de ello que en la época prehispánica se procuraba recuperar todos los restos de la cremación del cuerpo de un señor para colocarlos en un cofre que podía ser enterrado o conservado en el interior de estatuillas, en un templo o casa. Esta ceremonia era llamada *quitonaltia*, “darle *tonalli*” (Las Casas: 1967, II, 462; Sahagún: 1988, VI, 373; López Austin: 1996, I, 234, 368; McKeever Furst: 1995, 69). En la época actual, los tzotziles y los nahuas consideran que las uñas, el pelo, los orines y todo lo que ha estado en contacto con el cuerpo contienen “calor” (Page Pliego: 2002, 171; Guiteras Holmes: 1961a, 298, 302; Romero López: 2006, comunicación personal).

Como elemento vital, la pérdida del *tonalli*, causada en la mayoría de los casos por una caída o una fuerte impresión, provocaba la enfermedad, y su ausencia prolongada, la muerte (véanse Ponce: 1965, 131-132; Ruiz de Alarcón: 1984, 161). Aunque se trata de componentes anímicos de características variables, la creencia en entidades que abandonan el cuerpo a causa de un susto parece ser una idea común a la mayoría de los grupos mesoamericanos. La encontramos entre los mixes, los kekchíes, los pames, los totonacos, los nahuas, los huaves, los rarámuris, los mochó, los tzotziles, los tzeltales, los amuzgos, los quichés, los chontales, los mazatecos y los chatinos (Lipp: 1991, 44; Carson y Eachus: 1978, 45-49; Chemin Bäessler: 1984, 209-211; Córdova Olivares: 1990, 25; Ichon: 1973, 176; Rodríguez González: 2002, 44; Rodríguez López: 2000, 181; García de León: 1969, 288; Álvarez Heydenreich: 1987, 101; Carrasco: 1960, 110; García y Oseguera 2001, 74; Bennett y Zingg: 1935, 323; García Ruiz: 1987, 276; Page Pliego: 2002, 178; Pitarch: 2000, 34; Garnung: 2000, 31; McLean: 1984, 399; Incháustegui: 2000, 137; Bartolomé y Barabas: 1982, 123). Aunque en los documentos sobre los pames no se explica qué tipo de entidad es la que se pierde durante el susto, es muy posible que se trate de un componente anímico parecido al *tonalli*, pues para el tratamiento de dicho mal se recomienda el uso de “plantas calientes”; de modo que, habiéndose perdido el elemento calórico interno se debe recurrir a fuentes de calor externas (Chemin Bäessler: 1984, 209-211). También resulta claro que,

<sup>36</sup> Al parecer, ésta es una práctica de origen yutoazteca pues, entre los seris y los luisño contemporáneos, tras el nacimiento del niño, se enciende un fuego que no debe ser usado para cocinar ni para encender otros hogares (Griffen: 1959, 22; Stedman Sparkman: 1908, 214).

para los teenek y los quichés, el *susto* implica la pérdida de un elemento calórico, pues se supone que en tales circunstancias “se siente un viento frío que entra por esa chimenea [de la coronilla]” y “la sangre se enfría mucho” (Ariel de Vidas: 2003, 254; Adams: 1952, 30; Marshall: 1986, 126).

Además del intercambio del elemento perdido por el componente anímico de un animal, Ponce (1965, 125, 132) menciona que, para reintegrar el *tonalli* a quien lo había perdido, se hacía una raya con *picietl* —tabaco silvestre— desde la punta de la nariz hasta la comisura del cráneo, y que se ponía una “falsa medicina” a los niños en la parte más alta de la cabeza, lo que, tomando en consideración que durante el baño ritual se vertía agua en la coronilla, o se le sahumaba, tiende a señalar a dicho punto como lugar de concentración del *tonalli*. Uno de los informantes nahuas de Duquesnoy (2001, 420) afirma que “el *tonal* se localiza en el centro de la cabeza. Es para que aproveche el sol”. Lupo (2001, 358), Aramoni Abbat (1990, 35) y Sánchez y Díaz (1978, 221) presentan datos semejantes, lo que parece concordar con el hecho de que, entre los huicholes, una de las principales entidades anímicas recibe el nombre de *kupúri* “mollera” (Furst: 1972, 10-11). Uno de los términos empleados por el *Códice florentino* (IV, 43; Siméon) para referirse a la coronilla es *quateyollotl*, que significa “corazón de la cabeza”, lo cual podría indicarnos que dicha parte era pensada como su punto más importante.<sup>37</sup> Como se ve en la tabla 3, la cabeza es también un centro anímico de importancia para los purépechas, los totonacos y los teenek contemporáneos.

Por último, cabe mencionar que, en diversos grupos nahuas contemporáneos, se supone que el *tonalli*, u otro componente anímico, puede también separarse del cuerpo en estados como el sueño, el coito y la ebriedad, siendo la experiencia onírica un producto de las vivencias de tal entidad al vagar libremente por espacios míticos o reales. Como se muestra en la tabla 3, esta función es igualmente atribuida a las entidades anímicas de la gran mayoría de los mesoamericanos. Este tema será tratado con mayor detalle en el capítulo correspondiente al *nahualli* como entidad compañera.

Según el *Códice florentino* (x, 169), son Ometecuhtli y Omecihuatl, la pareja suprema, quienes en el momento de la concepción introducían el *tonalli* en el vien-

<sup>37</sup> Como se verá más tarde, la manipulación del cabello, y en especial el cabello de la coronilla, era considerada como un medio para dañar a los enemigos. Los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla llaman al remolino de cabellos de un niño *icuayolo* “el corazón de su cabeza”; si es doble predice capacidades sobrenaturales (Chamoux: 1989, 310).

tre materno.<sup>38</sup> Sin embargo, los datos con que contamos sugieren que este *tonalli* inicial adquiriría un carácter particular según el momento en que se produjeran el nacimiento y el baño ritual. Y es en función del signo en el calendario adivinatorio que se atribuía, entre otras cosas, un nombre al recién nacido durante su baño ritual (CF: IV, 202-204). Ruiz de Alarcón (1984, 43) añade que tal denominación era de acuerdo con el dios del día en que se había producido el alumbramiento, mientras que, según Motolinia (1971, 47) y el *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. XXXI, 78), todos los infantes adquirirían el nombre de la fecha de su nacimiento siete días después del parto. Sin embargo, McKeever Furst (1995, 81) aclara que “los mexicas no registraban [siempre] sus nombres calendáricos ni en los grabados ni en las pinturas. Lo cual sugiere que [este tipo de denominaciones] era utilizado para la adivinación más que para la identificación”.

El nombre y el *tonalli* se encontraban tan estrechamente ligados que se suponía que aquellos que portaban el apelativo de un ancestro heredaban su *tonalli*.<sup>39</sup> Cuando menos entre los nahuas y los tzotziles actuales, y probablemente entre los triquis y los seris, se considera también que los nombres se hallan indisolublemente ligados a alguno de los componentes anímicos (Vogt: 1969, 372-373; Köhler: 1995, 132; Guiteras Holmes: 1961a, 111; García Alcaraz: 1973, 261; Signorini y Lupo: 1989, 62; Griffen: 1959, 22). Es posible que una creencia semejante se encuentre igualmente presente entre los lencas, pues un informante de esta

<sup>38</sup> Según el *Códice florentino* (x, 169), “se decía que en el decimotercer cielo nuestros *tonaltin* son determinados. Cuando el niño es concebido, cuando el niño es colocado en el útero, su *tonalli* llega, es enviado por Ometecuhtli”. Este evento es igualmente mencionado en un poema náhuatl, donde se dice: “Tú naciste aquí, ¡oh príncipe! Has sido enviado de Omeyocan” (Sahagún: 1969b, 27). Sahagún (HG: 1938, III, 113) refiere sobre Ometecuhtli y Omecihuatl: “decían que de aquel gran señor dependía el ser de todas las cosas, y que por su mandato de allá venía la influencia y el calor con que se engendraban los niños o niñas en el vientre de sus madres”. El *tonalli* era así, según Graulich (1990-91, 33), “la chispa de vida que descendía en el vientre para volverse niño”. Los nahuas de la Sierra Negra consideran que es durante el tercer mes de gestación que el *tonalli* llega al cuerpo, y con ello el feto adquiere su cualidad humana; antes de esto, el útero no contiene más que una rana o renacuajo (Romero López: 2006, comunicación personal).

<sup>39</sup> Los informantes de Sahagún (HG: 1938, II, 205; CF: IV-V, 203-204) dicen: “tal vez le darían el nombre de su abuelo para que le levante el *tonalli*”. Entre los totonacos actuales, “el nombre es, de cierto modo, el destino, fijado por el día del nacimiento. Se ve el vínculo que existe entre destino y alma (*li-stakna*) que no son, tal vez, sino una sola y misma cosa” (Ichon: 1973, 177). Según Vogt (1969, 372-373) y Guiteras Holmes (1961a, 302), entre los tzotziles, los *ch’ulel* se transmiten junto con los nombres de pila, convirtiéndose así el heredero de un ánima-nombre en sustituto, *k’esholil*, de su ancestro.

etnia señaló que “el nene lleva el nombre del día en que nace porque así está en el cielo” (Chapman: 1985, 178).<sup>40</sup>

Como lo muestra de manera extensa el libro IV del *Códice florentino*, el *tonalli* condicionaba el destino del individuo y sus características personales. Según Holland (1963a, 264) y Pitarch (2000, 33), el *ch'ulel* de los tzotziles y tzeltales representa los rasgos más característicos de la personalidad individual, mientras que, a juzgar por la traducción presentada por Ara (1986, 26v) —“suerte, dicha, ventura”—, el *ch'ulel* se encontraría igualmente ligado al destino individual. Una opinión que se vería reforzada por el hecho de que, según un informante tzutuhil, “es la suerte de la persona la que determina el espíritu que tiene” (Mendelson: 1965, 96, 98).<sup>41</sup>

Cabe señalar que, a pesar de la relación del *tonalli* con el sol, algunos pueblos mesoamericanos consideran que también la luna tiene un papel importante en la construcción del destino del ser humano. De este modo, encontramos que los totonacos consideran que “solamente después de formado el feto, la Luna, ayudada por Venus, su asistente, va a intervenir para injertar (*ŷjama*) el destino futuro del niño, ‘cambiándole el corazón’ [...]. El destino depende, por otra parte, del día de nacimiento” (Ichon: 1973, 171-172). Los zapotecos y los mochó piensan que la luna tiene una influencia especial sobre la suerte según la fase en que se presente en el momento del alumbramiento (Fuente: 1977, 267; García Ruiz: 1987, 277-278). En un cuento tzutuhil se dice que, tras haber capturado a un *nagual*-borrego que robaba pescado, el prisionero dice: “por favor no me maten, es mi destino, mi estrella, mi día lunar, mi nacimiento es que obedezco al salir, entonces no soy culpable” (Batz: 1980, 110). Mientras tanto, para los tzotziles, “una persona débil y enfermiza tiene el antecedente de haber nacido en luna ‘tierna’ (nueva) o a mitad del cielo entre luna nueva y llena, o bien, en el lapso del amanecer al medio día” (Page Pliego: 2002, 220).

Aparentemente, el destino proporcionado por el *tonalli* era tan definitivo en las acciones del individuo que un indígena comentó al autor del *Códice carolino* (1967, 19): “En mí, yo sé que ciertamente la fecha [de nacimiento] es adversa.” No obstante, dichas creencias no implican la total determinación del futuro individual por el signo del *tonalpohualli*, pues sabemos por Sahagún y sus infor-

<sup>40</sup> Paralelamente, entre los apaches, “era aceptado que el poder del nombre podía ayudar a un joven a volverse un gran hombre [...]. Por ejemplo, un renombrado cazador podía prometer su nombre a un muchacho que le simpatizara” (Mails: 1974, 60).

<sup>41</sup> En las Tierras Altas, es una entidad denominada *nawal* la que, en función de la fecha de nacimiento, determina el destino individual (Tedlock: 1982, 110, 124).

mantes (HG: 1938, IV, 324; CF: IV, 113) que, cuando un infante venía al mundo en un mal día, era posible modificar su ventura transfiriendo el baño ritual a una fecha de mejor fortuna ubicada dentro de la misma trecena.<sup>42</sup>

El hecho de poder desplazar la fecha del baño ritual posibilita así la existencia de una cierta incertidumbre en torno al destino individual, pues, aunque está claro que el futuro individual está condicionado por el signo del *tonalli*, no siempre es posible saber con certitud cuál de las dos fechas determinó sus cualidades. Ello permite además la formulación de explicaciones *a posteriori* que hacen coincidir los hechos y las creencias; si alguien se vuelve un ebrio es seguramente porque nació bajo 2-Conejo.

Para conservar su *tonalli* en buen estado, el individuo debía honrar a la deidad tutelar de su fecha de nacimiento y respetar las normas morales. Así, los informantes de Sahagún (CF: IV, 2; HG: 1938, IV, 328) reportan sobre aquel que tenía una suerte favorable:

Si se volvía ruin y no seguía las normas, no tenía éxito en nada, sus propios actos terminaban por destruirlo, detestándose, traía el dolor a sí mismo; fracasado, perdido por su propia negligencia, se rendía y lastimaba lo que podría haber sido su suerte, su premio y su destino. Entonces ensombrecía, ensuciaba y arruinaba por la inmoralidad su derecho de nacimiento [es decir su *tonalli*].

MacKeever Furst (1995, 77) especifica que, para conservar su *tonalli*, una persona debía seguir “el destino establecido por su signo y respetar el código religioso de comportamiento mexicana”. Sin embargo, es necesario señalar que se trata de una afirmación completamente infundada, pues el mismo Sahagún (1938, IV, 320) explica que aquellos que nacían bajo signos de mal agüero podían tratar de remediarlo a través de una vida de penitencia plenamente apegada al código moral indígena:

<sup>42</sup> Aparentemente, la creencia en el cambio de *tonalli* también fue registrada por Muñoz Camargo (en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*: 1984, 55) en Tlaxcala: “Los niños recién nacidos, los traían a lavar a esta fuente a manera de bautismo, aunque no les daban nombre, porque decían que los niños que aquí se lavaban eran purificados, y limpios de desdichas y malos hados y de otros desastres.” Cabe remarcar que el *Códice florentino* (*idem*) también menciona que aquellos que no contaban con los medios para pagar la ceremonia de cambio de signo bañaban a sus hijos el mismo día de su nacimiento.

Decían que aunque fuese nacido en signo mal afortunado, remediábase por la destreza y diligencia que hacía por no dormir mucho, y ayunar y punzarse, sacándose la sangre de su cuerpo, y barriendo la casa donde se criaba, y poniendo lumbre, y si en despertando iba luego a buscar la vida, acordándose de lo que delante había de gastar, si enfermase o con que sustentase a sus hijos, y si fuese cauto en las mercaderías que tratase: y también remediábase si era entendido y obediente, y sufría los castigos o injurias que le hacían sin tomar venganza de ellas.

Así vemos que, además de actuar como *fuertza* calórica, el *tonalli* fungía como *entidad anímica* íntimamente ligada al devenir, la personalidad y la identidad individual. Más que como un destino, como una parte del individuo que evoluciona conforme el sujeto se desarrolla en el interior de la sociedad. Si una persona era maléfica, su *tonalli* se ensuciaba y arruinaba, mientras que si seguía las normas morales su *tonalli* se volvería aun más fuerte.

### El *ihiyotl* y otras ánimas-aliento

De acuerdo con López Austin (1996, I, 212, 258; *CF*: VI, 175-207), el *ihiyotl*, “aliento” o “soplo”, puede ser definido como:

Una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración [...]. Es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatonac y los ilhuicac chaneque. La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolia*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital.

Aparentemente, la creencia en ánimas-aliento se encontraba igualmente presente entre los mayas, pues, aunque en cakchiquel, pocomchi y quiché antiguos se traduce *uxlab* por “aliento” o “espíritu” (Morán y Zúñiga: 1991, 258; Guzmán: 1989, 96; Basseta: 2005, 528), en la traducción de Ximénez (1985, f. 192) dicho término figura tanto como “resuello, respiración”, como con el sentido de “esfuerzo, virtud, brío, poder”. En maya yucateco (*Diccionario Cordemex*: 1980, 21; Ciudad Real: 1995, 1796), uno de los vocablos que se utiliza para traducir “alma” es *ik'*, “aire o viento [...] anhelito, resuello y soplo que uno echa por la boca [...] espíritu, vida y aliento”. Así pues tendríamos que, según lo que se observa en los

vocabularios antiguos, el aliento no sólo estaría ligado a la función respiratoria sino también a la vitalidad, el esfuerzo, la virtud y el poder. La asociación entre aliento y vida figura igualmente en el *Popol Vuh* (1971, 150), donde se dice que los primeros hombres “tuvieron aliento [*uxlab*] y existieron”. Más tarde, el mismo texto (*ibidem*, 177) dice acerca de los dioses Tohil, Awilix y Hakavitz: “grande era su calor y grande era su aliento”. Dos de los términos usados por Urbano (1990) para traducir el concepto de “alma” o “ánima” poseen significados relacionados con lo gaseoso: *nôhia*, “aliento”, y *na ihiphi*, que en opinión de Lastra (2005, comunicación personal) sería un derivado del náhuatl *ihiyotl*. Lo mismo sucede con López Yepes (1826), quien presenta como equivalente de *ánima* *hioyá*, derivado de *hyáha*, “vahear”. En matlatzínca, “espíritu” se dice igualmente “aliento” —*nituhami* (Basalenque: 1975a, 23, 79, 138)—. En el *Vocabulario de lengua de Mechoacán* de Gilberti (1997, 254, 257; Velásquez Gallardo: 1978, 164) encontramos como traducción de “alma” la palabra *mintzita*, “corazón”, de la que deriva *mintzitaqua*, “aliento, huelgo, resuello”. No obstante, este último sentido se distingue del vocablo usado con la acepción de “espíritu” —*hiretaqua*, “aliento, huelgo, resuello”—, lo cual mostraría que el hecho de que en ambos casos se trate de elementos imaginados como gaseosos no necesariamente significa que se haga referencia a la misma entidad. Alvarado (1962, f. 17r, 21v, 104v) traduce al mixteco “espíritu o soplo” por *sasite huitachi*, *sasite huindodzo*, *tachi ñaha*; el mixteco moderno conserva, para el término *tachi*, el sentido de “viento, aire, aliento, respiración, espíritu, remolino” (Beatty de Farris: 2002, 78). Mientras tanto, según Córdoba (1987, f. 22v, 22r, 92r, 186r), uno de los vocablos zapotecos que corresponde al español “alma” o “ánima”, *pée*, es una raíz que, además de designar al “aliento”, figura como compuesto, *pènepaa*, *quelapènepaa*, con el sentido de “espíritu lo que da vida a lo que vive y le da virtud, motiva y ser”.

A esto podemos añadir que, en distintas lenguas mesoamericanas contemporáneas, los términos que se refieren al aliento continúan estando asociados a algo más que el mecánico acto de respirar. En cuicateco, el mismo vocablo para designar al aliento, *ndu du*, tiene el sentido de “voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor” (Anderson y Concepción: 1983, 680). En mazateco, *xta*, además de significar “voz, aliento, sabor, respiración”, quiere decir “orgulloso, arrogante” (Jamieson Capen: 1996, 160). En popoloca vemos en *itan* los sentidos de “voz, idioma, lengua, lenguaje, palabra, aliento” (Austin y Kalstrom: 1995). En zapoteco, el término por el que se traduce “alma” o “espíritu”, *grasyw* —del que deriva *biš grasyw* “aliento respiración”—, se usa también con el sentido de “don, capacidad, [...] pensamiento, talento aptitud, gracia” (Long y

Cruz: 1999, 351, 227; Butler: 1997, 266). Así pues, podemos ver que, para los mesoamericanos, además de tratarse de un elemento vitalizador —algo común en otras culturas del mundo (Frazer: 1944, 222-236)—, se atribuyen al aliento el lenguaje, el olor, el sabor, la motivación, el poder y ciertas cualidades personales, como el orgullo, la gracia y el talento. Cuando menos, el poder, el olor y el habla se encontraban igualmente asociados al *ihiyotl* del siglo XVI. La raíz *ihi* no sólo está presente en la palabra gorjear *ihicacaua*, sino también en *ihiotzaqua* “ahogarse, perder la respiración, ya no poder hablar”. “Oler mal” se dice *ihyac*, “oler como quiera”, *yyayaliztli*. Por último, *ihiotitica* significa “brillar, estar en el poder, gobernar”. Dicha entidad parece igualmente haber estado asociada a ciertos estados de ánimo, pues en los diccionarios *ihia* figura con el sentido de “enojarse, odiar” (Siméon: 1999).

El problema es que, a diferencia de lo que propone López Austin (1996) sobre el *ihiyotl*, la mayoría de tales componentes anímicos no se localiza específicamente en el hígado.<sup>43</sup> No obstante, contamos con algunos elementos que parecen señalar a este órgano como un centro anímico de importancia. De acuerdo con Weigand y García (1992, 220), los huicholes consideran que “el hígado es el centro de la vitalidad física y de los afectos”. Entre los tojolabales se dice del *pukuj* (brujo) que “su poder se ve mantenido y acrecentado por medio de la ingestión continua que hace del hígado de los difuntos” (Ruz: 1983, 428). Si a esto añadimos que los nahuas del sur de Veracruz llaman *ánima* al hígado y que, entre los mixes, se usa el mismo término *hot* para designar al principio vital y al hígado (García de León: 1976, 32; Lipp: 1991, 44), podemos señalar que, cuando menos para algunos pueblos mesoamericanos, el órgano en cuestión es depositario de un elemento relacionado con la vitalidad y el poder sobrenatural.<sup>44</sup>

Sin embargo, el hecho de que el *ihiyotl* se concentre o no en el hígado no impide que, como en el caso del *tonalli*, este componente anímico se encontrara al mismo tiempo difundido por todo el cuerpo. Esto se desprende de un relato del *Códice florentino* (VI, 62) en el que se cuenta la manera en que los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes de cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas. “Se decía que los cabellos, los dedos de *mociuaquetzqui* [la mujer muerta en parto] proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos”. A ello podemos añadir que, tal

43 Sahagún (CF: X, 120) traduce “*tomimiaoio, tehecauh*” por “ijadas, nuestro viento”; la cuestión es que las ijadas abarca toda la región comprendida entre la pelvis y las costillas flotantes.

44 Sin embargo, cabe recordar que, para los oaxaqueños, parece existir una cierta equivalencia o confusión entre el hígado y el corazón.

como lo señala López Austin (1996, I, 183), bajo el término de *ihiotl iohui*, el *Vocabulario* de Molina (2000) hace mención de una “vena de aire” o “vena de aire o espíritu”, lo que pudiera indicarnos que, en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo a través de conductos análogos.<sup>45</sup> Esta creencia parece haberse conservado tanto entre los pueblos nahuas del valle de Puebla y el Distrito Federal como entre los mayas yucatecos (Fagetti: 1996, 81; Palacios en López Austin: 1996, 180; Redfield y Villa Rojas: 1964, 209). Esta dualidad entre la sangre y el aliento podría encontrarse asociada a las funciones vitales que los tzotziles contemporáneos atribuyen a la dualidad frío/calor.

Como lo muestra el análisis filológico de López Austin (1996, I, 212, 257-260; II, 235), el *ihiyotl* era imaginado como un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad de atraer los objetos; dicha materia se manifestaba a través de las flatulencias y los vapores corporales.<sup>46</sup> Al mismo tiempo se creía que, cuando menos, ciertas personas podían curar o causar enfermedades a través del aliento (Ruiz de Alarcón: 1953, 142; *HG*: 1956, II, 55; Serna: 1953, 86; Núñez de la Vega: 1988, 755; López Austin: 1996, I, 260). Esto es actualmente observable en pueblos tan distintos como los nahuas, los zapotecos, los chatinos; los pames, los huicholes, los rarámuris, los toluapan-jicaques y chinantecos (Signorini y Lupo: 1989, 70; Olavarrieta: 1989, 75; Sandstrom: 1979, 9; Kearney: 1971, 75; Greenberg: 1981, 92; Chemin Bässler: 1984, 202; Lumholtz: 1981, II, 237; Bennett y Zingg: 1935, 324; Chapman: 1982, 246; Bartolomé y Barabas: 1990, 203).<sup>47</sup> Es interesante notar que, en opinión de los triquis de Copala y de la ciudad de México, son los *aires* los que causan el *mal de ojo* (Mendoza González: 2006, comunicación oral).<sup>48</sup>

45 Un hablante de náhuatl de la región de la Puebla señala la existencia de dos tipos de fluidos corporales que circulan por la “vena del pulmón y la del corazón” (Fagetti: 1996, 81). Es posible que los matlatzincas contemporáneos tengan una creencia parecida pues el término “aliento” *nituhami* comparte su raíz con el de “sangre” *chijabi* (Escalante Hernández: 1997, 24, 38; Reynoso González: 1998, 82).

46 Es causa de tales características que McKeever Furst (1995, 160-167) trata de ligar la creencia en el *ihiyotl* con la visión fuegos fatuos en zonas pantanosas. Al respecto, podemos añadir que, para los popolocas, “la noche de San Juan al ver una lumbre por el monte, es que allí se encuentra el espíritu del muerto” (Abell: 1970, 91).

47 Existen otros males, conocidos como *aire*, que pueden ser provocados por brujos, mas hemos preferido dejar este tópico para la sección dedicada al *mal nahualli*.

48 Durante la conferencia que dictó en el marco del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, llevado a cabo en Mérida, Yucatán.

Claro que no todos los daños causados por medio del *ihiyotl* eran pensados como intencionales. En la época prehispánica se creía que aquellos que violaban las normas morales, y en particular los tabúes sexuales, emanaban un gas pestilente tan peligroso que incluso podía matar a las crías de guajolote (cf. VI, 31-32; v, 191-192).<sup>49</sup> La creencia en gases patógenos que se desprenden del cuerpo humano a consecuencia de la muerte, la transgresión de las normas morales o ciertos estados vistos como impuros se encuentra ampliamente difundida por Mesoamérica y áreas vecinas. El *hijillo* y el *vaho* de los chortis, los lencas y los toluapanjicaques parece ser equivalente al *tlaꝑoleyecatl*, el *aire de noche* o *xoquia ehecame* de los nahuas de diferentes regiones (Wisdom: 1961, 372-375; Chapman: 1985, 207; Chapman: 1982, 217; Montoya Briones: 1964, 178; Signorini y Lupo: 1989, 136-148; Madsen: 1960, 187; Álvarez Heydenreich: 1987, 126-134; Sandstrom: 1991, 149; Fagetti: 1996, 92; Soustelle: 1958, 147; Rodríguez López: 2000, 176; Kelly: 1956, 71-72; Báez Cubero: 1999, 130; Olavarrieta: 1989, 90). Los huicholes, los tepehuas, los zapotecos, los tzotziles, los mixtecos, los totonacos, los popolucas y los indígenas de Costa Rica tienen creencias semejantes (Weigand y García: 1992, 220; Zingg: 1982, 303; Lumholtz: 1981, 1, 309; Williams García: 1963, 197; Kearney: 1971, 49; Page Pliego: 2002, 249, 256; Romney y Romney: 1973, 74; Gutiérrez Espinosa: 1998, 208; Ichon: 1973, 182; Williams García: 1961, 48; Salazar: 2003, 53; Bozzoli: 1979, 159), mientras que, para los ópatas y los rarámuris esta creencia parece estar particularmente ligada a la casi universal idea de la contaminación por el contacto con el cadáver (Johnson: 1950, 34; Bennett y Zingg: 1935, 238).

En relación con esta misma clase de componentes anímicos, encontramos a menudo la creencia en aires que deambulan por la tierra tras la muerte del individuo. Un informante huichol cuenta que, a veces, el viento que levanta las enaguas a las mujeres es “la vida de ese hombre [que acaba de morir] viendo si ella es como él la conoció” (Furst: 1972, 40). Además de la entidad residente en el corazón o estómago, los mixes creen en la existencia de ciertas entidades, llamadas *poh*, “aire”, que se separan del cuerpo al morir y que, por medio de un ritual, se incorporan a la sepultura para que residan en ella (Lipp: 1991, 29).<sup>50</sup> Para los tepehuas, los *vientos de la noche* son los difuntos que murieron asesinados

49 En la época antigua el *yohualli ehecatl* “aire de noche” era una “sustancia maligna que había que expulsar del cuerpo, sanjando la carne con pedernal” (López Austin: 1996, 1, 257; *Primeros memoriales*: 1997, f. 69v).

50 “Tras la muerte, la última de las almas corporales muere, y el espíritu del individuo o ‘viento de la muerte’, o *kipoh*, llega. El espíritu del muerto habita en la sepultura del cuerpo, donde una ‘casa’ ha sido construida para él” (Lipp: 1991, 45).

(Williams García: 1963, 197). Entre los borucas se dice que “el viento que sopla en la noche es un alma en pena” (Stone: 1949, 25). Cuando, entre los indígenas de los Tuxtlas, alguien se enferma después de un funeral “dicen que es el viento de difunto que le llega y se lo quiere llevar también” (Kelly: 1956, 71-72). Los chatinos creen que, “al morir una persona, su *tyi'i* abandona el cuerpo sufriendo un cambio cualitativo; se transforma en la *lyumá*, la que podría ser definida como ‘alma de difunto’, una parte de la cual queda en el panteón, mientras que la otra viaja al país de los muertos” (Bartolomé y Barabas: 1982, 124). Entre los totonacos, cuando se despiden al muerto se le dice: “—*No vengas a espantar a tus hijos, a tu mujer. —Tú ya no eres más que un viento. —No vuelvas más*” (Ichon: 1973, 183).<sup>51</sup>

Un problema que quedaría por resolver es el de la desaparición del *ihiyotl* entre los pueblos nahuas contemporáneos, pues, a excepción de los nahuas de la Sierra de Zongolica y Durango, ninguno de tales pueblos parece conservar dicha creencia. Incluso conocemos casos en los que tal vocablo ni siquiera es comprendido.<sup>52</sup> Fagetti (1996) propone que este concepto desapareció del pensamiento indígena porque el *ihiyotl* era el único componente anímico que no poseía un equivalente en el pensamiento occidental de la época, lo cual es del todo incorrecto, pues, como es sabido, para los europeos del siglo XVI, el término *espíritu* —a veces empleado como sinónimo de “alma” o “ánima”— hacía referencia al aliento vital que Dios había insuflado en Adán para darle vida. Y aun cuando compartiera con el *alma* su sustancia intangible y su carácter vitalizador, el *espíritu* no estaba considerado como un elemento eterno ni sujeto al juicio final (*Biblia*: Génesis, 1.2; Irwin: 1958, 77; Baschet: 2000, 7).<sup>53</sup> Una prueba de la

<sup>51</sup> Ello nos conduce a plantearnos el problema de si existe una relación entre el *ihiyotl* y aquellos seres telúricos, emparentados con los antiguos tlaloque, que en la literatura etnográfica aparecen seguidos con el nombre de *aires*. Pues, aunque muchas veces los *aires* son considerados como seres humanos que murieron bajo la influencia de deidades acuáticas, no resulta claro de qué parte del ser humano resulta su existencia, ya que, como hemos visto, tanto el *yolia* como el *ihiyotl* suelen ser pensados como aires (para mayor información sobre tales seres, véanse los trabajos de Montoya Briones: 1964, 158-159, 181; Signorini y Lupo: 1989, 138-145; Álvarez Heydenreich: 1987, 120-130; Redfield: 1930, 163-165; Sandstrom: 1991, 252-253).

<sup>52</sup> Tras haberse planteado una pregunta sobre el *ihiyotl*, un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla respondió “¡Ah! Yo no conozco esa palabra. No la usamos aquí” (Duquesnoy: 2001, 441). Rodríguez López (2000, 180) encuentra que, para los nahuas de la Sierra de Zongolica, el “*ihiyotl* [es la], entidad donde se concentran las pasiones y los malos sentimientos”. Pero al no añadir mayores datos al respecto, la información resulta poco útil.

<sup>53</sup> Es necesario precisar que, contrariamente a lo que nosotros sostenemos, algunos especialistas, como García Trapiello (2002, 31), no aceptan la visión dualista del alma judeo-cristiana: “los hebreos

introducción de este tipo de creencias en el Nuevo Mundo es justamente el esfuerzo realizado por los frailes por traducir a las diferentes lenguas indígenas el concepto de “espíritu”.

Derivada de esta misma problemática, tenemos la cuestión de que, al tiempo que desaparece la noción de *ihiyotl*, observamos la proliferación de un componente anímico escasamente mencionado por las fuentes antiguas; ésta es la *sombra*. ¿Es acaso posible que exista una relación entre *sombra* y *aliento vital*?

Las únicas fuentes antiguas que parecen hacer alusión a un componente anímico denominado *sombra* son una cita de Durán (1951, II, 164-165), en que se dice que las plumas preciosas son la sombra de los señores, y un fragmento del *Título de Yax* (1989, 130), en que se lee sobre los gobernantes de la región: “allí tienen su sombra y asiento”. Todavía el *Primero y Segundo Concilio Provincial Mexicano* (Lorenzana: 1764, 3-4) hace referencia a una cierta sombra asociada a la salud de las personas: “[Los indígenas] llevaban a los caminos a los enfermos y tullidos y tenían tal fe que los ponían por donde pasaban los Religiosos, como si fueran otro San Pedro, para que le tocare su sombra”. Aguirre Beltrán (1994) propone que el concepto de *sombra* es de origen subsahariano, mas sus similitudes con el *tonalli* y el *ihiyotl*, el uso de términos indígenas para aludir a ella y la débil presencia de creencias africanas en México tienden a indicar la inexactitud de su propuesta.

A pesar de que generalmente el *tonalli* es pensado como un elemento caliente y luminoso, es común que tanto los nahuas como los mestizos utilicen el término *sombra* para referirse a nociones semejantes a las enunciadas por tal vocablo. No obstante, trabajos recientes han demostrado que, aun si la *sombra* y el *tonalli* se encuentran íntimamente asociados, se trata de conceptos diferentes (Signorini y Lupo: 1989; Duquesnoy: 2001).

Entre los kekchíes, la *sombra*, *šmuel*, es un componente anímico, casi exclusivo de los humanos, que se encuentra débilmente atado a la envoltura corporal.<sup>54</sup> Al igual que el *tonalli* de los nahuas, se trata de un elemento que, al separarse del cuerpo y/o ser robado por seres del inframundo, puede provocar la enfermedad y la muerte. También se dice que, tras el deceso, la *sombra* puede regresar a la

---

veían al hombre esencialmente en su conjunto, por lo que se concebía como un todo indivisible [...]. No tendría sentido pensar, al respecto, en una pluralidad (sean dos, sean tres) de elementos constitutivos”.

54 Se dice que también los santos y algunos animales domésticos están cargados de *sombra*.

superficie terrestre para provocar la enfermedad y la muerte a quienes no observan las normas morales; en ocasiones se afirma que la *sombra* de quienes murieron asesinados está condenada a vagar por el mundo hasta que llegue el momento en que deba ocurrir el deceso “natural” (Carson y Eachus: 1978, 45-49).

De modo semejante, entre los mixtecos se considera que, cuando el *alma* del muerto se ve incapacitada para alcanzar su destino final, su *sombra* se aparecerá ante algún familiar para recordarle sus deberes con el difunto. Es por ello que, tras el deceso de una persona, un pariente debe “levantar la sombra” del difunto y, a través de un ritual bastante complejo que no describiremos aquí, conducirla hasta el cementerio para que se reincorpore al cadáver enterrado. Existen sitios conocidos como “sombrosos” que, por la violencia de los actos que en ellos se desarrollaron, captan o absorben la *sombra* de quienes ahí murieron (Flanet: 1977, 115).

Para los totonacos, la *sombra* es una fuerza interior que se irradia según su potencia, provocando una enfermedad conocida como *mal de ojo*. También se piensa que quienes enferman de *mal aire* han adquirido “un alma o esencia” ajena al cuerpo conocida como *aire* o *sombra* (Córdova Olivares: 1990, 25; Gutiérrez Espinosa: 1998, 208). Según los zoques, el tipo de *sombra* se encuentra íntimamente ligado al destino de la persona sobre la tierra (Lisbona Guillén: 1998a, 26). En opinión de los zapotecos, “el alma de una persona a punto de fallecer se desprende de cuerpo y deambula en forma vaporosa, semejante al cuerpo a que estuvo unida” (Fuente: 1977, 268). De hecho, en esta lengua, el término por el que se traduce “fantasma”, *bxin*, significa también “sombra, reflejo” (Long y Cruz: 1999, 352, 21).<sup>55</sup> De modo semejante, en popoluca el término *cojútuc* designa tanto a la sombra de las personas y los animales como al “espíritu de un muerto” (Clark y Davies: 1974, 11). Sabemos que los mazatecos creen en un componente anímico conocido como *sombra* pero no contamos con ningún dato al respecto (Incháustegui: 2000, 137).

En la creencia purépecha, la “sombra”, *ꞑuanda*, es una entidad que, aunque se encuentra difundida por todo el cuerpo, se concentra en la cabeza.<sup>56</sup> Junto con el

<sup>55</sup> Es interesante mencionar que, para los zapotecos, aquello que se separa del cuerpo durante el *susto* es el *grasy* “aliento”. Algo que se hace evidente en la frase “sopló al niño con un poco de agua para que no se perdiera su alma [*grasy*] cuando se asustó”, registrada por Butler (1997, 266). Es también posible que se suponga que dicha entidad se separa del cuerpo durante la ebriedad, pues, además de que la misma autora (*idem*) traduce *grasy* por “sentidos normales”, indica: “ya va perdiendo sus sentidos normales [o su ánima-*grasy*] por tomar tanto mezcal”.

<sup>56</sup> Se dice que los desechos corporales —orines, sudor, saliva, las uñas, la sangre, el cabello, la placenta, el cordón umbilical y los huesos— pueden ser usados para curar.

“alma”, *mintzita*, la *sombra* procura salud, fuerza y valor a la persona. A pesar de que no es la única entidad que corre el riesgo separarse del cuerpo durante la vida, se dice que la *sombra* puede desprenderse en cualquier momento durante el sueño o en estado de vigilia. “La *sombra* se pierde por un sobresalto, por un susto (*Jurita uekupani*, *Cheran miripakurhini*), por un espanto (*Chéripiri*, *Uarícha*), por una aflicción o por un mal sueño [...]. En algunas ocasiones se piensa que si alguien se asusta hay que aspirarle la cabeza. La pérdida de la *sombra* se interpreta como la introyección de un aire que ha desplazado a la *sombra*.” Por último, encontramos que tras la muerte es el *alma* la que viaja al mundo de los muertos, mientras que “la *sombra* se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos asustándolos” (Gallardo Ruiz: 2005, 83-90).

Entre los nahuas de Milpa Alta, se cree que la *sombra* de un niño adquiere cualidades particulares en razón del día de su nacimiento; una *sombra* pesada hará que el recién nacido tienda a convertirse en brujo o ladrón (Madsen: 1960, 73, 79). En la región de los Tuxtlas se piensa que lo que se pierde en el espanto es la *sombra* (Kelly: 1956, 66). Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla —donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la *sombra* es *ecahuil*, un vocablo que deriva de *ehecatl*, “viento”, y no de *cehualli*, “sombra”. Con respecto a esto, los informantes explican: “el *ecahuil* no es más que una especie de pequeño viento”; “como el viento, va y viene” (Signorini y Lupo: 1989, 63; Duquesnoy: 2001, 443). A lo cual podemos añadir que, como el *viento de noche*, el *ecahuil* es pensado como un elemento frío y nocturno (Madsen: 1960, 167; Duquesnoy: 2001, 449). En el mismo sentido, los nahuas de la Sierra de Zongolica afirman que “el *ecahuil* se concibe como un viento suave, pero aquí tiene una calidad invisible, sólo sensible” (Rodríguez López: 2000, 182).

Se dice que, al igual que el *tonalli* y el *ihiyotl*, el *ecahuil* ocupa el conjunto del cuerpo, concentrándose preferentemente en la cabeza y proyectando la silueta oscura de su poseedor en presencia de una fuente de luz (Lupo: 2001, 358-359). Se le imagina como un elemento frágil y difuso, que se encuentra atado débilmente al individuo, cuyas funciones vitales son sumamente limitadas: “Ayuda para caminar, para moverse, para hacer cosas, pero con él no se piensa” (Duquesnoy: 2001, 443). El *ecahuil* recibe su fuerza del *tonalli*, se encuentra unido al cuerpo por el *tonalli* y se mantiene en contacto con él en los momentos en que abandona el organismo.<sup>57</sup> Entre los nahuas de la Sierra de Zongolica se conside-

<sup>57</sup> Duquesnoy (2001, 443, 437) señala que, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, no es el *tonalli* lo que se separa del cuerpo durante el *susto* sino tan sólo el *ecahuil*. Sin embargo, ello no implica que exista una contradicción con los datos antiguos, pues el *tonalli* y el *ecahuil* forman parte de

ra que el *ecahuil* es un elemento externo que se encuentra ligado tan íntimamente al *tonalli* que los daños sufridos por el primero pueden llegar a ser visibles en el segundo y viceversa:

Puesto que el *ecahuil* es externo al individuo puede percibirse con cierta facilidad y denotar cuando el *tonal* se encuentra enfermo. O bien, suele ocurrir que el *ecahuil* se disguste si un individuo se conduce de forma inapropiada y desprenderse entonces de su entorno inmediato, provocando con ello que el *tonal* se enferme. Cuando el *ecahuil* se separa del cuerpo de una persona es percibido como un viento frío. Los trastornos ocurridos sobre el *ecahuil* afectan inevitablemente al *tonal* (Rodríguez López: 2000, 181).

De hecho, el *ecahuil* no es pensado como un *alma* completa sino como un componente anímico que, junto con el *tonalli* e íntimamente ligado a él, constituye un *alma* doble y compleja (Duquesnoy: 2001, 443-449).

Aunque algunos le atribuyen el mismo destino *posmortem* que al *tonalli* —convertirse en alimento de la tierra— un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla señaló: “el *ecahuil* se queda, queda desamparado. Son los que dicen: —*No, pues tu papá te ve por todos lados. Se quedó la sombra.* Hay mucha creencia en eso” (Signorini y Lupo: 1989, 73).

Bajo el nombre de *nojketal* encontramos una entidad semejante al *ecahuil* entre los tzeltales de Cancuc. Dicho elemento es pensado como una suerte de silueta etérea no detallada del individuo que se localiza directamente bajo la piel y se nutre de aquello que come el ser humano.<sup>58</sup> Se le concibe como un amigo y compañero del *ch'ulel* del corazón que se separa de él tras el deceso de la persona:

Triste y desconcertado de su separación con el *ch'ulel* del corazón ('su amigo', nos precizarán), sintiéndose abandonado, rondará algunos días alrededor de la tumba del cadáver (la 'casa', utilizará el especialista). Allí a veces acostumbra tenderse —'como lo hace un perro con su dueño'—; otras, nostálgico y aturdido por la emoción, decide deambular por el hogar, las habitaciones y la cocina misma. Es entonces que Don Esteban, accidentalmente, la habría podido avizorar fugazmente. Únicamente a contraluz y de manera imprecisa,

---

una misma entidad y, como partes, tienden a confundirse. “A la pregunta muchas veces planteada de —¿Qué es el *tonal*? La misma respuesta invariable —*Es nuestra sombría.*”

<sup>58</sup> Es posible que los tzotziles tengan una creencia similar, pues “entre los pableros de Chalchihuitan se reporta el uso de la palabra *naa'ubal*, “sombra”, para designar al *ch'ulel*” (Page Pliego: 2002, 178).

pero lo suficiente para poder asegurar que ‘no tiene cuerpo’ y su naturaleza es precisamente como la de una sombra... ‘no se puede tocar; tampoco se puede agarrar, ni los *lab* [entidad compañera de la persona] pueden. ¿Acaso se puede agarrar una sombra?’ (Figuerola: 2005, s/n).<sup>59</sup>

Al igual que el *ecahuil*, se trata de una entidad que puede separarse del cuerpo de su propietario y/o ser vendida por un brujo a las deidades de la tierra y la lluvia. Como en el caso nahua, se trata de un elemento que depende de otra entidad: “es la sombra del *ch’ulel* y no otro *ch’ulel*” (*idem*).<sup>60</sup>

De este modo, aunque los datos son escasos hemos podido identificar algunas características relevantes en la idea de la *sombra* como ánima: 1. Se trata de un elemento, frío y oscuro —a veces pensado como un viento—, que se encuentra débilmente atado a la envoltura corporal del ser humano. Es un componente que puede desprenderse del cuerpo durante el sueño o el *susto* provocando con ello enfermedades que pueden llegar a ser mortales. 2. Cuando menos entre los nahuas y los tzeltales se le imagina como un elemento que establece una relación de dependencia y complementariedad con otra entidad. 3. Entre los totonacos se le considera como un componente anímico que puede ser irradiado por la persona para causar padecimientos como el *mal aire* o el *mal de ojo*. 4. Entre los zoques y los nahuas de Milpa Alta se imagina a la *sombra* como responsable del destino individual. 5. Se trata de un componente anímico que, después de morir, se desprende del cuerpo y queda rondando sobre la superficie terrestre por cierto tiempo. En algunos casos, dicha entidad puede ser reintegrada al cadáver mediante ciertos procedimientos rituales, mientras que en otros, sobre todo cuando se trata de muertes violentas, la *sombra* es atraída por el lugar del deceso, convirtiéndose así en un sitio “sombroso”.

Hemos visto que algunos pueblos mesoamericanos consideran que, además del sol, la luna también tiene un papel importante en la construcción del destino del ser humano, lo que nos hace suponer que, así como el sol influye sobre el *tonalli* —entidad caliente y *a priori* diurna— es posible que la luna haya tenido igual incidencia sobre el *ecahuil* —contraparte nocturna y fría del *tonalli*.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Además se piensa que un cadáver “carece de sombra puesto que esta desaparece en el preciso instante en que el *ch’ulel* abandona definitivamente el cuerpo” (Pitarch: 2000, 52).

<sup>60</sup> En totonaco, los términos que designan al “alma” y a la “sombra” parecen compartir una misma raíz: “alma”, *lístacna*, “sombra” *sk’kna*, *c sk’kna*’ (Aschman: 1973, 3, 57; Instituto Lingüístico de Verano: 1973, 254).

<sup>61</sup> En un cuento tepehua se dice que la luna enfría y humedece; el sol calienta (Williams García: 1972, 66).

Ahora, en cuanto a la cuestión de si el *aliento* y la *sombra* se encuentran emparentados, hemos ubicado algunos datos que muestran que, aunque el segundo término se halla también asociado al *tonalli*, la respuesta debe ser afirmativa. Así, vemos que tanto el *ihiyotl* como el *ecahuil* son pensados como aires, los dos se encuentran distribuidos por todo el cuerpo, pueden ser usados para provocar el *mal aire* y tanto el uno como el otro son considerados como componentes anímicos que, después de morir, permanecen rondando por la tumba o los lugares que frecuentaba el difunto, durante algún tiempo. A esto último podemos añadir que los mixtecos describen al *mal aire* como “una silueta oscura que puede encontrarse en la noche. Esta silueta asusta a las personas, y el susto es formalmente la causa de los síntomas resultantes” (Romney y Romney: 1973, 73-74). Los otomíes identifican al ánima-aliento, *niáhi*, con la *sombra* (Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626) y los nahuas, como hemos visto, utilizan el término *ecahuil*, de *ehecatl* “viento”, para nombrar aquello que en español llaman *sombra*.

Quedaría pendiente el problema de la luminosidad del *ihiyotl* y la oscuridad del *ecahuil*, mas es probable que una de estas características se refiera a condiciones específicas, como que se trate de una entidad oscura que al emanarse se torne luminosa, que se trate de un elemento oscuro en los hombres ordinarios y luminoso en quienes actúan como representantes de las deidades, etcétera.

### LAS TRES ÁNIMAS EN EL COSMOS

Como ya lo ha señalado López Austin (1996, 1, 262), las tres ánimas “deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio, afectan a las otras dos”. Se trata, pues, de un sistema simbólico que no sólo representa el funcionamiento del organismo sino que, al mismo tiempo, explica el modo en que el sujeto interactúa con su entorno natural y social.

Hemos visto, en primer lugar, que en el pensamiento mesoamericano la persona puede ser dividida en dos clases principales de componentes: una materia pesada ligada a la tierra y otra de origen divino, producto de la intervención de los dioses en el tiempo de la creación y repetida en cada una de las creaciones individuales. La parte “dura” de la persona suele ser pensada como recipiente o cobertura de aquellas materias delicadas, sutiles y casi intangibles que dan vida, inteligencia, personalidad y emotividad al ser humano. Y es la unión de todos estos componentes la que sitúa al hombre en el tiempo y el espacio social, pues, así como son éstos los que dotan a la persona de una existencia específica, son también ellos los que se transforman conforme los individuos se desarrollan y

desenvuelven en su entorno. La amalgama de tales componentes se produce en el instante mismo en que se origina la vida —ya sea el parto, la concepción o algún otro momento durante la gestación— y se separan éstos en la muerte, corriendo diferentes destinos en razón de las cualidades y los méritos obtenidos por la persona durante su estancia en la tierra.

El principal de tales componentes es sin duda aquel que radica en el corazón —*yolia*, entre los nahuas—. Una entidad considerada como centro, núcleo o semilla de la persona, que se encuentra asociada a la vitalidad, la emoción, la acción, el movimiento, la memoria y la energía individual. Las cualidades diferenciales de dicho componente, ya sean innatas o adquiridas, dan cuenta de ciertas individualidades y estados anímicos particulares; entre ellos contamos la tristeza, el esfuerzo, la constancia y la libertad. Al mismo tiempo, el comportamiento moral de la persona, el ataque de brujos y seres sobrenaturales y algunos males de naturaleza acuática podían llegar a provocar enfermedades que afectaban particularmente al corazón. Todos estos procesos y estados imprimían sobre esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas tras la muerte durante su paso por el inframundo, quedando así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal, lista para ser instalada otra vez en el útero de una mujer y vivir de nuevo. Aparentemente, dicho elemento se encontraba desdoblado en tres partes o aspectos diferentes: una entidad antropomorfa, probablemente inmortal, que viajaba al inframundo tras la muerte; un elemento, pensado como ornitomorfo, que representaba la parte más frágil de la persona, y un componente etéreo que se suponía podría ser absorbido por aquella piedrezuela que se colocaba en la boca de la persona en el momento de la expiración y se conservaba como reliquia bajo el piso de la casa o el altar familiar.

Al igual que el resto del cuerpo, el corazón se alimentaba de una suerte de energía —divisible en un componente frío y oscuro y otro caliente y luminoso— insuflada en el momento de la creación y, probablemente, renovada por la influencia del sol y la luna en sus respectivas fases del ciclo diario. Y, aunque tales elementos debieron haber estado presentes en todo ser humano, contamos con datos que parecen indicar que no sólo su influencia en el momento del nacimiento o el baño ritual condicionaba el destino y las cualidades de la persona, sino que la cantidad de cada uno de ellos también podía conferir al individuo ciertas características especiales, entre ellas el poder de echar *mal de ojo*.

En el polo caliente y luminoso, encontramos al *tonalli*, un elemento que, transportado por la sangre, se distribuía por todo el cuerpo y se concentraba en la coronilla. Aparentemente, la edad y el sexo determinaban, hasta cierto punto, la intensidad calórica de una persona. Cuanto más caliente fuera un individuo, ma-

yor sería su poder económico, político, sexual y sobrenatural. Tratándose de un elemento ligado a las funciones vitales, se consideraba que la pérdida del *tonalli*, producto de una caída o un susto, podía provocar la enfermedad y la muerte del individuo.

Parece ser que el *tonalli* también ejercía un papel de importancia en los fenómenos perceptivos, pues se consideraba que las experiencias vividas durante el sueño eran producto de las deambulaciones del *tonalli* en el exterior del cuerpo.

Aun cuando se trataba de un elemento que se ligaba a la persona desde el inicio de la vida, sabemos que las cualidades del *tonalli* variaban en función de la influencia que ejercían sobre el individuo las diferentes deidades patronas del día de su nacimiento, condicionando con ello su nombre, destino y características personales. El nombre y el *tonalli* se hallaban tan íntimamente unidos que aquellos que llevaban el nombre de un ancestro heredaban también las cualidades de su *tonalli*. No obstante, las fuentes muestran claramente que el individuo no se encontraba totalmente determinado por su *tonalli*, sino que las acciones emprendidas por la persona podían llegar a afectarlo y modificarlo; las acciones inmorales ensuciaban y destruían el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo.

De este modo, más que un destino, el *tonalli* constituiría una especie de memoria anímica del individuo que llevaba en sí, al igual que el *yolia*, la marca del desenvolvimiento moral de la persona.

Aunque la suerte del *tonalli* después de la muerte no es descrita de manera explícita por los documentos de la colonia temprana, contamos con datos que parecen indicar que dicho elemento se quedaba en el cuerpo, integrándose a la tierra o conservándose como reliquia familiar en los restos cremados de los ancestros que se depositaban en las urnas. Claro está que dicha suposición no explica completamente el modo en que la herencia del nombre pudiera implicar la transmisión del *tonalli*, pues en tal caso tendríamos que suponer alguna forma de reciclaje.

En el polo frío encontramos al aliento vital, un elemento insuflado por los dioses celestes en el momento de la creación individual y reforzado por la respiración. Al interior del cuerpo, el *ihiyotl*, o *sombra*, era pensado como una entidad etérea y antropomorfa que se encontraba difusa por todo el cuerpo y, probablemente, se concentraba en el hígado, la cabeza o el corazón. Se trata de un elemento ligado a la vitalidad, las emociones y el comportamiento moral del individuo que podía desprenderse como emanaciones putrefactas a consecuencia de la muerte, la transgresión de normas morales o ciertos estados considerados como impuros. No obstante, el aliento vital también podía ser usado de manera

voluntaria por algunos especialistas rituales para curar o producir diversos males. Siendo así las cualidades adoptadas por dicho flujo vital, en razón de las emociones e intenciones de las personas, podía causar el beneficio o la destrucción del sujeto receptor. Por último, sabemos que tras la muerte esta última entidad se separaba del cuerpo para vagabundear bajo la forma de un viento o una sombra por algún tiempo, y posteriormente se disipaba en el ambiente o se reintegraba al cuerpo del difunto. El tiempo que dicha entidad permanecía sobre la superficie terrestre parece haber variado en función del comportamiento y el tipo de muerte del sujeto, pues hoy en día sabemos que la *sombra* de quienes mueren asesinados vaga sobre la tierra hasta el momento en que debía producirse su muerte “natural”. También sabemos de la existencia de ciertos rituales que podían ayudar a conducir este componente al lugar donde yace el cuerpo. En todo caso, parece ser que, estando ligado al lugar de muerte o sitio de reposo del cadáver, poco a poco se desgastaba hasta diluirse en el ambiente y convertirse en simple aire.

Ahora bien, si comparamos el complejo anímico de los antiguos nahuas con las concepciones que se desprenden del mito de creación del sol, podemos ver que, hasta cierto punto, el uno sirve de modelo a las otras.

De acuerdo con lo que menciona el *Códice florentino* (I, 84; VII, 3-8; HG: 1938, VIII, 261-262; Graulich: 2000b, 118-120) —sin duda, una de las versiones más completas—, para convertirse en sol y luna Nanahuatl y Tecciztecatl debieron arrojarse a una enorme hoguera. Al cabo de un tiempo, los dos personajes emergieron del inframundo bajo sus nuevas formas, desplazándose por el cielo hasta llegar al cenit. En dicho punto, ambos cuerpos celestes se detuvieron. Después de una breve discusión, los dioses, que entonces se encontraban sobre la tierra, decidieron sacrificarse, ofrendando al sol sus corazones. Tras haberse dado cuenta de que este último acto no había bastado para causar su movimiento, Ehecatl se puso a soplar y logró con ello que los astros se desplazaran.

En primer lugar observamos que es precisamente el calor de la hoguera —que, como hemos dicho, podía sustituir al calor del *tonalli* en los días inmediatos al nacimiento— el que produce la transformación de los dioses en astros, de la noche en día, y procura el impulso inicial que lleva al sol y a la luna del inframundo al cenit. En segundo, vemos al viento —análogo al *ihiyotl/ecahuil*— como el elemento que produce el tránsito del sol a través del cielo. De tal manera, si consideramos que es precisamente el *yolia* el que, en la vida, imita el recorrido diario del sol, pasando del inframundo a la tierra y de la tierra al inframundo, podemos observar que la acción del *tonalli* y el *ihiyotl* sobre el *yolia* sería comparable a la del fuego y el viento sobre el sol.

## UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LAS CONCEPCIONES ANÍMICAS MESOAMERICANAS\*

Aun cuando, a lo largo de este capítulo, hemos señalado la existencia de un cierto número de semejanzas en las concepciones anímicas mesoamericanas, consideramos conveniente tratar separadamente el tema de su unidad y diversidad, pues, como veremos a continuación, no es raro que elementos, aparentemente equivalentes, suelen diferir.

Lo primero que podemos notar, al tratar el tema de las subjetividades extracorpóreas mesoamericanas, es que la cantidad y la calidad de la información disponible no son, en modo alguno, homogéneas. Existen grupos, como los nahuas y los mayas de los Altos de Chiapas, sobre los que se ha alcanzado tal detalle en su conocimiento que, en ocasiones, podemos identificar variaciones regionales, locales e incluso personales. En cambio, encontramos etnias sobre las cuales la información es tan escasa, tan inaccesible o tan poco específica que prácticamente no nos dice nada sobre las concepciones indígenas. Éste es, por ejemplo, el caso de los triquis, los tepehuas, los chuj, los lencas, los tolupan-jicaques, los popolocas, los mazahuas y los mazatecos, y ello sin tomar en consideración la existencia de poblaciones indígenas, ahora casi extintas, sobre las cuales la información es nula o completamente inaccesible; tal es el caso de los paipai, los cochimíes, los kiliwa, los chichimecos, los diegueño y los pimas, por citar algunos.

A partir de la información que sí está a nuestro alcance hemos podido observar que, contrariamente a lo que comúnmente se plantea, las concepciones anímicas mesoamericanas suelen ser mucho más variables en el tiempo y el espacio de lo que solemos pensar.

El número de componentes anímicos diferentes oscila entre cuatro y uno (siendo uno y dos los números más frecuentes), pudiéndose encontrar en un mismo grupo étnico, e incluso en una misma región, una cantidad distinta de ánimas. En la colonia temprana, Urbano registró cuatro términos otomíes referentes al “alma” o “ánima”, López Yepes uno, y los antropólogos modernos dos. Lo más impresionante es que no sólo el término registrado por López Yepes no corresponde a ninguno de los enumerados por Urbano sino que tampoco los vocablos usados por los indígenas contemporáneos concuerdan con los de la antigüedad. Con los mayas yucatecos pasa algo semejante, pues, mientras los vocabularios de la colonia temprana nos presentan tres términos distintos como traducciones de “alma”, los etnólogos modernos muestran sólo uno que, además, no concuerda

\* Una versión preliminar de este texto fue publicada en el *Journal de la Société des Americanistes* (Martínez González: 2007d).

con ninguno de los citados por los evangelizadores. En fin, también encontramos discrepancias en el número y el nombre de las “almas” antiguas y modernas de los quichés —antes una, ahora dos—, los mames —los nombres no concuerdan— y los mixtecos —uno de cuatro nombres se mantiene constante—. Aun en náhuatl, donde el vocabulario de las ánimas tiende a ser menos mutable, el número de entidades reconocidas en la actualidad es generalmente dos, aunque también puede hablarse de tres e incluso de cuatro. Contrariamente a lo que pudiera esperarse, en este último caso, la diversidad de creencias no parece responder a variaciones regionales, pues, mientras existen grupos de Guerrero, Puebla y Veracruz que mantienen ideas similares, sólo en la Sierra Norte de Puebla coexisten tres tipos diferentes de concepciones anímicas. Sobre los huicholes, encontramos que, mientras algunos estudiosos contemporáneos hablan de tres entidades independientes y diferentes, otros se refieren a una sola pero con dos nombres y ubicaciones distintos. Quienes han trabajado entre los totonacos registran, por lo común, dos componentes anímicos distintos; el problema es que, en ocasiones, sus nombres, cualidades y ubicaciones difieren considerablemente. Entre los chontales y los mames se reporta el uso de dos términos referentes al ánima que no se encuentran relacionados etimológicamente; el problema es que ninguno de los autores menciona más de un ánima. De modo semejante, los quichés y los mixes contemporáneos suelen tener, simultáneamente, concepciones anímicas diferentes. Y así podríamos continuar la lista pasando por, prácticamente, todos los grupos indígenas de la región estudiada (véase tabla 1).

Sin embargo, si analizamos con mayor detalle nuestros datos, podemos ver que los significados de los términos por los que se traduce “alma”, “ánima” y “espíritu” tienden a mantenerse constantes. En los diccionarios antiguos, la mayoría de las palabras asociadas a componentes anímicos puede clasificarse, según sus sentidos, en tres grupos principales: 1. Vocablos cuyo significado se refiere a elementos gaseosos —“aire”, “viento”, “aliento”, “soplo”, etcétera—. 2. Términos compuestos por raíces que significan “vida”. 3. Palabras cuyo sentido es “corazón” o “estómago”. En algunos casos menos recurrentes dichos vocablos pueden también significar “sagrado” o “sobrenatural”, “semejanza”, “candela”, “calor” o “irradiación” (véase tabla 2).

Pudiera pensarse que la recurrencia en los significados de los términos tratados sólo prueba que, para traducir conceptos cristianos, los frailes de distintas regiones se basaron en criterios semejantes. No obstante, también podemos observar que, en los vocabularios modernos y los textos etnográficos contemporáneos, los significados de las “almas” suelen ser parecidos a los de la antigüedad. Los sentidos más recurrentes fueron por orden de importancia: “corazón, hígado

o estómago”, “aliento, soplo, viento”, “sombra”, “calor, luz, irradiación, brillo”, “vida”, “conocimiento”, “mollera” y “divino, sagrado” (véase tabla 3 al final de esta sección). Comparando estos datos con lo reportado por los etnólogos modernos, hemos podido observar que, salvo en algunos casos poco frecuentes, las diversas ánimas mesoamericanas pueden ser agrupadas en cuatro clases principales: ánimas-corazón, ánimas-aire, ánimas-calóricas y ánimas-sombra.

### SOBRE LAS ÁNIMAS-CORAZÓN

Tal como se observa en la tabla 3, el ánima-corazón es, por mucho, la entidad anímica más presente e invariable de Mesoamérica. Entre las características que con mayor frecuencia se le asocian están la memoria, la vitalidad, el pensamiento, la voluntad, el carácter, el comportamiento moral, el valor, el destino, la afectividad, el conocimiento y, en menor medida, la sexualidad. Es común que se suponga que dicha entidad puede dejar el cuerpo en diversas circunstancias sin que ello implique necesariamente la muerte: 1. Se dice que abandona el organismo durante el sueño para vagar libremente durante la noche; el recuerdo de sus experiencias es el contenido de los procesos oníricos. 2. Sale del cuerpo durante la embriaguez y el coito, siendo la sensación diversa del propio ser una consecuencia de la ausencia anímica. 3. Puede igualmente desprenderse a causa de una caída o una fuerte impresión, o ser robada por brujos y entidades sobrenaturales, produciéndose en tales casos aquella patología llamada *susto*. Por último, podemos observar que en un número bastante grande de casos es esta entidad la que se supone va al mundo de los muertos tras el deceso de la persona (véase tabla 4).

Al mismo tiempo encontramos entidades anímicas que, sin llamarse “corazón”, se localizan o se concentran en el músculo cardíaco. Ésta es, por ejemplo, la situación del *čahci:l*, “sombra”, de los mochó; el *iwigalá*, “aliento”, de los rarámuris, y el *tyi’i*, “calor”, de los chatinos (tabla 3). También conocemos casos en los cuales el corazón es centro de más de un elemento anímico; esto es, por ejemplo, observable entre los otomíes —que ubican en un mismo órgano al *nza-ki* y del *ntáhi*— (Galnier: 1990, 618-619, 622-626; 1979, 429). Además hemos visto que las ánimas-corazón no sólo radican en dicho órgano. De este modo, tendríamos ánimas llamadas “corazón” que no se localizan exclusivamente en dicho órgano, ánimas que no son llamadas “corazón” y se ubican en el músculo cardíaco y corazones que contienen a más de una entidad anímica. Todo esto nos lleva a preguntarnos qué relación se establece entre el órgano ocupado y el elemento que lo ocupa, pues pareciera ser que, en ocasiones, las funciones anímicas se encuentran más vinculadas al órgano que a la sustancia que lo anima. Entre

los otomíes, aquello que se asocia a la vitalidad, los sentimientos y el pensamiento es directamente el *mbui*, “corazón o estómago”, más que las entidades que en él residen (Galinier: 1990, 623-624, 626; 1979, 429). De igual manera, entre los chatinos, es al *crəsiya*, “corazón”, más que al *tyi’i*, a quien se considera como centro de las emociones (Pride y Pride: 1970, 3, 11, 27, 87, 94, 189, 271, 297; Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135). Por último, tenemos que no se dice que, para los choles, el ánima radique en el corazón; sin embargo se indica que este órgano es el centro de las emociones y el pensamiento (Aulie y Aulie: 1998, 189, 20).

Para concluir, podemos mencionar que, aun si el ánima-corazón es la entidad que se encuentra más difundida por nuestra región de estudio, ésta no tiene nada de específicamente mesoamericano, pues la encontramos tanto en los pueblos indígenas de Norteamérica —los *cœur d’alène* y los *ojibwa*, entre muchos otros (Elmendorf: 1967, 106-107; Vecsey: 1983, 59-60; McKeever Furst: 1995, 34-35; Hultkrantz: 1953, 212)— como en los de la parte sur del continente (Greenway: 1987, 266, 269-272, 280).<sup>62</sup> La localización del ánima en el corazón es tan frecuente que incluso la encontramos en el occidente medieval (Baschet: 2000, 9).

### SOBRE LAS ÁNIMAS-AIRE

Como ya lo ha señalado López Austin (1996, 1, 257) el ánima-aliento es, por mucho, el componente anímico que presenta mayores problemas para su identificación.<sup>63</sup> Para empezar, podemos mencionar que, considerando que también el ánima-corazón puede presentarse bajo la forma de un aire y que ésta no se ubica exclusivamente en el músculo cardíaco, la simple mención de un elemento gaseoso no nos permite discernir, en todos los casos, de cuál de las dos se trata. Pudiera pensarse que, para los indígenas la respiración es producto de la acción del corazón o que, de algún modo, no se diferencia entre pulmones y corazón.

<sup>62</sup> Entre los quechuas, por ejemplo, el alma-corazón (*sonqo*), en compañía de los riñones (*rurun*), controla las emociones; a él se asocian los pensamientos, las intenciones, la conciencia, el juicio, la voluntad, el entendimiento y el intelecto. Además, el corazón es lo que da su carácter específico al ser humano, es lo que lo distingue de los animales. De modo semejante a lo que se observa en Mesoamérica, la pérdida del *sonqo* implica la enfermedad, la muerte y la falta de la fertilidad. Se cree que los humanos corren el riesgo de que sus corazones sean comidos por los espíritus de las montañas (Greenway: 1987, 266, 269-272, 280).

<sup>63</sup> Es interesante notar que, según Hultkrantz (1953, 179-180), dicha entidad es igualmente difícil de identificar entre los pueblos indígenas norteamericanos. Según este autor (*idem*, 181), una característica de dicha entidad es que ésta no suele ser idéntica a ningún órgano.

No obstante, podemos objetar que, aun cuando el corazón pueda vincularse a otros órganos vecinos, en ninguno de los casos conocidos se le confunde con los pulmones y sólo en algunos pueblos norteros —como los huicholes y los rarámuris— se supone que la respiración se produce en el pericardio (Zingg: 1982, 312-313; Merrill: 1992, 137-138).<sup>64</sup>

En lo referente a sus cualidades y funciones, las informaciones procedentes de diversos grupos étnicos suelen ser poco constantes, pues, salvo la voz, el sabor, el olor y la vitalidad, son pocas las funciones recurrentes y, en general, suelen confundirse con las que se atribuyen a otros componentes anímicos. Raras veces, la ubicación del aliento se encuentra definida en forma explícita, pudiendo ésta variar entre el hígado, o las ijadas, para los nahuas del siglo XVI; la parte baja del estómago, entre los chatinos, y el corazón o estómago, según los rarámuris y otomíes (López Austin: 1996, 1, 257; Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135; Merrill: 1992; Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626). Otra característica que, en ocasiones, puede ser atribuida a las ánimas-aliento es el poder separarse del cuerpo sin que ello implique necesariamente la muerte del sujeto. Entre los chatinos y los popolocas se dice que son los “siete vientos” o el aliento los que abandonan el organismo durante el susto; los zapotecos piensan que, sin excluir la circunstancia anterior, dicha entidad puede dejar el cuerpo durante la ebriedad y el desmayo.<sup>65</sup> Entre los rarámuris y los otomíes se considera que es el ánima-aire la que vaga libremente en el sueño y la que viaja al inframundo tras la muerte de la persona; cabe aclarar que en ambos casos se localiza al aliento en el corazón (Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135; Jäcklein: 1974, 264; Butler: 1997, 266, 415; Merrill: 1992; Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626; 1979, 429).

Aun si vemos en la tabla 5 que dicho elemento no ha sido registrado más que en unos cuantos grupos mesoamericanos, hemos notado que, en ocasiones, algunas de las cualidades que le han sido atribuidas se encuentran presentes en un área sumamente vasta. Así, por ejemplo, tenemos que la creencia en emanaciones patógenas producto de la muerte, la transgresión de las normas morales y ciertos estados considerados como impuros ha sido observada desde los ópatas hasta los

<sup>64</sup> Todo esto sin mencionar que, como vemos en la tabla 3, los chatinos distinguen con claridad entre el alma-aire y el aire del corazón.

<sup>65</sup> Entre los zapotecos resulta claro que lo que se pierde es de naturaleza fría. Don Juvenal, el informante de Weisz (1996, 78), explica que el susto es una enfermedad caliente “*porque se va secando el hombre* [...]”. Con el sol no se puede hacer tratamiento alguno, porque las radiaciones también pueden llegar a quemar”. De hecho, parece ser que en un mismo grupo se puede perder tanto lo frío como lo caliente: “*El espíritu queda tirado donde se espantó*. La tierra absorbe los ácidos y causa frío o calor y agotamiento” (*idem*).

pueblos indígenas de Talamanca, Costa Rica; el problema es que, hasta donde sabemos, salvo los mixtecos, ninguno de tales grupos asocia estos gases a cualquiera de sus ánimas.

Como en el caso del ánima-corazón, parece ser que el concepto de ánima-aliento no es exclusivo de los grupos mesoamericanos. Dicha entidad se encuentra ampliamente difundida por toda Norteamérica; incluso encontramos la asociación entre viento nocturno y ánimas de los muertos entre los cahuilla, los shoshone, los paiute, los ute, los tübatulabal, los navajos, los apaches de White Mountain y los ojibwa (Hultkrantz: 1953, 179-184; McKeever Furst: 1995, 150-52; Hooper: 1920, 342; Reichard: 1970, 34; Goodwin: 1938, 36; Vecsey: 1983, 60). En el norte de Sudamérica, tenemos con frecuencia la creencia en entidades anímicas gaseosas; tal es el caso del *alma* de los yauyos, el *samay*, “aliento”, de los quechuas y el *samama*, “aliento”, de los aymaras. Cuando menos, entre los yauyos, se piensa que dicha entidad puede manifestarse sobre la tierra como una sombra etérea (Delgado de Thays: 1968, 21; Greenway: 1987, 279-280; Tschauptik: 1968, 158-159).

#### SOBRE LAS ÁNIMAS-SOMBRA

Como vemos en la tabla 6, no son más que unos cuantos grupos mesoamericanos en los cuales se ha registrado la creencia en elementos vitales denominados *sombra*. Debido a su mal conocimiento, la ubicación de tal elemento es pocas veces definida; no obstante, sabemos que ésta puede, cuando menos, oscilar entre la cabeza y el corazón. Y aun cuando sus funciones vitales sean poco claras y, en ocasiones, francamente reducidas, parece evidente que dicha entidad es pensada como indispensable para la vida, pues, a veces, se supone que su separación del cuerpo, a causa de una caída o un susto, provoca enfermedad y muerte. Sin embargo, parece ser que su característica más recurrente es el encontrarse ligada al lugar en que se produce la muerte o se localiza el cuerpo después de los ritos funerarios correspondientes. Es común que se considere que, al tratarse de una muerte violenta, la *sombra* queda vagando sobre la tierra.

La creencia en ánimas-sombra se encuentra sumamente difundida por todo el septentrión americano. La encontramos entre los esquimales, los atsine, los cherokee, los hidatsa, los pomo, los navajos, los eyak, los kwakiutl, los koskimos, los nootka, los hurones, los coyukan, los carrier, los atapascanos del oeste, los tlingit, los algonquinos, los cheyennes, los choctaw, los catawa, los dakotas, los yumas, los maricopas, los huvasupai, los mohaves, los apaches, los paiute y muchos más (Hultkrantz: 1953, 256-258, 304-305). En algunos casos, como el de los

cheyennes la sombra, *täsööm*, es pensada como un elemento que, además de tener funciones anímicas durante la vida, tiende a permanecer en el mundo de los vivos tras la muerte (Bird Grinnell: 1972, 98). En Sudamérica la tenemos entre los aymaras con el nombre de *axayu*, en los jíbaros bajo el título de *iwanch* y en los campas (Tschaupik: 1968, 158-159; Brown: 1981, 45; Delgado de Thays: 1968, 17; Weiss: 1975). Lo interesante es que, en estos casos, se supone que también la *sombra* queda vagando sobre la tierra después de la muerte del cuerpo.

### SOBRE LAS ÁNIMAS CALÓRICAS

Hemos visto que la idea de un componente anímico con cualidades calóricas se encuentra presente en buen número de pueblos mesoamericanos. El problema es que, aunque vemos en la tabla 7 que los elementos calóricos son pensados como fuente de vitalidad en distintos grupos étnicos, en casi ninguno de los casos estudiados tales entidades están dotadas de los mismos atributos que el *tonalli*. De hecho, es poco común que los investigadores consideren como “alma” al calor vital, y muchas veces las cualidades que los nahuas atribuyen al *tonalli* se asocian en otras regiones al *corazón*; entre otras cosas, es poco común que se le considere como algo individualizado. Es decir, que lo que para los nahuas constituye una entidad anímica parece haber sido reducido a una simple fuerza por otros pueblos mesoamericanos.

Así pues, valdría la pena preguntarse si todo aquello que es evocado por el término *tonalli* corresponde realmente a un concepto unitario o si, por el contrario, se trata de diversas nociones nombradas con una misma palabra. También sería pertinente averiguar si la creencia en el *tonalli* es de origen norteamericano, pues, como hemos visto, algunas de las prácticas rituales que se le asocian se encuentran igualmente presentes en poblaciones yuto-aztecas del septentrión mexicano y el suroeste de Estados Unidos.

### SOBRE ÁNIMAS POCO USUALES

A pesar de los elementos que tienden a mantenerse constantes en las concepciones anímicas mesoamericanas, debemos admitir la existencia de creencias que no corresponden, en modo alguno, a los principios clasificatorios expuestos con anterioridad. Según Ichon (1973, 175-176), los totonacos de la sierra creen en dos ánimas principales, una grande y otra pequeña: el ánima grande se llama *li-stakna*, “eso que hace vivir y crecer el cuerpo”, y la pequeña *li-katsin*, cuyo sentido se asocia al conocimiento (Reid y Bishop: 1974, 65). La primera de estas

entidades es pensada como múltiple y difusa, dispersa por todo el cuerpo y concentrada en la coronilla, la sangre y todos los puntos en que se siente latir el pulso. La segunda es única, se concentra en la cabeza y se supone que puede abandonar el cuerpo durante el sueño. Siendo que tales términos figuran en distintos vocabularios de totonaco, podemos considerar que estas creencias son las más difundidas (Aschman: 1973, 3; *Instituto Lingüístico de Verano*: 1973, 161). En algunos pueblos quiché se supone la existencia de dos entidades anímicas: una llamada *jajalmac*, ubicada en la parte frontal del cuerpo, y la otra, *chajenel*, situada en la espalda. El *jajalmac*, que conoce el pecado y la tentación, puede desprenderse del cuerpo en tres circunstancias diferentes: durante el sueño, el susto y después de la muerte para viajar al inframundo. Por el contrario, el *chajenel* se encarga de cuidar del cuerpo de los elementos nefastos que pudieran introducirse, mientras la otra ánima se encuentra ausente. Si el “espíritu guardián” dejara su puesto, el *jajalmac* simplemente se quedaría en el dominio de los sueños para siempre (McLean: 1984, 399). Lo interesante es que, en ambos casos, estas ideas pueden coexistir con concepciones más mesoamericanas.

Otra idea poco recurrente en el territorio tratado es que la persona está dotada de ánimas buenas y ánimas malas que se disputan la orientación del comportamiento individual; esto es observable entre los chatinos y los mixes (Bartolomé y Barabas: 1982, 123, 134; Lipp: 1991, 43-46). Pudiera pensarse que esta clase de ideas es producto de la interpretación indígena de la noción occidental de *conciencia* o ángel de la guarda. Sin embargo, es preciso señalar que este tipo de creencias es frecuente en el norte de Sudamérica y el sur de Centroamérica. Así, por ejemplo, entre los quechuas, el término *estrella*, que muchas veces se confunde con *ánimo*, se asocia al destino personal. Se dice que todo mundo posee dos estrellas: una derecha y otra izquierda. La izquierda es femenina y malévola; la derecha, masculina y benévola. Se dice que la *estrella* está sobre el hombro (Greenway: 1987, 284-292). En el mismo sentido, Ferrero (2000, 202) indica que, para los pueblos costarricenses de origen sudamericano, de la familia lingüística macro-chibcha, toda persona posee un ánima buena y otra mala (Ferrero: 2000, 202).

Y aunque todavía ignoramos el origen de las concepciones anímicas totonacas y quichés, la situación antes descrita nos obliga a interrogarnos sobre la naturaleza de los múltiples contactos e intercambios culturales que pudieron producirse en la época prehispánica entre las diferentes regiones culturales de nuestro continente.

## SOBRE LOS CONJUNTOS Y LAS FUNCIONES DE LAS ÁNIMAS

Hemos visto que, en la mayoría de los casos, las ánimas mesoamericanas pueden clasificarse en cuatro grupos principales: corazón, aliento, calor y sombra. No obstante, también hemos podido notar que la presencia de términos con sentidos similares no significa que éstos se combinen de igual manera en los diferentes grupos indígenas. Tenemos, por ejemplo, la asociación corazón-calor-aliento-sombra entre los mixtecos y los nahuas de la Sierra de Zongolica. Encontramos el conjunto corazón-calor-aliento entre los chatinos y posiblemente entre los cuicatecos.<sup>66</sup> Es posible que la combinación corazón-calor-sombra exista entre los zoques, pues, aunque los datos sobre los componentes anímicos de este grupo son sumamente vagos, detectamos tres conceptos que parecen estar asociados a ellos.<sup>67</sup> La combinación corazón-aire se presenta en mazatecos, zapotecos y, tal vez, en chinantecos.<sup>68</sup> Vemos el sistema corazón-calor entre los nahuas de la Huasteca, Guerrero y la Sierra Norte de Puebla, los teenek, los popolucas y los triquis. Tenemos el conjunto corazón-sombra entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los totonacos, los purépechas y los tzeltales. Observamos la idea de una entidad anímica unitaria alojada en el corazón (que, en ocasiones, puede ser múltiple o fragmentaria) entre los mayas yucatecos, los rarámuris, los tzotziles y los tojolabales. Por último, tenemos el caso descomunal de los kekchíes, para quienes el único componente anímico es la sombra (véase tabla 3). Entre los mochó se cree en una entidad llamada *sombra* pero se supone que esta vive en el corazón (García Ruiz: 1987, 276-278, 282).

<sup>66</sup> Entre los cuicatecos, encontramos dos formas anímicas distintas: el *sta vie en* “corazón” y el *gua cu*, de *gua* “transparente, brillante, rubio”, pero, por desgracia, carecemos de cualquier otro dato al respecto (Anderson y Concepción: 1983, 114, 582). Es probable que el soplo sea igualmente considerado como una entidad anímica, pues la palabra *ndu du* no sólo significa “aliento” sino también “voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor” (*ibidem*, 680).

<sup>67</sup> En primer lugar, tenemos al *ánima*, un elemento que supuestamente se quedaría vagando sobre la tierra si la persona correspondiente fuera asesinada (Harrison, Harrison y García: 1981, 248). En segundo, aparece algo conocido como *sombra*, que, según sus cualidades, determina la posesión de poderes sobrenaturales. Por último, encontramos al *jama* “sol”, una entidad que sirve de vínculo con el *nahualli* (Lisbona Guillén: 1998, 22, 26).

<sup>68</sup> Entre los chinantecos encontramos cuatro diferentes términos empleados para traducir del castellano “alma”, “ánima”, “espíritu”: *m tyi*, “viento, aire, aliento” (Skinner y Skinner: 2000, 384, 365); *fahjüih*, “corazón” (Rupp y Rupp: 1996, 43); *jmi dsi* “espíritu, alma, vida, dar vida”, *dsi* “aire” (Merrifield y Anderson: 1999; Rupp y Rupp: 1996, 381), y *juiñi* (Bartolomé y Barabas: 1990, 203). El problema es que, hasta ahora, seguimos sin saber si estos términos son sinónimos o sí, por el contrario, aluden a entidades diferentes.

En términos generales, las combinaciones más comunes fueron corazón/calor, corazón/sombra y corazón como entidad unitaria. Cabe notar que, pese a la diversidad de las creencias, en ninguno de los casos se registraron las combinaciones calor/sombra, calor/aliento o aliento/sombra, lo cual parece mostrar que, en casi todas estas creencias, es en torno al corazón que se construye el sistema. Al mismo tiempo, es poco común que se presente la creencia en el aliento y la sombra en un solo grupo, pues, aunque esto parece existir tanto en nahuas como en los mixtecos, entre los últimos no hemos podido determinar si todos los componentes anímicos (“corazón”, “calor”, “aire” y “sombra”) se presentan en una misma comunidad. Esta situación tiende a confirmar la identidad entre *sombra* y *aliento*.

Por otro lado, nos encontramos ante el problema de que el hecho de que una determinada creencia no haya sido registrada no significa necesariamente que no exista. Así, sabiendo que calor y aliento/sombra pueden formar parte de un mismo binomio, siempre es posible que, habiéndose visto opacado por el término dominante, el componente más sutil haya pasado inadvertido a los ojos del investigador. Un ejemplo de ello es la ya mencionada creencia en la “sombra” de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, pues ésta no fue considerada sino hasta que Signorini y Lupo (1989) y Duquesnoy (2001) comenzaron a plantearse las preguntas correctas.<sup>69</sup>

Como se observa en la tabla 3, casi todos los pueblos indígenas de la zona tratada consideran que alguno de sus componentes anímicos puede separarse del cuerpo bajo ciertas condiciones (como el sueño, el susto, la ebriedad y el coito) sin que ello implique necesariamente la muerte de la persona. Pudiera pensarse, a partir de esto, que las concepciones anímicas mesoamericanas siguen la misma división básica que la planteada por Hultkrantz (1953, 51-54) y Rivière (1987, 428) —*free soul* y *body soul* o *internal soul* y *external soul*—. Sin embargo, nosotros observamos que, en Mesoamérica, las cuatro clases de ánimas son susceptibles de dejar el cuerpo durante la vida, y, en algunos casos, se considera que todas ellas se separan del organismo; esto sucede, por ejemplo, entre los teenek de San Luís Potosí, los purépechas y los chontales (Alcorn: 1984, 67; Gallardo Ruiz: 2005, 83-90; Carrasco: 1960, 110). En otros grupos, como los otomíes, no resulta claro cuál de las dos ánimas es la que se desprende del cuerpo durante la vida

<sup>69</sup> Es interesante notar que, en el pensamiento purépecha, tras la pérdida de la *sombra*, un individuo “experimenta la necesidad de salir a que le ‘pegue’ el sol y/o el aire” (Gallardo Ruiz: 2005, 83-90), lo cual podría mostrarnos que la *sombra* no es una entidad unitaria, sino que —aunque de manera velada— en la entidad perdida se oculta un elemento calórico que debe ser restituido.

(Galiniér: 1990, 623-626; Dow: 1975, 62). En otros más, como los chatinos, se cree que lo que se separa durante el sueño no es lo mismo que lo que deja el cuerpo durante el susto (Pride y Pride: 1970, 3, 11, 27, 87, 94, 189, 271, 297; Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135). Así pues, habría que plantearse si todas las ánimas pueden dejar el organismo de manera simultánea. Y, si éste es el caso, ¿qué es lo que mantiene viva a la persona en ausencia del ánima? Siguiendo este mismo orden de ideas, ¿es acaso posible que los indígenas atribuyan indistintamente la salida del cuerpo durante la vida a cualquiera de sus entidades anímicas?

Algo semejante sucede con aquella patología conocida en español como *mal de ojo*. Mientras los totonacos y los triquis consideran que ésta es producida por la introducción de un *aire* o *sombra* extraños, los mayas yucatecos, los teenek y los pames atribuyen esta cualidad al exceso de calor y los nahuas de la Sierra Negra a la posesión de un corazón amargo. De igual manera, podemos ver en la tabla 3 que tanto la *sombra* como el *calor* y el *corazón* (y tal vez el *aliento*) son susceptibles de condicionar el destino de la persona y los tres se encuentran distribuidos por el cuerpo. Si a esto añadimos que no siempre ha sido fácil reconocer a los diferentes componentes anímicos en un mismo grupo étnico y que, en algunos casos, un ánima puede ocultarse en otra, valdría la pena preguntarse si, en realidad, no se trata de entidades anímicas diferentes sino de aspectos diversos de un ánima compleja y dinámica en la que las partes pueden conllevar diversas cualidades del todo.<sup>70</sup>

Todo esto nos muestra que lo que tiende a mantenerse constante no son las ánimas en sí (como conjunto establecido de formas, atributos y funciones), sino un esquema anímico estructurado en torno al corazón, en el que las cualidades y funciones de sus componentes se intercambian y recombinan dentro de límites más o menos finitos, eventualmente perpetrados por ideas procedentes de regiones vecinas.

Como hemos visto a lo largo de la presente sección, las concepciones anímicas mesoamericanas parecen ser mucho más variables —en el tiempo y el espacio— que otros elementos de la cosmovisión. Algunas de tales divergencias —sobre todo las que se refieren a los nombres de las ánimas— pueden atribuirse a la in-

<sup>70</sup> Sólo a manera de analogía, vale la pena mencionar que, entre los luiseño de California —que, por cierto, pertenecen a la misma familia lingüística que los nahuas—, existe la creencia en dos ánimas diferentes: una masculina, llamada *-to:wi*, asociada a la conciencia, o *-su:n* “centro, corazón, mente”, y otra femenina, denominada *kwi:namuš* “raíz u origen”. Lo interesante es que estas ánimas, opuestas y complementarias, tienden a unirse y converger en una misma entidad, sobre todo tras la muerte (Applegate: 1979, 84-86).

UNAM - IIH

fluencia que el cristianismo y la cultura mestizo-occidental han tenido sobre la mentalidad indígena. Otras —como la presencia o ausencia de una cierta entidad— pueden achacarse al mayor o menor talento y capacidad de los distintos investigadores que han recogido los datos. Mas existen ciertas variaciones —como la atribución de una misma función a dos entidades diferentes dentro de un mismo grupo— que no parecen responder más que a la propia elasticidad de las creencias en torno al ánima, las cuales, correspondiendo a aspectos íntimos de la vida, se encuentran sumamente expuestas a la interpretación individual. La falta de comunicación entre las distintas comunidades de un mismo grupo étnico, la pérdida de las visiones estandarizadas controladas por las iglesias prehispánicas y un mayor o menor intercambio de ideas con grupos con los que antes no se estaba en contacto deben haber provocado que en diversas localidades se gestaran muy particulares concepciones anímicas a partir de la combinación diversa de las mismas cualidades y funciones.

En términos generales, las entidades anímicas mesoamericanas pueden clasificarse en cuatro clases principales: ánimas-corazón, ánimas-aliento, ánimas-sombra y ánimas calóricas. Sin embargo, hemos podido observar que los conjuntos anímicos suelen estructurarse de modos muy diversos. Los atributos, ubicaciones y funciones que se les asocian son, en ocasiones, muy variables. Y, en la mayoría de los casos, se trata de creencias sumamente generalizadas que también se presentan en otras zonas del continente; entre ellas el área andina y Norteamérica. Sin embargo esto no significa que no exista un *núcleo central* de las concepciones anímicas mesoamericanas sino simplemente que, para encontrarlo, es necesario excavar mucho más profundo en la representación indígena de la persona.

Entre las escasas cualidades y funciones que parecen mantenerse más constantes podemos mencionar las siguientes: 1. El número de ánimas diferentes por persona suele oscilar entre uno y cuatro, siendo uno y dos las cifras más recurrentes. 2. Aunque un mismo elemento puede ocupar más de un órgano y un órgano alojar a más de un ánima, encontramos que los centros anímicos más importantes suelen ser el corazón, el estómago, el hígado, la cabeza, la sangre y, en raras ocasiones, la lengua y los riñones. Cabe resaltar a este respecto la escasa importancia acordada a órganos vitales como los pulmones, los intestinos y el páncreas. 3. Independientemente de las formas que se le atribuyan, el ánima-corazón suele ser pensada como responsable de la mayoría de las funciones intelectuales, la vitalidad, el valor y el destino. Y es en torno a este elemento que tienden a estructurarse los otros componentes para constituir un sistema. Es dicha entidad la que se supone viaja al inframundo tras el deceso del cuerpo. 4. El

ánima-aliento, que como hemos dicho es sumamente difícil de identificar, parece ser mucho más variable que el ánimo-corazón, pudiendo en muchos casos confundirse con alguna de las manifestaciones de la primera. Entre las pocas funciones que tienden a mantenerse constantes encontramos las de producir la voz, el sabor, el olor y la vitalidad. En diversas ocasiones se supone que es un aire el que permanece sobre la tierra después de la muerte. 5. Del ánimo-sombra, que al parecer se identifica con la anterior, sólo se mantiene constante la idea de que es bajo dicha forma que los difuntos suelen figurar sobre la tierra. 6. Aun si el ánimo calórica es bien conocida entre los nahuas, en la mayoría de los casos tratados se le considera como un elemento vital cuyas funciones poco se relacionan con las características individuales.

Entre las cuestiones que, a mí parecer, sería necesario tomar en cuenta en futuras investigaciones, podemos anotar las siguientes: 1. Se requiere más trabajo de campo y/o una mejor difusión de la información sobre aquellos grupos que, por el momento, están mal documentados —zapotecos, triquis, cuicatecos, amuzgos, etcétera—. 2. Es necesario contar con mayor precisión en los datos aportados sobre las entidades anímicas: nombre en lengua indígena, ubicación, cualidades y funciones asociadas, concepciones alternativas, etcétera. 3. Es preciso que los investigadores seamos más explícitos sobre el modo en que se recabaron los datos: número de informantes, localidades tratadas, características de los relatores, etcétera. 4. Para entender plenamente el pensamiento mesoamericano es importante que sus prácticas y creencias sean analizadas en contraste con las que proceden de las áreas culturales vecinas.

## EL NAHUALLI COMO ENTIDAD COMPAÑERA

El estudio del *nahualli* como entidad compañera en la época prehispánica es una cuestión que suscita diversos problemas. Para empezar, podemos mencionar que se trata de una creencia que las fuentes del siglo XVI no abordan más que de manera vaga y superficial, pues, de hecho, son los procesos judiciales e inquisitorios y los textos de los cronistas del siglo XVII, como Ruiz de Alarcón y Núñez de la Vega, los que nos revelan los mayores detalles sobre el tema. Por otro lado, cuando estudiamos los nahuallismos contemporáneos, podemos remarcar que la noción de *nahualli* no se encuentra siempre presente en los mismos lugares que la creencia en el hombre-*nahualli*.<sup>71</sup> Por último, podemos añadir que, aun entre los

<sup>71</sup> Sin embargo, parece ser que, en algunas ocasiones, la desaparición de una de tales nociones se produjo en épocas relativamente tardías. Por ejemplo, aunque la entidad compañera no existe más

nahuas contemporáneos, la entidad compañera no siempre es conocida como *nahualli*, sino que a veces —sobre todo cuando este término es usado con el sentido de hombre-*nahualli*— se prefiere emplear vocablos como *tonal*, *tona*, *sombra*, *brujo* o *animal*.

Tomando en cuenta lo anterior, trataremos de explicar la función social del *nahualli*, sus relaciones con el individuo y los procesos vitales, el papel de la entidad compañera en la imagen indígena del universo y de qué manera dicha noción se articula con la creencia en el hombre-*nahualli*. A manera de conclusión buscaremos definir el modo en que la creencia en la entidad compañera se inserta dentro del esquema anímico antes descrito.

En nuestra opinión, para tratar el tema mencionado, es preciso comenzar por definir el origen y significado del término estudiado, pues, de otro modo ¿cómo podríamos analizar los textos antiguos sin antes entender el sentido de los vocablos que en ellos encontramos?

#### ORIGEN Y SIGNIFICACIÓN DEL TÉRMINO NAHUALLI<sup>72</sup>

Sin duda alguna, *nahualli* es uno de los términos nahuas más difíciles de traducir; sobre todo si tomamos en cuenta que se trata de un vocablo polisémico al que, en ocasiones, parecen igualmente convenir los significados de “brujo” y “entidad compañera”. Al mismo tiempo, el hecho de que se trate de una de las palabras nahuas más difundidas en América —pues la encontramos desde Nicaragua hasta Durango en el Norte de México— ha provocado que adquiera sentidos diferentes de los que le correspondían en sus orígenes. Así, el análisis comparado de las diversas propuestas sobre su etimología nos permitirá formarnos una primera imagen de su significación.

---

entre los nahuas-popolocas del sur de Veracruz (Münch: 1994, 192), a finales de los años sesenta, García de León (1969, 290) registró, en la misma región, la creencia en una entidad llamada *animal* que “cuida durante la vida a la persona”. Por otro lado, Soustelle (1958, 118) señala que, en una región veracruzana en que el término *nahualli* no se emplea en el sentido de hombre-*nahualli*, un informante tradujo la palabra hechiceros por *nahualme*, lo que parece indicar que la creencia en el hombre-*nahualli* no se encontraba aun totalmente perdida.

<sup>72</sup> Para la presente sección contamos con la valiosa colaboración de Sybille de Pury, cuya ayuda ha sido fundamental para la realización de esta investigación. Una versión preliminar de este texto fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl* (Martínez González: 2006f).

Ruiz de Alarcón (1984, 48) relaciona etimológicamente el vocablo *nahualli* con el sustantivo *nahuatl* al atribuir al primero dos etimologías diferentes: “la primera significa mandar; la segunda, hablar con imperio”. El análisis morfológico muestra que estas dos palabras están constituidas por una raíz *nāhua* (con una primera *a* larga que, aunque no se anota en las transcripciones antiguas, es pertinente en la expresión oral). Sin embargo, todo parece indicar que, aun si estos dos sustantivos derivan de raíces homófonas, no tienen un origen común, pues el primer término tiene una raíz nominal (/nāhua-tl/ | raíz. nom. + suf. nom. (tl) |) en tanto que el segundo tiene una raíz verbal (/nāhua-l-li/ | raíz. verb. + pasivo(l(ó)) + suf. nom. (li, variante de -tl después l) |).

Una tercera hipótesis presentada por este último autor (*idem*), copiada por De la Serna (1953, 90) y retomada por Villa Rojas (1963), consiste en que el término *nahualli* es un derivado del verbo *nahualtia*, que significa “escondirse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse y así *nahualli* diría rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comúnmente lo creen”. Sin embargo, resulta claro que esta última proposición es del todo incorrecta, pues, como sabemos, la forma *nāhualtia* puede ser derivada del sustantivo *nāua-l-li*, cuyo sentido buscamos comprender, más el sufijo transitivador *-tia*. De ello resulta un verbo bitransitivo *nāhua-l-tia* (dos objetos humanos) que significa “esconder a alguien en sí, disfrazarse en”.<sup>73</sup> De modo que, para que la palabra *nahualtia* pueda significar “escondirse”, tendría que ser, como lo propone López Austin (1967a, 95), en el sentido de “actuar como *nahualli*”.<sup>74</sup>

Es claro que *nahualli* deriva de un verbo, mas es preciso definir de cuál, pues aquí nos encontramos problemáticamente frente a homófonos.

En primer lugar, encontraríamos una raíz /nāhua/<sup>(1)</sup> (con una primera *a* larga) que aparece en tres verbos diferentes: uno intransitivo, *nahua-ti* “hablar fuerte, claro”, y los otros dos transitivos, *nahua-tia* “ordenar algo” y *nahua-ltia* “dirigirse a alguien”. Es muy probable que estos vocablos tengan la misma raíz que el sustantivo *nahuatl*. *Nahualli* no puede haber derivado de este verbo pues, en ese caso, tendríamos *nahuatilli* (que aparece en el diccionario de Molina con el sentido de “ley u obligación”).

El segundo candidato sería un verbo /nāhua/<sup>(2)</sup> (con una primera *a* larga) cuyo significado es “abrazar algo o a alguien”. Este verbo, según Robelo (1951,

<sup>73</sup> Los sufijos *-tia* y *-ltia* significan “impulsar, hacer que se efectúe una acción” (Sullivan: 1998, 197).

<sup>74</sup> La forma *nahualtia* puede ser también derivada del sustantivo *nāua-tl*, que significa “(quien habla) claro”, y añadiéndole el sufijo transitivador *-tia* resulta el verbo transitivo *nāhua-ltia* que significa “dirigirse a alguien”. No obstante, esto no parece estar relacionado con el tópico que aquí tratamos.

180) y Rojas González (1979, 14), puede admitir el sentido de “danzar tomándose por la mano, caminar con cadencia”; este significado también aparece en el diccionario de Siméon. Aun si estos dos autores asocian el significado de *nahualli* a /nāhua/<sup>(2)</sup>, cabe señalar que “danzar” no aparece más que cuando el complemento de objeto hace referencia a un ser humano, por lo que consideramos que es necesario tomar como primer significado de /nāhua/<sup>(2)</sup> “abrazar o tomar por el brazo”. Sin embargo, no hemos encontrado ningún indicio en las descripciones del *nahualli* que nos permita suponer que caminaba con cadencia o que haya sujetado o abrazado algún objeto en particular. Por ello podemos dudar, a nivel semántico, en asociar etimológicamente *nahualli* a /nāhua/<sup>(2)</sup>.<sup>75</sup>

Por último tendríamos una tercera raíz /nāhua/<sup>(3)</sup>, que podemos reconstruir a partir de un verbo bitransitivo (/ -nāhua-ltia/, con una primera *a* larga). Encontramos este verbo en Molina (*Vocabulario mexicano-castellano*) en la entrada *Nauaultia, ninote* “escondese detrás de alguno”. Volvemos a observar dicho sentido en Molina, en la entrada *Itic: Itic monauaultia in tlacatecolotl*, “endemoniado”, y en Wimmer (2003), con el objeto definido *nicno. nauaultia*. A ello podemos añadir que este último autor da como ejemplo *ca in Tezcatlipoca miyecpa quimonauaultiaya in coyotl*, “Tezcatlipoca se disfrazaba seguido de coyote” (CF: v, 180). La palabra *nahualli* formalmente puede derivar de la raíz /nāhua/<sup>(3)</sup>. Seguramente, Seler (1990, II, 40) buscaba una interpretación de este tipo en tanto que señala que “en mexicano, la significación, *disfrazado, enmascarado, secreto* está presente en numerosos compuestos de *nahuatl*” (véase tabla 8). Sin embargo, él no reconstruye /nāhua/<sup>3</sup> y se deja llevar por un análisis que lo conduce a asociar erróneamente el término en cuestión con *nahuatl* y afirmar que *nahualli* “sería una forma pasiva derivada del término *naua*, *hablar*, si vemos *hablar* en el sentido particular de *embruja, prometer, convertirse en otra forma a través de un sortilegio*”.

López Austin (1967a, 96) propone:

Las radicales *ehua*, *ahua* parecen indicar, afectadas por prefijos posesivos, una relación de unión, revestimiento, contorno, superficie, vestidura. Véanse por ejemplo las palabras *nahuac*, ‘junto a mí’, o como sufijo, ‘cerca, alrededor’; *yehua*, ‘hace poco tiempo’; *yahualoa*, ‘rodear’; *ehuatl*, ‘piel, cuero, cáscara’;

<sup>75</sup> Tenemos igualmente *nahuatēqui, nite* “abrazar a otro” (Molina) y *nahuatēqui, nino* “abrazarse a sí mismo” (*idem*), que tiene una variante *nahuatēqui* (dada por Alexis Wimmer, 2003) con el mismo sentido. Podemos también proponer que este verbo está formado sobre el locativo *nahuac* “cerca de” (nāhuac-tequi), lo que explicaría el sentido de “abrazarse”.

*nahuatēqui*, ‘abrazar’ y la palabra *nahual* del náhuatl hablado actualmente en Tlaxcala, que significa ‘gabán, capa’. Si esta proposición fuese verdadera, *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’.

Lo que lo conduce a suponer que

si esta palabra es, desde su origen, usada para designar la relación mágica de transformación de un hombre en otro ser, es lógico que de ella deriven todos los verbos compuestos con el radical *nahual-* que les da matices de disimulo, cautela, secreto, malicia, engaño, asechanza, mote, fingimiento, nigromancia, trampa y cifra (*idem*).

Tras haber revisado algunos de los vocablos que figuran en los diccionarios antiguos, hemos podido observar que efectivamente existen términos compuestos por los “radicales” *ehua*, *ahua* que denotan las nociones de “vestidura”, “contorno”, etcétera. Sin embargo, encontramos también numerosas palabras nahuas —como *ameua* (cosa pesada) o *mahua. nite* (infectar, propagar una enfermedad contagiosa)— que no parecen tener nada que ver con el sentido de “contorno” o “vestimenta” propuesto por el autor. Así pues, podemos concluir que esta hipótesis es errónea.<sup>76</sup> Cabe además remarcar que, de existir, tales radicales tendrían un significado sumamente variable, pues una búsqueda en el *Vocabulario castellano-mexicano* de Molina con el programa *GDN* nos aportó 3 638 formas diferentes constituidas en *ahua* o *ehua*.

No obstante, es preciso señalar que el sentido de “cobertura o revestimiento” no se encuentra necesariamente ausente en el término *nahualli*, pues además de la traducción de *nahual* presentada por Bright (1967, 243) en su “Vocabulario del náhuatl de Tlaxcala”<sup>77</sup> (*nahual* “capa, gabán”) encontramos dos indicios más para apoyar ésta proposición: en primer lugar, tenemos que en el diccionario de Molina aparece la palabra *imanahual* (*imānāhual*: *i*, posesivo + *mā(ītl)* “mano” + *nāhual(li)*)<sup>78</sup> que significa “cobertura de cuna de bebé”. En segundo, observamos que el verbo *nahualtia*, que no puede ser más que un derivado de *nāua*<sup>(3)</sup>,

<sup>76</sup> Actualmente, López Austin (2003, comunicación personal) admite la inexactitud de esta proposición.

<sup>77</sup> Lamentablemente, Molina no presenta término alguno para traducir al náhuatl el vocablo “gabán”.

<sup>78</sup> Lo que textualmente significaría “el *nahualli* de la mano”, “la cobertura de la mano” o “lo que cubre como una mano”.

no sólo significa “escondarse con algo” sino también “rebozarse”, es decir, “cubrirse con un rebozo”, lo que también estaría haciendo alusión a la “relación de contorno” enunciada por López Austin, y no a la capacidad de transformación que las fuentes atribuyen al *nahualli*. En otras palabras, es cierto que el término *nahualli* tiene un sentido próximo a “vestimenta”, “contorno”, “cobertura”, etcétera, pero ello no deriva de la supuesta existencia de los “radicales” *ehua*, *ahua*.

A finales del siglo XIX, Brinton (1894, 13), y después Villacorta (en *Memorial de Tecpan-Atitlan*: 1934, 375), Garibay (en Sahagún: 1946-1947, 171), Goetz y Morley (1950, 84 en Lipp: 1991, 39) y Edmonson (1965, 78), propusieron que el término *nahualli* era de origen quiché y que se trataba de un derivado de la raíz *na*, *nau* “que contiene la idea de ‘saber’ o ‘conocimiento’”, o “sabiduría, ciencia, magia”, según Garibay (*idem*). Es cierto que los textos coloniales maya-quichés y cakchiqueles —como el *Popol Vuh* (1968) o el *Título de Yax* (1989, 80, f. 4v)— emplean el término *nagual*. Y, efectivamente, encontramos en muchas lenguas mayas una serie de palabras compuestas por una raíz *na*, *nao* que contienen una significación próxima de “conocimiento” o “memoria”.<sup>79</sup> Sin embargo, como lo indica Seler (1990, II, 39), en el náhuatl “no hay huellas de una raíz *na*’*nau* o aun *nahua* con esta significación [...]. El uso mexicano de la lengua no reconoce la palabra como un arte en general. En mexicano la palabra designa al hombre —no la magia, sino al mago”. Por otro lado, podemos señalar que el término *nagual* no está presente en la totalidad del área maya, sino que, como veremos más adelante, muchas lenguas mayas contemporáneas utilizan términos muy distintos del que estudiamos para expresar nociones semejantes. Y, sobre todo, son los pueblos que tuvieron un contacto directo y continuo con los aztecas los que utilizan con mayor frecuencia el vocablo *nahual*.<sup>80</sup> Así, parece más probable que fueran los mayas, y no los nahuas, quienes tomaran prestado el término *nahualli*. No obstante, ello no significa necesariamente que el contenido original de este término se haya mantenido intacto, pues siempre pueden existir juegos de pala-

<sup>79</sup> Por ejemplo, el *Vocabulario de tzeldal* de Ara (1986, 342-343) presenta los vocablos *na* “acordarse”; *qnabe* “saber”; *naogh* “la cosa de la cual yo me acuerdo”, *na* “saber”; *na* “conocer”; *naohibal* “conocimiento” y *naoghibal* “memoria”.

<sup>80</sup> Por ejemplo, el *Título de Orizaya* (1957, 84) menciona a propósito de los quichés: “y después, todos nuestros ancestros tuvieron noticia de Moctezuma, quien les pidió que le pagaran tributo y así ellos lo hicieron”. Mientras tanto, entre los cakchiqueles, el *Memorial de Tecpan Atitlan* (1934, 255) declara que “en esta época, los yaquis de Culguacan fueron recibidos por los reyes Junig y Lajuj Noj. Los yaquis llegaron el día 1-*toj* enviados por el rey Modecumatzin de los mexicanos [...]. Y nosotros mismos observamos a los yaquis de Culguacan durante su llegada; y ellos llegaron en gran número en tiempos antiguos”.

bras o deslizamientos de sentido que tienden a acercar vocablos que no comparten una misma raíz.<sup>81</sup>

En la primera mitad del siglo xx, Garibay (en Sahagún: 1946-1947, 171) recupera la antigua discusión entre Selser y Brinton y añade dos nuevas proposiciones:

La etimología de la palabra es problemática: pueden proponerse las siguientes:

a) De *nahui*, ‘cuatro’. Se daría un sentido análogo a nuestro ‘cuatrero’, con el sentido de tramposo. Quizá se supone en el brujo una cuádruple personalidad.

b) De *nahuali*, *nahuala*, verbo arcaico que encontramos en muchos compuestos. Su sentido es en general ‘engañar’ ‘disimular’ y conviene muy bien al prestidigitador como al mago, que con embustes, fundados o sólo subjetivos embauca a las gentes.

Consideramos que la primera solución carece de fundamento, pues, además de la ausencia de indicios de que el *nahualli* haya tenido “cuádruple personalidad”, esta etimología implicaría que todas las palabras formadas a partir del radical /nāw/ en *nāhui* o *nāhua* estarían en relación con lo cuádruple, lo que definitivamente no es el caso. A nuestro parecer, la segunda proposición es más lógica, pues existe en efecto toda una serie de términos (observables en el diccionario de Molina) que, compuestos con *nāhual*, tienen una significación próxima a la interpretación del autor.<sup>82</sup> Dicha interpretación fue, años después, retomada por Brundage (1981, 133).

Las palabras que comienzan por *nahuala* en los textos escritos (según una ortografía muy variable) corresponden a dos construcciones diferentes:

1. Podemos tener /nahual-li/ incorporado a un verbo en cuyo inicio aparece la vocal *a*. Al respecto, encontramos tres ocurrencias: en el *Código florentino*, a) *Naualaci* /nāhual-ahci/, “agarrar a alguien con sorpresa”; formado por *aci*, verbo que puede ser intransitivo: “allegar a lugar”, o transitivo (*nitla*): “alcanzar al que camina, o al que huye; alcanzar con la mano a donde está la cosa”. b) *Naualana* /nāhual-āna/, “prender a alguien por astucia o por magia”,

<sup>81</sup> Así, por ejemplo, Bunzel (1959, 274) declara que “la palabra *nahual* es utilizada en quiché para todo objeto que tenga un poder sobrenatural —y en particular para los antiguos ídolos de piedra”.

<sup>82</sup> Esta proposición sirve también para contradecir la hipótesis del origen maya del término *nahualli*, pues, si *nahual* fuera un préstamo lingüístico del quiché, la existencia de tales compuestos sería inexplicable, sobre todo si consideramos que su significación se aleja considerablemente de “sabiduría, ciencia, magia”.

formado por *āna*, “prender a alguno (con violencia)”. c) En Molina, *naualaua* /*nāhual-ahua*/, “motejar a otro de algún defecto”, formando el verbo *ahua*, “reñir a otro”. En estos tres verbos, *nahualli* es incorporado para marcar el modo en que se realiza la acción y significa “hacer *x* a la manera de un *nahualli*”.

2. Podemos tener /*nahual-li*/ incorporado a un verbo antecedido por el prefijo *tla-*; en tal caso, /*tla*/ se transforma en [la] después de la consonante /*l*/ de /*nahual*/. Muy seguido, la doble /*ll*/ es escrita simplemente /*l*/. Entre otros términos, encontramos: *nauallacaqui* o *naualacaqui*, /*nāhual*-(*t*)*la-caqui*/, “asechar escuchando”; *nauallachia* o *naualachia*, /*nāhual*-(*t*)*la-chiya*/, “asechar, mirando cautelosamente”; *nauallalania* > /*nāhual*-(*t*)*la-lania*/, “preguntar algo a otro cautelosamente” (Molina). En este caso, *nahualli* es igualmente incorporado para indicar que la acción se realiza “a la manera de un *nahual*”, señalándose así que alguien se esconde para intervenir sobre una persona.

Estos verbos aparecen en Molina pero no todos ellos figuran en las fuentes del siglo XVI, incluido el *Códice florentino*. Tal es el caso de *nahualaci* (aunque *nahualana* y *nahualahua* sí se encuentren), *nahuallacaqui* (aunque vemos en una ocasión *nahualcaqui*), *nahuallalania*, *nahuallatoa* (aunque sí encontramos *nahuallatole*). Todos estos compuestos son siempre presentados por Molina tanto bajo una forma verbal como bajo la forma nominal derivada (*nauallacaquiliztli*, *nauallachiliztli*). En fin, podemos igualmente preguntarnos por qué *nahualnotza* (presente en Olmos —1990— y en otras fuentes, a veces bajo la forma del aplicativo *nahualnochilia*), *nahualitta* (que aparece una vez en el *Códice florentino*), *nahualtequilia* (presente en la misma obra) y *nahualoxtomecatl* (que aparece 26 veces en el mismo texto y al que Sahagún dedica todo un capítulo, libro IX, párrafo 21) fueron omitidos por Molina. Así, los presentes datos nos permiten interrogarnos sobre el papel de los neologismos, creados por los franciscanos para la evangelización, en esta lista de palabras que integran a *nahualli* con el sentido de “disimulo”. ¿Por qué motivos se excluyeron ciertas palabras que relacionaban al *nahualli* con lo secreto o con la astucia?

En todo caso, podemos ver que la reconstrucción de *nahuala* es inaceptable, mientras que /*nāhua*/(<sup>3</sup>) lo es. En nuestra opinión, la relación que este verbo reconstruido instaura no es la idea del mago o el prestidigitador que hace desaparecer los objetos entre sus manos, sino más bien la del disfraz (bajo una cobertura o una piel ajena). Esta interpretación está en relación con el hecho de que, según Fábregas Puig (1969, 101), los nahuas contemporáneos de Chimalhuacan utilizan la palabra *nahual* para hacer referencia a danzantes disfrazados.

En resumen, podemos decir que, aun cuando la significación exacta del término *nahualli* queda aún por resolverse, su sentido general ha sido elucidado: se aproxima a las nociones de “disfraz” y “cobertura”. Y es éste el mismo sentido que encontramos en compuestos como *nahuatlatolli* (metáforas), que significa “lenguaje cubierto o disfrazado”, y *nahualoztomecatl* (comerciante espía), “comerciante encubierto o disfrazado”.

### PRIMERAS APROXIMACIONES AL NAHUALLI

La creencia en la entidad compañera aparece con claridad en aquel célebre pasaje de la *Leyenda de los soles* (1945, 121; 1992a, 77; 1992c, 146) en que, al comentarse la manera en que Quetzalcoatl fracturó accidentalmente los *huesos preciosos* durante su viaje al Mictlan, sostiene un diálogo con su propio *nahualli*: “Entonces llora [Quetzalcoatl] y dice a su *nahualli* —¿Oh mi *nahualli* qué pasará?” A lo cual el *nahualli* responde —“¿Cómo ha de ser! Se han arruinado. Déjalos así”.<sup>83</sup> Notamos, en primer lugar, que el *nahualli* aparece como una entidad animada que sirve de consejero al individuo. En segundo, podemos observar que no se trata de un ser humano, puesto que en el momento del mito la humanidad todavía no había sido creada, y que tampoco se trata una deidad, pues en ningún momento se hace mención de que alguien más haya descendido al Mictlan en compañía de Quetzalcoatl.<sup>84</sup>

En otra parte del mismo texto —*Leyenda de los soles* (1945, 121)—, el *nahualli* es presentado como un ser capaz de cumplir las tareas que le son asignadas; se dice que Quetzalcoatl “dijo a su *nahualli*: ve a decirles que vendré a dejarlos [los huesos]”. En el caso de Huitzilopochtli, su *nahualli*, Xiuhcoatl, es el arma que utiliza para vencer a los “Cuatrocientos Guerreros del Sur”: según el *Códice florentino* (III, 4), “bajo la orden de Uitzilopochtli, alguien llamado Tochancalqui prendió fuego a la serpiente llamada Xiuhcoatl, y Uitzilopochtli perforó a la Coyolxauhqui [con la serpiente de fuego] e, inmediatamente, le cortó la cabeza”.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> “*Niman ye ic choca niman ye quilhuia in inahual; —nahuahuale é que yeꝥ i*”. “*Quenin yeꝥ ca nel otlatlacauh mazonel yuhqui yauh*”.

<sup>84</sup> Es cierto que en ese momento los dioses se encontraban en el exilio sobre la tierra —lo que les otorgaría una condición semejante a la de los humanos—, mas el texto especifica que se trata de “su” *nahualli*, es decir, de un elemento que se encuentra tan íntimamente ligado al personaje que puede ser considerado como una propiedad.

<sup>85</sup> Obviamente, en el mito no era necesario “encender” la serpiente, sino que, como lo señala Graulich (2003, comunicación personal), es muy probable que el narrador haya mezclado el mito y el ritual. En el rito de Panquetzaliztli, tal como es descrito por *Códice florentino* (II, 147; IX, 65; II, 185;

Ruiz de Alarcón (1984, 47) comenta sobre los seres humanos: “hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandato del niño”. De la Serna (1953, 204) completa la frase diciendo “el animal obedece a su *nahual*, y el *nahual* a el animal”.<sup>86</sup> Núñez de la Vega (1983, 8) declara que, para los mayas de Chiapas, “el *nagual* es el ángel que Dios le da para que con él tenga fortuna, le favorezca, le ayude y le acompañe, y así él debe invocarlo en todos los casos, negocios y ocasiones en que tenga necesidad de su ayuda”. Exquemelin (1971, 97) indica que los indios de Yucatán tomaban a cierto animal por “patrón y protector en todo peligro y necesidad”. Fuentes y Guzmán (1882, II, 45) llama al *nagual* “defensa”. Ximénez (1985, 409) traduce *nahual* como “animal o demonio que acompaña al indio”. Cortez y Larraz (1958, I, 103) lo define como “protector”. Y es, tal vez, en este mismo sentido que hay que interpretar la más antigua mención del *nahualli*, que figura en una crónica hondureña de 1530 presentada por Herrera (1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 4, 18): “Y [a] estos llaman *naguales*, que era tanto como decir guardadores o compañeros”.

Aparentemente, la función protectora del *nahual* y su subordinación al ser humano se ha conservado entre diversos pueblos indígenas contemporáneos, ya que, según los datos disponibles, los otomíes, los zapotecos, los tzeltales, los quichés, los mixes, los chinantecos, los mixtecos y los lencas consideran que sus entidades compañeras pueden combatir contra los símiles de sus enemigos, ya sea para protegerlos o para arreglar algún altercado que se hubiera presentado entre los humanos (Galiniér: 1979, 431; Parsons: 1966, 225; Maurer Ávalos: 1979, 223; Tax: 1944, 132; Hoogshagen: 1994a, 361; Hoogshagen: 1994b, 380; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Álvez Chávez: 1997, 209; Chapman: 1985, 213). Es posible que los tzotziles tengan creencias parecidas pues, según Page Pliego (2002, 195), “los *wayijel* grandes tienen como tarea el cuidado del cuerpo; los chicos el cuidado de los *ch'ulel*”.

---

Sahagún: 1956, IX, 54; II, 212; Graulich: 1987, 353), se reactualizaba el nacimiento de Huitzilopochtli y se fabricaba una serpiente de fuego de papel que, portada por un sacerdote, descendía las escalinatas de la pirámide y se le encendía: “*Niman ic tlata in oconcahuaco xiuhoatl*”, “entonces, se quema la serpiente de fuego que acababa de dejar”.

<sup>86</sup> Es posible que el hecho de que Serna llame *nahualli* al individuo que posee una entidad compañera indique que la relación existente entre el hombre y su contraparte era recíproca: el animal era *nahualli* del hombre, como el hombre lo era del animal. Y es tal vez en este mismo orden de ideas que uno de los informantes de Robe (1971, 140) dijo sobre un cierto individuo: “es *nahual* de un gato”. No obstante, es interesante notar que, en opinión de los chatinos, un hombre carece de toda autoridad sobre su *tona*, de la misma manera que su *tona* carece de autoridad sobre él (Bartolomé y Barabas: 1982, 124).

Aunque no contamos con informaciones detalladas al respecto, tenemos algunos datos sobre el modo en que los mayas del siglo xvii creían lograr que su entidad compañera los protegiera: “Cuando sucede que a cualquiera le hacen algún mal o que, por mala fortuna, le sobreviene algún desastre, se va a lamentar a la bestia y le ofrece sacrificio, pidiéndole justicia. Por ello muchas veces acontece que si alguno le ha hecho el mal de que se lamenta, lo hallan muerto, mordido o maltratado por la tal bestia” (Exquemelin: 1971, 97). Y es también, a través del don y la plegaria, que los zapotecos actuales suponen conseguir que su entidad compañera pelee por ellos: “Si un individuo tiene un enemigo, el sabio de Quiabucuzas le recomendará que lleve dos veladoras a la iglesia y que tome un baño de cenizas antes de acostarse. Durante la noche, su *nagual* combatirá con el homólogo de su enemigo” (Parsons: 1966, 225).

Actualmente, la creencia en entidades semejantes al *nahualli* de los mexicas se encuentra difundida por, prácticamente, toda Mesoamérica con muy diferentes nombres, mismos que presentamos en la tabla 9. Entre los significados reconocidos, encontramos los sentidos de “sombra”, “animal”, “compañero”, “el que camina a nuestro lado”, “burlador, agüero”, “sagrado o santo”, “sueño”, “la cosa por la que se es conocido”, “protector o salvador”, “cargador del alma”, “cuerpo o verdadero cuerpo”, “cara o rostro”, “café oscuro”, “los de la noche”, “doble”, “gemelo”, “animal que conocemos”, “recuerdo” y “animal particular que llama”. Así, si aceptamos que todos estos términos se refieren a una única y misma noción, la revisión de las diversas significaciones de sus designaciones podría aportarnos una primera idea de lo que es el *nahualli*: un ser material, considerado como animal, que actúa como doble, protector o compañero del ser humano y que se asocia a la noche, el sueño, las ánimas y los recuerdos.

#### LA FORMA DEL NAHUALLI Y EL CARÁCTER DEL INDIVIDUO

En lo referente a la forma de las entidades compañeras, el *Códice florentino* (I, 1-2; XII, 50) menciona como *nanahualtin* de Huitzilopochtli a la serpiente de fuego y al colibrí. En otra parte, los informantes de Sahagún (CF: I, 2; II, 161) señalan como contraparte de Painal a esta misma ave. Es posible que Tonatiuh se encontrara asociado al águila, pues, en el texto antes citado (CF: VIII, 1), es descrito como “*Tonatiuh, quauhtleoanil, xiuhpilli*”, “el sol, el águila ascendente, el niño [o príncipe] de turquesa”.<sup>87</sup> Entre los *naguales* de Tlaloc parecen figurar la serpiente-jaguar y aquel monstruo mítico llamado *ahuiçotl*, pues esta deidad es

<sup>87</sup> Preuss (1998, 275) afirma que, en las creencias de los huicholes, “el sol les habla vestido de águila”.

nombrada, en los *Veinte himnos sacros* (CF: VIII, 47), como Ocelocoatl, “Serpiente Jaguar”, mientras que en el *Código florentino* (XI, 70) se comenta que *ahuízotl* “era Tlaloc”. Centeotl, por su parte, es calificado de *quetzalcoxcocx*, “faisán quetzal” o “faisán precioso” (CF: VIII, 99-101; Wimmer: 2003). Por último tenemos que tres de los *nanahualtin* de Tezcatlipoca son mencionados en los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 50-51, 52-53, 58-59): el gigante,<sup>88</sup> el *tlacanexquimilli*, “hombre-paquete de cenizas” o “paquete de cenizas humanas”,<sup>89</sup> y el *yaoal-tepuztli*, “hacha nocturna” o “leñador nocturno”.<sup>90</sup>

Esta diferenciación de entidades compañeras parece haber existido igualmente entre los mayas del posclásico. Leemos en el *Popol Vuh* (1971, 193) que el ciervo era *nahual* de Tohil y el jaguar de Awilix.<sup>91</sup> En el *Título de Velasco* (1989, 175-176, 3v) se comenta que la representación de Tsotsilaja Chimalcan, la deidad de los cakchiqueles, “era un murciélago. Cuando pasaba, volaba sin hacer ruido”. A la vez, Freidel, Schele y Parker (1993, 211) sugieren que “el pájaro llamado Itzam revelado [Itzam Yeh] era tal vez el *way* de Itzamná”.

Cuando revisamos las formas atribuidas a los *nahuales* de los distintos pueblos mesoamericanos contemporáneos, podemos observar que los *nanahualtin* no son siempre zoomorfos, pues, además de una gran variedad de animales, encontramos fenómenos meteorológicos —entre los mixes (Hoogshagen: 1994a, 361), los tzeltales (Hermitte: 1970a, 375), los huaves (Tranfo: 1979, 200) y los mames (Wagley: 1957, 202)—, vegetales —entre los totonacos (Ichon: 1969, 178)— y piedras —entre los nahuas (Chamoux: 1989, 305; Madsen: 1960, 199-200)—. Además existen entidades monstruosas o no-naturales; entre ellas, Goloubinoff (1994, 601-603) menciona al *tlameztli*, “luna de tierra”, al *mecatl*, “manejo de cuerda”, y la *cihuateyugo* o *llorona*, una joven y bella mujer que hiela a los hombres con el grácil movimiento de su rebozo. Moreno Moncayo (2005, 115) cita a “una luz con la pata y con la mano, grande, que va derecho”, entre los chinantecos. Villa Rojas (1947, 586), Pitarch (1996a, 190; 1996b, 63; 2000, 33) y Figueroa (2000, 18) afirman que, en el pensamiento tzeltal, los *nahuales* también

<sup>88</sup> “Decían sobre los hombres de gran talla, cuando ellos se dejaban ver por la ciudad. Dicen que son el *nahualli*, la transformación del Señor de Todo, del *tlacatecolotl* Tezcatlipoca que bajo esta forma se burlaba de la gente”.

<sup>89</sup> “Así se dice: —*Es verdaderamente su nahualli, su transformación, la representación de Tezcatlipoca.*”

<sup>90</sup> “Así, se dice que él es el *nahualli* de Tezcatlipoca, con el cual se burlaba de la gente.”

<sup>91</sup> De hecho, el texto muestra los nexos existentes entre estas dos deidades y sus animales cuando precisa que “las parcialidades [o clanes] se dieron cuenta de eso. —*Sí, son Tohil y Awilix que vienen por nosotros [...]. Comenzaron a seguir las huellas de los sacrificadores, de los adoradores. Y ellas no eran claras, no había más que huellas de ciervo y huellas de jaguar [...] los ídolos eran sus nahuales.*”

pueden tomar la apariencia de pequeños seres antropomorfos de origen hispánico o mestizo. Tal es el caso de los *pales*, “padres”, los *keléricos*, “clérigos”, los *jesutas*, “jesuitas”, y los *obispos*. Y, aun cuando los *nanahualtin* sean zoomorfos, es común que se les considere como falsos animales. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Montoya Briones: 1964, 175), los mestizos del centro de México (Lagarriaga: 1993, 283), los triquis (Hollenbach: 1980, 449), los chinantecos (Moreno Moncayo: 2005, 103), los tzotziles (Linn: 1989, 255; Pozas: 1959, 191) y los tzeltales (Figueroa: 2000, 17) consideran que los *nahuales* pueden ser distinguidos de los verdaderos animales por la presencia de rasgos característicos: mayor o menor tamaño, mayor número de dedos, ojos rojos, sabor particular, etcétera. Pitarch (2000, 37) señala que, entre los tzeltales de Cancuc, las diferencias entre los verdaderos animales y los animales-*lab* son sumamente sutiles y casi imperceptibles: “si se les observa con atención es posible notar, por un instante, que la mirada de algunos de ellos parece humana”. Aparentemente, la idea del *nahualli* como falso animal, susceptible de ser reconocido, ya estaba presente en tiempos de Ruiz de Alarcón (1900, 139; 1984, 56). Esto es observable en un sermón sacerdotal dirigido al penitente que se interna en el bosque durante la noche:

He aquí tu bastón que ha de soportarte durante el recorrido. Si durante el viaje encuentras a tus tíos, deberás meterles la mano en el hocico. Si es un *tlacanahualli* [hombre-*nahualli*] que quiere burlarse de ti, inmediatamente, deberás tocar sus dientes con la mano. Si es simplemente un habitante del bosque [*quauhtlachanecaca*], sus dientes estarán babosos. No quiere hacerte mal. Pero, si es un *tlacanahualli* verás que tiene una gran muralla de dientes. Golpéalo fuertemente en la cabeza. Mátalo. Y trae contigo una rama desgajada.

Por otro lado, podemos notar que los *nanahualtin* poseen atributos específicos que los singularizan en función del personaje al que se encuentran asociados.<sup>92</sup> Observamos que la clase de *nahuales* que se asignaba a una persona determinada dependía, en parte, de su estatus en la jerarquía social y religiosa, pues, como lo muestra el *Códice florentino* (IV, 41-43), los hombres-*nahualli* de origen noble tenían por entidades compañeras a animales feroces como jaguares y coyotes, mientras que los de extracción más humilde eran guajolotes, perros o comadreas. En el mismo sentido, los tlaxcaltecas pensaban que después de la muerte, los

<sup>92</sup> Sin embargo, conocemos algunas excepciones. García Alcaraz (1973, 261) menciona que, para los triquis de Copala, el *nahual* es siempre un venado, mientras que, entre los chuj de Cuchumatán, se cree que casi todo el pueblo tiene a una serpiente por entidad compañera (La Farge: 1947, 152).

miembros del grupo dominante se convertían en nubes, neblinas, aves de bello plumaje y piedras preciosas, mientras que la gente común sólo se volvía escarabajo, comadreja o zorrillo (Mendieta: 1945, 105).<sup>93</sup> Actualmente, los *nanahualtin* se encuentran jerarquizados según su “fuerza”, “poder” o “altura” en razón de la especie a la que pertenezcan.<sup>94</sup> Para los veracruzanos de Coatepec y los tzotziles de San Pablo, los *naguales* más fuertes son los felinos (Robe: 1971, 142; Köhler: 1995, 131). Entre los chamulas se considera que los *ch'ulel* más poderosos, “los que ya no se acuerdan de Dios”, son los *poslomes*, quienes adquieren la forma de bolas de fuego (Pozas: 1959, 192). Para los nahuas de la región de Cuetzalan son los rayos los que ocupan la cima de la jerarquía de *nanahualtin*, mientras que para los de Huachinango “el *tonalli* más fuerte es el fuego” (Signorini y Lupo: 1989, 58; Chamoux: 1989, 306). En opinión de los tzeltales, “aquellos que cumplen estas funciones —los líderes de la comunidad— tienen por *nagual* no a animales, ni aun a pájaros, sino a fenómenos climáticos” (Pitt-Rivers: 1971, 17). Así pues, es posible que en la época prehispánica el conjunto de los individuos haya estado jerarquizado según el tipo de *nahualli* que poseían, tal como se observa en algunos pueblos indígenas contemporáneos.<sup>95</sup>

93 El tópico de la metamorfosis *posmortem* será tratado con mayor detalle en la sección dedicada a la transformación.

94 Chamoux (1989, 306) subraya el hecho de que “un *tonalli* es más o menos fuerte que otro. Es la especie a la que pertenece quien le confiere su rango”. Pitarch (1996b, 70) señala que, en ocasiones, los tzeltales de Cancuc llaman a sus *naguales yuel* “su poder”.

95 Por ejemplo, en la creencia otomí, “el mundo de los *nahuales* presenta una estructura piramidal, verdadera duplicación de la organización social de la comunidad, con la salvedad de que los niveles superiores están ocupados por los animales que son los *nahuales* de los curanderos”. Para los tzeltales de Chiapas, “la atribución de ciertos animales depende en última instancia, del estatus social de un individuo al interior de su comunidad” (Galinier: 1979, 430; Hermitte: 1970a, 376; Pitarch: 1996b, 71; Pitt-Rivers: 1970, 189). Para los tzotziles, la jerarquía de entidades compañeras es mucho más significativa, pues “se encuentran clasificados en tres niveles. El tercer nivel es el más *bankilal* (importante) e incluye a aquellos animales que están ligados a individuos ricos y poderosos; el segundo nivel [está asociado] a personas que tienen más o menos éxito y el primero a los pobres y débiles [...]. Los chamanes más poderosos y las autoridades políticas y religiosas tienen típicamente a espíritus compañeros jaguares” (Pozas: 1959, 191; Holland: 1961, 265-266 y Gossen: 1975, 452). Sin embargo, Moscoso Pastrana (1991, 43) indica que la posición de las entidades compañeras no es fija, sino que cuando un humano progresa y ocupa poco a poco sitios más privilegiados en su medio social, político o económico, su *nahual* tendrá igualmente, entre los suyos, un lugar más significativo e importante. También entre los chinantecos se cree que los *nahuales* cambian a lo largo de la vida incrementando su poder tal como sucede en el sistema de cargos. “Los *nahuales* que fueron ayer lagartijas o tejones hoy pueden ser tigras o rayos” (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

En el mismo sentido, contamos con datos que sugieren que la forma del *nahualli* se encontraba igualmente ligada al papel que los diferentes personajes jugaban en el interior de la sociedad. Así, por ejemplo, en el *Códice florentino* (x, 57) se dice que el *nahual* de la *tetlanonochili*, “alcahueta”, era el *tzitzimitl*, como si la función destructora de la entidad asociada representara el rol nefasto de su contraparte humana.<sup>96</sup> En el mismo texto (CF: IX, 31-32) se afirma que “el hombre-búho es aquel que se convierte en algo, es poseedor de *nahualli* [...] se transforma en perro, pájaro, búho, lechuza”.<sup>97</sup> De esta suerte, vinculándose a animales asociados al inframundo y sus seres, se estaría poniendo en evidencia el papel de causante de enfermedad y muerte de este actor social (véase el capítulo sobre el *mal nahualli*).

Hoy en día los mesoamericanos asocian la especie de la entidad compañera a diversas cualidades personales. Y es, tal vez, en este sentido que los nahuas de Veracruz dicen que el *nahual* “es el animal que le corresponde” a cada ser humano (Soustelle: 1958, 291). En algunos casos, la clase de entidad compañera se relaciona con el carácter y el temperamento individual; esto es observable en grupos como los tzotziles, los tzeltales, los jacaltecos, los tojolabales, los quichés, los otomíes, los mixes, los mixtecos, los triquis, los zapotecos, los huaves y los nahuas de diversas regiones (véase tabla 10).<sup>98</sup> En otros, es el comportamiento benéfico o maléfico del sujeto el que se ve evidenciado en el tipo de *nahualli* asignado, lo cual vemos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzeltales (Signorini y Lupo: 1989, 58; Nash: 1970, 139). En cambio, en otros más, se supone que “ciertos tipos físicos humanos corresponden a ciertos *nahualme*: puede

<sup>96</sup> El texto dice “*Vel inaoal in tzitzimitl*”, lo que significa “en verdad su *nahualli* era un *tzitzimitl*”. Los *tzitzimime* eran seres semidescarnados que habitaban en el segundo cielo y se encontraban relacionados con el fin del mundo. Véanse *Histoyre du Mechique* (1965, 69), *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 102), *Códice florentino* (vi, 161-165; vii, 7, 27; viii, 2).

<sup>97</sup> Lo que pudiera indicarnos que tales animales eran sus *nanahualtín* pues, como veremos adelante, la forma adoptada durante la transformación era la del *nahual*.

<sup>98</sup> Los nahuas de Milpa Alta utilizan la palabra *nahualli* “para indicar las cualidades mentales específicas de una persona y para ellos [este término] se parece a nuestra palabra carácter” (Zantwijk: 1960, 57). Entre los choles de Chiapas “se habla del *way* de manera similar a lo que hacemos en español cuando decimos que alguien tiene un espíritu belicoso, que es un ángel, que ama con toda su alma o que le robaron el corazón” (Alejos García: 1994, 416). Un informante veracruzano cuenta: “—yo tengo un hermano, dice, —que siempre anda escondido de todos, dice, —le hablas y se esconde, dice, —y ¿sabes porque?, dice, —porque es nahual de un gato” (Robe: 1971, 140). Y Signorini y Lupo (1989, 58) afirman que, entre los nahuas de la zona de Cuetzalan, “quien posee (o mejor dicho *es*) *tonal* jaguar es agresivo y malvado, quien serpiente *quiere pelear*, *está muino toda la vida*, quien avispa es susceptible”.

haber semejanzas entre un hombre o una mujer y su *nahual*<sup>10</sup>; tal es el caso de los nahuas de Veracruz, los huaves y los tzeltales (Soustelle: 1958, 118; Cheney: 1979, 61; Pitarch: 1996b, 70; Figuerola: 2000, 21). En breve, las especies y tipos de *nanahualtin* son tan variables como los tipos de temperamento de los individuos.

Sin embargo, parece ser que no sólo el *nahualli* traduce las cualidades humanas, sino que en ocasiones también se supone que influye en el comportamiento individual. Esto es observable entre los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los mames y los nahuas (Guiteras Holmes: 1961a, 300; Hermitte: 1970a, 373; Pitt-Rivers: 1970, 189; Saler: 1969, 15; Wagley: 1957, 204; Duquesnoy: 2001, 451). En este último caso, es un informante de Signorini y Lupo (1989, 57) quien lo explica de manera por demás elocuente: “A veces nos atrevimos a hacer muchas cosas: robar, matar... ¿Por qué? Porque nuestro *tonal* es así, es animal. Que hay animales que son brutos, nos obligan a hacer cosas malas. Pero [son] los animales que andan por ahí los que nos obligan.”

Por último, hemos notado que los *nanahualtin* también pueden condicionar la inclinación de los individuos hacia ciertas posiciones en el interior de la sociedad; ciertos *nahuales* predisponen a la gente a ser brujo, ladrón, terapeuta, etcétera. Dicha situación es visible entre los nahuas, los tzotziles, los tzeltales y los huaves (Chamoux: 1989, 306; Guiteras Holmes: 1961a, 134; Maurer Ávalos: 1979, 223; Tranfo: 1979, 200). Sin embargo, el ejemplo más elocuente es, sin duda, el del nahualismo mixe:

Aquellos que tienen por *c'ok* al rayo, al pájaro-cometa blanco o rojo (*to: ky*), al halcón luminoso (*maiš'i.c*), a un guajolote con talones metálicos amarillos (*puhkyiwip* ‘huesos rotos’), al viento, al torbellino (*pohwi.ck*) o a la boa tendrán éxito en los negocios y no les faltará nada. El *iti:ndlik* (un tipo de cometa), el *pu'kto:ky* (pájaro-cometa negro) y el *ca'ny* vivirán en la pobreza y la miseria, pues sus espíritus guardianes se oponen a las buenas cosechas y la riqueza material. La gente que tiene éxito en la crianza de pollos, una ocupación femenina, tienen una *ci'gin*, ‘gallina’ [por *c'ok*] [...]. Las personas que tienen *c'ok* de *ene* o relámpago son capaces de enfermar a los adultos con la mirada; quienes tienen *c'ok* de escorpión, *ka'pi*, pueden asustar a los niños con sólo posar su vista sobre ellos (Lipp: 1991, 40-41, 164-165).

En síntesis, hemos visto que, tanto entre los indígenas contemporáneos como entre los del siglo XVI, prevalece la idea de que muchas de las características personales están determinadas por la clase de *nahualli* que se posea. El carácter, la personalidad, la ocupación y el destino son algunos de los elementos que pueden

asociarse a la especie *nahualli*. Siendo que los *nanahualtin* responden a las cualidades de sus contrapartes humanas, éstos se encuentran organizados en función de una lógica jerárquica en la que a los individuos se les asignan *nahuales* más o menos “fuertes”, “altos” o “poderosos”, según su estatus social.

Así pues, podemos considerar que el nahualismo expresa, a través de la atribución de *nahuales* particulares, el rol que cada individuo juega en el interior de la sociedad y la imagen del cosmos.

### NAHUALLI, INDIVIDUO Y GRUPO

En las fuentes aztecas encontramos ocasionalmente a ciertos seres cuyo *nahualli* parece estar indicado en su nombre o título. El ejemplo más claro de ello es, sin duda, el de Coyotl inahual, la deidad patrona de los plumarios, pues su denominación significa “el coyote es su *nahualli*”. Algo semejante sucede con el hijo del señor de Cuauhtitlan, Pablo Tlilotl inahual, cuyo nombre quiere decir “ennegrecido es su *nahualli*” (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 20). Quetzalcoatl, “Serpiente Emplumada”, Huitzilopochtli, “Colibrí Zurdo”, Cihuacoatl, “Mujer-Serpiente”, y Mixcoatl, “Serpiente de Nubes”, son también nombres que al parecer nos remiten a seres animados, íntimamente ligados a aquellos personajes a quienes se refieren. Así, por ejemplo, resulta claro que aquella imagen del *Códice telleriano remensis* (1995, 67), en la que vemos a la serpiente emplumada devorando a un hombre, representa más que un simple nombre. El hecho de que el *nahualli* se encontrara indicado en el nombre parece haberse conservado en Guatemala, cuando menos, hasta el fin de la época colonial, ya que, en 1770, el arzobispo Cortez y Larraz (1958, 1, 103) explica:

Los que los tienen son unos sobrenombres inconstantes, que no solamente no tiene un hermano el mismo que tiene el otro, pero ni el hijo tiene el de su padre. A esto se agrega el decirse que por lo común dichos sobrenombres según sus idiomas, son los nombres de varios animales y quieren decir Pedro del caballo, Juan del venado, Antonio del Perro, etcétera. Con esto a los animales que se significan en sus sobrenombres los llaman sus *nahuales* y quiere decir sus protectores.

Es posible que la asociación del nombre y la especie *nahualli* haya estado igualmente presente entre los antiguos oaxaqueños, pues, al referirse a la pareja suprema, Gregorio García (1729, 327) indica que el dios se llamaba “Un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de León; una diosa muy linda, y hermosa, que su

nombre fue Un Ciervo, y por sobrenombre, Culebra de Tigre”.<sup>99</sup> Tomando en cuenta que, según hemos visto, muchos dioses tenían a serpientes por *nanahualtin*, es posible que, usando el mismo léxico que Cortez y Larraz, aquello que el autor considera un *sobrenombre* sea en realidad el *nahualli*. Del mismo modo, Freidel, Schele y Parker (1993, 192) mencionan que en la época clásica “el señor de Palenque Chab Bahlam, K’an-Hok’ Chitam (su hermano menor), y el rey que le sucedió, Bahlam-K’uk’, grabaron su *nawal*, *bakle(l)-way* ‘cosa huesuda’, como parte de su nombre”.

En la actualidad, no parece haber ya ningún grupo indígena cuyos individuos lleven indicada la especie *nahualli* en el nombre; incluso entre los tzotziles, quienes todavía en los años sesenta del siglo xx tenían apellidos animales, esta característica parece estar del todo ausente: “en lo que toca a la posibilidad de que el *wayjel* [término tzotzil para ‘*nahual*’] esté vinculado con los apellidos animales, siempre se respondió negativamente a mis preguntas” (Guiteras Holmes: 1965, 245).<sup>100</sup> Un escueto derivado de esta costumbre es la creencia chinanteca en que los animales-*nahuales* llevan inscrito en el cuerpo el apelativo de su contraparte humana (Moreno Moncayo: 2005, 109).

En todo caso, el hecho de que la especie del *nahualli* figure en el nombre del personaje y que la clase de entidad compañera dependa de las características particulares del individuo implica un tipo de relación que se encuentra más próxima a la identidad que a la simple posesión. De hecho, según Lipp (1991, 42), Pitarch (1996b, 56), Signorini y Lupo (1989, 57) y Tranfo (1979, 197), entre los mixes, los tzeltales, los nahuas y los huaves contemporáneos se dice con mayor frecuencia “Fulano es un jaguar”, que “Fulano tiene *nahual* de jaguar”. Así, el *nahualli* sería una suerte de emblema, marca personal o signo de identidad que incluso puede ser usado como designación para un personaje.

Sin embargo, ello no implica que las entidades compañeras sean necesariamente exclusivas de un determinado ser, sino que puede haber diversos personajes a quienes se atribuyan *nanahualtin* de la misma índole. Tal es el caso de Yxcozauhqui, de quien los informantes de Sahagún (1958, 126-127) indican: “*Yxiuhcuanahual: yn quimamaticac*”, lo que significa “porta su *nahualli* serpien-

<sup>99</sup> Al parecer, los términos “serpiente de león” y “serpiente de tigre” son utilizados por el autor para referirse a animales fantásticos, producidos a partir de la mezcla de serpientes y cuadrúpedos. Se trataría de construcciones semejantes a la *ocelocoatl* “serpiente-jaguar” y la *maqacoatl* “serpiente-venado” de los mexicas.

<sup>100</sup> La autora añade más tarde: “Sólo me enteré de un caso, que me fue referido, entre risas, por los parientes del hombre a quien le ocurrió: un indio se negaba a matar a las comadreas que hacía presa de sus aves de corral porque su apellido indígena era Sabén ‘comadreja’” (Guiteras Holmes: 1965, 245).

te de fuego sobre la espalda”, el mismo *nahualli* que Huitzilopochtli. En este caso, la posesión de *nanahualtin* de igual tipo parece señalar el carácter ígneo que comparten ambas deidades.

En otras ocasiones, las fuentes hacen referencia a *nanahualtin* asociados a un grupo humano y no a un individuo particular. Chimalpahin (1965, 88) dice que “los xochteca, los olmecas, los quiyahuitzeca, los cocolca tenían el *nahual* de la lluvia, el *nahual* de la bestia salvaje [o comedor de hombres], viajaban al interior de las nubes para ir a comer gente allá, por Chalco”.<sup>101</sup> La existencia de *nanahualtin* colectivos aparece con mayor claridad en las fuentes mayas. Así, la *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957, 25) menciona que “esa gente-puz-nahual poseía las flechas, el fuego y la obsidiana; tenían al león y el tigre. Tecum Balan se llamaba su *nahual*”. Más tarde, el mismo texto (*ibidem*, 45) precisa sobre los quichés y los tamubes que “en realidad, ellos adoraban la imagen de la serpiente, la imagen del cantil, porque ésta era realmente el *nahual* de los hijos de aquel lugar de Ysmachi”. El *Chilam Balam de Chumayel* (1986, 90) dice acerca de los itzas: “la iguana era su *way*”. Y es posible que Núñez de la Vega (1988, 275) haya hecho alusión a creencias semejantes cuando declara: “también veneran como señor y guarda del pueblo al indio que, hasta hoy llaman en algunas provincias Canamlum [...]. Al que llaman león del pueblo y guarda de él significan con el nombre de Cham”.

Aparentemente, la creencia en *nanahualtin* colectivos se conservó hasta bien entrada la época colonial, pues, de acuerdo con lo que señala Villagutierre Sotomayor (1933, 40), “en aquellos pueblos [mazatecos del Petén] tenían por sus dioses a los venados; porque su ídolo mayor se les había aparecido en aquella figura y mandándoles que no matasen los venados”. En 1761, Jacinto Canek ordenó a sus seguidores que mataran a todos los cochinos porque “los cerdos tenían almas de españoles y el sacrificio de estos animales permitiría que los mayas mataran a los españoles” (Patch: 2003, 50, 53 en Olivier: 2006, 14). Si consideramos que, como veremos más adelante, el hombre y su entidad compañera se encuentran unidos por una misma entidad anímica, es muy posible que, para los mayas del siglo XVIII, los españoles estuvieran dotados de *nahuales*-cerdo.

Tal como sucedía en la antigüedad, diversos pueblos indígenas contemporáneos consideran que los seres humanos no son los únicos dotados de *nanahualtin*. De hecho, encontramos con cierta regularidad noticias de animales y seres no-

<sup>101</sup> El texto en náhuatl dice: *Auh yn onpan oceteua chiuchiuhmomoꝛco o centl mantin tlaca yehuantin yn xochteca yn olmeca yn quiyahuitzeca, yn cocolca qui yauhnaualleque tecuannaualleque mixtil yntic yetihuia yn ompa ontecuya yn chalco.*

humanos que fungen como representantes de las deidades. Por ejemplo, los campesinos de la región de Chalco-Amecameca creen que si no se erige una cruz sobre los campos de cultivo el día de san Miguel, san Bartolomé vendrá a hacer destrozos bajo la forma de un perro (Fábregas Puig: 1969, 105).<sup>102</sup> Los mexicanos (nahuas de Durango) consideran al asno como *nahual* de la Virgen (Alvarado Solís: 2001, 320). Para los nahuas de Chicontepec, en la Huasteca, el búho, el zorro y la lechuza son considerados como *nahuales* de las deidades del inframundo, Tlacatecoltl “Búho Hombre” y Miquiztli “Muerte” (Gómez Martínez: 2002). Entre los huicholes, la diosa de las nubes “está representada por una culebrina que significa río o, lo que es lo mismo, serpiente [...]. Creen que la mayoría de los dioses y diosas son serpientes” (Lumholtz: 1981, II, 205, 231). Los chatinos consideran que “la *tona* del dios de la lluvia es una serpiente, la *tona* del dios de la montaña [es] un salvaje al que los chatinos llaman Lucifer” (Greenberg: 1981, 93). Los tzeltales creen en la existencia de santos poseedores de *nahuales* (Pitt-Rivers: 1970, 192), en tanto que, entre los tzotziles, “el rayo, el arma de Anhel [dios de la lluvia], es su *wayhel*” (Guiteras Holmes: 1961a, 302).

Aunque se trata de algo que hoy en día se encuentra raras veces, todavía contamos con datos sobre la creencia en *nanahualtin* atribuidos a título colectivo.

Para los nahuas de Huitzilán, Sierra Norte de Puebla, el *nahualli* de los mestizos es una serpiente de siete cabezas y el rayo el de los indígenas. La actividad destructiva de los mexicanos occidentalizados estaría representada por la forma terrorífica de la serpiente policéfala, mientras que la función protectora del rayo sería análoga a la imagen que los nahuas tienen de sí mismos (Taggart: 1984, 72-73).<sup>103</sup> En el mismo orden de ideas, los habitantes de San Miguel Tzinacapan llaman a los mestizos *coyome* (plural de coyote), haciendo alusión a su carácter nocivo. En opinión de los chamulas, cada grupo humano está dotado de un animal, o grupo de animales, que actúan como sus *ch'ulel*. Los tzotziles de esta localidad tienen cinco *nahuales*: *bet* (el gato montés), *bolom* (el tigrillo), *lom* (el puma), *ok'il* (el coyote) y *saben* (el ocelote o comadreja); los ladinos, vistos como

<sup>102</sup> Encontramos una creencia semejante en Tepoztlán, Morelos, donde se piensa que, si no se le hace una gran fiesta el día de san Pedro, en la noche, un león descenderá de la montaña para comerse a los animales domésticos de los habitantes del barrio al que corresponde la ceremonia; le llaman “el león del santo” (De la Garza: 1984, 117).

<sup>103</sup> Aun cuando probablemente Taggart (*ibidem*, 73) tenga razón al relacionar a la serpiente de siete cabezas con Chicomocoatl (7-Serpiente), la diosa azteca del maíz, es preciso señalar que el ofidio policéfalo es un motivo recurrente de los cuentos populares españoles y que, cuando menos en esta región, los frailes lo han empleado como un símbolo claramente negativo (Rodríguez Almodóvar: 1982, 117-125; Camarena: 1991, I, 113; Camarena y Chevalier: 1995, 111).

gente poderosa, tienen al león y al tigre (Pozas: 1959, 191). Es también, probablemente, en asociación a la idea de *nahualli* colectivo que los chatinos consideran a “los cinco lugares de donde las cruces de nacimiento y matrimonio son visibles [...] como los *tonas* de todo el pueblo” (Greenberg: 1981, 93).

Es posible que la creencia en *nanahualtin* colectivos esté relacionada con la noción de dios tutelar, pues, de acuerdo con Saler (1969, 18), en una ocasión una anciana quiché se refirió espontáneamente a Santiago, patrono de El Palmar, como “el *nagual* de El Palmar”. Los tzutuhiles del lago Atitlan creen que, “de manera análoga a como se relaciona una persona con su *nawal*, se dice que un pueblo entero se relaciona con su *nawal*, entendido éste como su Santo Patrono” (Vallejo Reyna: 2001, 150). Entre los tzeltales se considera que los *lab* de los ancestros son los *lab* de la comunidad, que protegen a los *nanahualtin* de los individuos ordinarios (Figuerola: 2004, comunicación personal). No contamos con datos semejantes sobre los nahuas, mas podemos argumentar que, en sus creencias, los santos patronos fungen como protectores de la comunidad del mismo modo que los *nanahualtin* actúan como guardianes del individuo a quien se asocian (véase el segmento sobre el *buen nahualli*). Sin embargo, dada la rareza de este tipo de informaciones, no nos es posible determinar con certeza si las entidades compañeras colectivas son siempre los *nahuales* de los dioses o santos patronos.

Aunque se trata de algo aun menos usual que lo anterior, también conocemos un texto que nos remite a la creencia en *nanahualtin* asociados al género. En un relato náhuatl se dice que, después de que la primera pareja humana descendiera al Miktan, los señores del inframundo los convirtieron en pájaros; *tatsiuuj*, al hombre, y tecolote, a la mujer. Los primeros hombres rogaron a los señores del Talokan que los volvieran humanos otra vez, a lo que las divinidades accedieron diciendo: “—Como hombre tu tonal será siempre el pájaro *pijpix* o *tatsiuuj* que eras antes, no lo maltrates y aliméntalo con el maíz que siembras, si no lo haces enfermarás. A ti mujer, tu tonal será siempre el tecolote, cuídalo y respétalo, si no lo haces también enfermarás” (León-Portilla: 1992, 94-94). Aparentemente, el *pijpix* o *tatsiuuj* —“pájaro rapaz del género de la gaviota” (Siméon)— es un ave diurna asociada a lo solar y el búho un ave nocturna asociada a la oscuridad. Sabemos también que, entre los mames contemporáneos, el sexo femenino —*xik*— se encuentra relacionado con “la figura zoomorfa dentro de la luna” (Rosales: 2007, 7). Es posible, en este sentido, que el conejo y la luna sean considerados como una suerte de *nahual* de género.

Resulta claro que, en el caso de los nahuas, los chamulas y los chatinos, los *nanahualtin* colectivos que se atribuyen a sí mismos representan el carácter

general de la comunidad y no a cada uno de los individuos que la componen. Y, en este sentido, el *nahual* del grupo sería independiente de los *nahuales* que cada persona particular pueda poseer. Sin embargo, en el caso de los *nanahualtin* asignados a los extranjeros, la distinción entre *nahual* individual y *nahual* colectivo parece ser bastante menos clara; esto es observable, cuando menos, desde Canek y Villagutierre Soto-Mayor hasta la actualidad. Así, por ejemplo, los tzeltales de Cancuc atribuyen *lab* acuáticos a los miembros de un clan que habita lejos de la cabecera municipal (Pitarch: 1996b, 19). Entre los tzotziles de Chamula se considera que todos los mestizos de Chiapa de Corzo tienen entidades compañeras zopilotes; los indígenas de Huistan, coyotes; los de Tenejapa, jaguares o bolas de fuego (*poslon*), y los de Oxchuc, vistos como brujos, lechuzas y búhos (Linn: 1989, 258).

En resumen, hemos podido ver que, siguiendo la misma lógica que con los *nanahualtin* individuales, los *nahuales* asociados a las deidades y colectividades estarían representando el papel que dichas entidades juegan en el orden del cosmos, tal como éste es pensado por la sociedad.

No obstante, al contrastar lo visto en esta sección con lo que se había señalado al principio de este texto, podemos notar la existencia de una aparente contradicción en el tipo de relación que se establece entre el hombre y su entidad compañera. En un primer momento, el *nahualli* parece ser una entidad que, si bien se halla subordinada al humano, se encuentra plenamente dotada de individualidad; protege, obedece, aconseja e, incluso, condiciona el destino y el comportamiento de la persona. En cambio, tenemos que otras informaciones parecieran convertirlo en una suerte de representante del sujeto cuya forma, especie y clase no son más que un reflejo del temperamento, el aspecto físico y las cualidades intelectuales del individuo a quien se encuentra ligado. Así pues, cabe preguntarse: ¿qué es el *nahualli* del individuo? ¿Es una parte de él o un simple aliado? Y, si fuera parte de la persona, ¿qué relación establece el *nahual* con el grupo al que se liga?

## EL NAHUALLI, SU NATURALEZA FÍSICA Y SU CONDICIÓN ANÍMICA

En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón reportó la existencia de lazos tan estrechos entre algunos humanos y ciertos animales, a los que él llama *nahuales*, que, si el animal era herido o muerto, el individuo podía correr la misma suerte. El autor cita numerosos ejemplos al respecto, de los cuales, la mayoría se asocia a comunidades de lengua náhuatl del centro de la Nueva España. Así, por ejemplo, el cronista (1984, 46) cuenta sobre un español, llamado Simón Gómez, que:

Estando pescando en el río de Cachutepech, que es cerca de Acapulco, de dos hijos que tenía consigo, el uno se subió sobre un pedrisco, que estaba dentro del río, donde salió un caimán y empezó a dar vueltas al pedrisco, como que pretendía coger al muchacho, el cual amedrentado dio voces al padre, el cual viendo lo que pasaba pidió al otro hijo el arcabuz, y tiró al caimán y lo mató. Y al tiempo que en su casa se oyó la respuesta del arcabuz, una india vieja que estaba allí tejiendo entre otras, cayó diciendo —*Simón Gómez me ha muerto*. Lo cual, oyeron muy bien todas las demás que allí estaban hilando y tejiendo, y la mujer del dicho Simón Gómez.

Aparentemente esta misma creencia se encontraba presente en otras regiones mesoamericanas. Ximénez (1985, 409) traduce *nahual* por “animal o demonio que acompaña al indio: ya se ha visto muchas veces matar al animal y morir el indio”. En su *Calepino de Motul*, Ciudad Real (1995, 746) da para *uaay* una definición muy similar a la anterior: “familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo del cual es familiar”. Gage (1946, 217), por su parte, señala que “hay también muchos que están entregados a la hechicería, y a quienes el diablo hace creer que su vida depende de la de alguna bestia que ellos guardan en su poder como espíritu familiar, y se imaginan que, cuando esta bestia muera, ellos deben también morir, que, cuando se les persigue en la caza, les tiembla el corazón y que cuando les falta aquel animal, les falta a ellos también”.<sup>104</sup>

En un texto presentado por Villagutierre Soto-Mayor (1933, 408) se relata que, habiéndose encontrado unos españoles con una mujer indígena, se le interrogó sobre su procedencia, a lo cual la india respondió “que [venía] de ver a su *xagual* (esto es a su galán) que siempre salía a visitarla a la orilla de la laguna, en figura de leoncillo o tigre, y la regalaba con conejos, faisanes y otras aves y cazas”. Líneas más tarde, la misma persona indicó que no podía llevarles a ver a su *xagual* “porque no se le matasen, que si esto sucedía, al punto expiraría ella” (*idem*). Durante un proceso inquisitorial del siglo XVII (AGN: *Inquisición*, 1689, 674.14, 115r), un testigo indicó que “vido un gallo de tierra en su cama y le dio de palos, y por la mañana, amaneció Mariana, esclava de Francisco del Corral, lastimada en la cabeza por los palos de la otra noche”. En el mismo orden de ideas, consta en uno de los procesos judiciales de la región zoque (AHDCH: 1721,

<sup>104</sup> Hay un error en lo comentado por el cronista irlandés; el animal no está en poder de la persona; si lo estuviera ¿cómo se le perseguiría en la caza?

f. 10r; Aramoni Calderón: 1992, 265) la declaración sobre un indígena acusado de ser hombre-*nahualli* “que dicho Pedro Gerónimo estuvo a la muerte, vomitando sangre, porque Juan de los Santos, indio del pueblo de Acacoyagua, le había dado de palos a su *nagual*”.

Todo esto nos muestra que el *nahualli* es considerado como una criatura tangible y perceptible con la que se puede interactuar y a la que es posible matar. Salvo Villa Rojas (1963, 244), que define al *nagual* como “puro aire”, la mayoría de los investigadores concuerda en considerar al *nagual* como un ser material. Aun Lupo (2001, 357), quien sostiene que los *nahuales* son “espíritus”, admite que la corporalidad de la entidad compañera está demostrada por la posibilidad de que se le mate. El carácter palpable de tales seres es claramente expuesto por uno de los informantes de Duquesnoy (2001, 451): “Son visibles, no son espíritus. Son animales de verdad”.<sup>105</sup>

Hoy en día, prácticamente todos los grupos que han conservado la creencia en la entidad compañera consideran que cualquier mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en el humano correspondiente. Encontramos esta creencia en poblaciones tan variadas como los nahuas, los otomíes, los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los huaves, los mixes, los mixtecos, los zapotecos, los chatinos, los chinantecos, los jacaltecos y los lencas (Signorini y Lupo: 1989, 71-72; Galinier: 1979, 431; Köhler: 1995, 21; Guiteras Holmes: 1961a, 299; Montagú: 1970, 362; Pitt-Rivers: 1971, 16; Hermitte: 1970a, 377; Tranfo: 1979, 196; Messtres: 2000, 78-79, 82; Lipp: 1991, 39; Flanet: 1977, 110; 1982, 163; Mak: 1959, 131; Parsons: 1966, 225; Greenberg: 1981, 92; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; La Farge y Byers: 1931, 134; Chapman: 1985, 214). No obstante, es preciso señalar que los daños sufridos por el hombre no son necesariamente proporcionales a los que aquejan a su *nahual*, pues, en ocasiones, basta que el *nahualli* se pierda en el bosque para que el humano se enferme.

Contrariamente a esto, encontramos que, en algunos casos excepcionales, la muerte del ser humano no se produce inmediatamente después del deceso de su entidad compañera, sino que, en ocasiones, se supone la existencia de medios terapéuticos para remediar la falta de *nahualli*. Así, por ejemplo, Taggart (2002, fotocopia del autor) registró, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, el relato de un hombre que tras haber cazado un venado se encuentra con el padre de una joven cuyo *nahualli* es el ciervo muerto:

<sup>105</sup> Una excepción notable es el nahualismo de los lencas de Honduras, pues ellos consideran que los *nanahualtín* son invisibles para todos, excepto para su dueño (Chapman: 1985, 212).

—*Vine por aquella, mi muchacha que quiere morir. Quiere morir porque tú le pegaste un tiro [...] —Pues ahorita aquella, mi muchacha me mandó venir antes de que se muriera. Primero que se lo traigo por lo menos un pedacito de la carne. Y si terminaste la carne, por lo menos un pedacito de cuero para que se lo coma [...]*  
 —*Ahorita, para que no se muera, tengo que comer un pedacito de la carne. Y, como no hay, tengo que comer un pedacito de cuero para que no se muera. Que eso lo coma ella. Comerá el cuero [...]* Bueno, y aquel padre llevó el cuerito. Llegó a su casa y le decía a la muchacha —*Aquí está el cuero que me dieron.* Pues se lo dio a aquella muchacha, le dio el cuero y [ella] empezó a comer el cuero. Ahora después de comer el cuero pues no se murió. Pues eso fue el remedio.

Robe (1971, 143), por su parte, presenta el relato de un hombre que, en el momento en que se disponía a quemar el cuerpo del coyote que acababa de matar, vio llegar a un grupo de jóvenes suplicándole que les vendiera seis centavos de sangre o seis centavos de corazón para revivir al ser humano de quien el coyote era entidad compañera. En este caso, el desenlace es bastante diferente, pues el protagonista se niega a realizar la venta y la contraparte humana de cándido muere irremediamente. En un relato zapoteco se cuenta que después de que un tal Pablo mató a un coyote se apareció un hombre pidiendo que le vendieran una parte del animal. “Pablo concluyó que como el hombre no podía llevar un pedazo del coyote muerto, no podía revivir a su mujer” (Kearney: 1971, 53). Lo mismo es observable en múltiples relatos chinantecos sobre *nahuales*. La única diferencia es que en estos casos lo que se ingiere es un té o una sopa hecha con los restos del *nahual*; también existe un caso en que, en lugar de beberse la infusión, ésta se usa para bañar al humano (Moreno Moncayo: 2005, 105, 111, 112).<sup>106</sup> Por último sabemos que, para los mixtecos de la Costa Chica, la muerte de quien ha perdido su entidad compañera puede ser evitada si se logra recuperar la piel del *nahual*, antes de que ésta sea salada y se cubra con ella al afectado (Kaplan: 1956, 365).<sup>107</sup> Aunque este tema será tratado con mayor detalle más adelante,

<sup>106</sup> Según Oliveras de Ita (2007, comunicación oral), los chinantecos consideran que sólo en el caso de los hombres-*nahuales* es posible evitar la muerte a través de la inhalación del humo de un resto quemado de la entidad compañera (piel, hueso, comillo). Otra parte de la contraparte se pone en una jícara con agua que se le da de beber y se le rocía en el cuerpo. Después de la curación nace otro animal en el monte. En el caso de los hombres rayo, la parte recuperada es el “fierro de rayo”, un hacha de metal que yace en el lugar donde quedó atrapado.

<sup>107</sup> Por su parte, Cervantes Delgado (1999, 98) indica que, en opinión de los mixtecos de la sierra, cuando un individuo cae enfermo a consecuencia del mal que afecta a su entidad compañera, los parientes del enfermo salen a matar al *nahual* para que sea él quien muera y no el ser humano. Page

baste por ahora con decir que aquello que puede salvar de la muerte al afectado es la incorporación de la sangre, la piel, la carne, el corazón o una parte del *nahualli*.

Aparentemente, la cuestión de saber si los males que afectan al hombre pueden o no tener una repercusión en el *nahual* no es pertinente para los indígenas contemporáneos, pues, como ya lo indicó Pitt-Rivers (1971, 17), “la representación del hombre bajo una forma natural es una tentativa de explicar al hombre, no a la naturaleza”. Cuando esta pregunta ha sido planteada a los mesoamericanos, las respuestas obtenidas han sido muy diferentes.

Algunos tzeltales, tzotziles, chinantecos y chontales opinan que la relación hombre-*nahual* es idéntica en ambos sentidos y la existencia del hombre depende de la supervivencia del *nahual* tanto como la existencia del *nahual* es dependiente de la del hombre (Pitarch: 1996b, 58; Pozas: 1959, 191; Holland: 1961, 169; Linn: 1989, 257; Köhler: 1995, 21; Weitlaner: 1977, 175; Carrasco: 1960, 111). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que, como el hombre es la única parte del binomio hombre-*nahualli* que se alimenta, su muerte provocaría el deceso por inanición del *nahualli*: “Cuando lo matan a uno, dicen que los animales *iecahuil* todavía andan ocho días, y después se mueren, porque ya no van a comer: está muerta la persona, los animalitos ya no comen nada” (Signorini y Lupo: 1989, 72). Mientras tanto, para los huaves, sólo los males más violentos padecidos por el hombre pueden llegar a afectar a la entidad compañera (Tranfo: 1979, 196).

En el otro extremo tenemos que los tzeltales de Pinola indican que, cuando un hombre enferma o tiene una herida de poca gravedad, su *nahualli* no se verá afectado en modo alguno por tales males (Hermitte: 1970a, 377). Villa Rojas (1963, 253) reporta que, para los mayas de Oxchuc, aun si el hombre y su entidad compañera suelen morir al mismo tiempo, al producirse el deceso de un principal o especialista ritual su *nagual* irá a morar al interior de una cueva hasta que llegue el momento de ser asignado a un nuevo “propietario”. Para algunos tzotziles, cuando muere el ser humano, sus *nahuales* pueden asociarse a un pariente cercano o a un recién nacido (Page Pliego: 2002, 206). En el mismo sentido, Pitarch (1996b, 76-79; 2000, 40) explica que, para los tzeltales de Cancuc, el *lab* puede ser transmitido de un pariente difunto a un niño del mismo linaje, preferentemente en generaciones alternas. De hecho, el autor indica que los padres tienden a

---

Pliego (2002, 203) explica que, en la creencia tzotzil, si muere el *nahual* de un individuo, el *h'ìlol* “puede lograr que el *wayijel* principal sea repuesto con otro, lo cual logra mediante nueve rezos y ofrendas”. Lamentablemente, no se especifica a quién están dirigidas tales plegarias.

dar a sus hijos el nombre de alguien, de la generación de sus abuelos, que haya muerto mientras el niño estaba en gestación; esto bajo la sospecha de que el recién nacido heredará el *lab* de su ancestro. Por último, los chinantecos piensan que, en el caso de los hombres-*nahualli*, “al morir la persona que los posee, los *nahuales* a veces no mueren pero pierden todo poder, transformándose en una versión débil del animal o elemento de la naturaleza que representa” (Bartolomé y Barabas: 1990, 193).

Por otro lado, el hecho de que el *nahualli* pueda ser muerto y que su muerte implique el deceso del hombre muestra con claridad que aquello que funge como entidad compañera de la persona, y que por ende la representa, es un ser individual y no el conjunto de la especie. Así, los nahuas de la región de Huachinango y los tzotziles de Chiapas indican que no todos los *nahuales* son del mismo sexo; los hay machos y hembras, siendo, en opinión de los tzotziles, los primeros quienes poseen mayor poder (Page Pliego: 2002, 192; Chamoux: 1989, 305). El carácter individual de la entidad compañera aparece con claridad en una conversación, entre un niño-*nahualli* y su madre, registrada por Goloubinoff (1994, 591) entre los nahuas de Guerrero:

- Sabes, esta noche salí y vi a Doña x.*  
 —*¿Ah sí, viste a Doña x?*  
 —*Sí, era Doña x, pero no era ella...*  
 —*¿Cómo?*  
 —*Pues sí, era como una enorme perra con grandes tetas, pero era ella.*<sup>108</sup>

Hemos visto que, en el discurso indígena, la entidad compañera tiende a identificarse con la persona a la que se encuentra asociada; comparten un mismo destino y cualidades personales; todo aquello que afecte al uno tendrá una repercusión en el otro, y suelen ocupar posiciones análogas en sus respectivas jerarquías sociales. Sin embargo, esto no significa necesariamente que el *nahualli* sea una parte del individuo, pues, como hemos visto, no sólo no realizan las mismas acciones sino que lo que sucede al uno no tiene siempre efectos idénticos en el otro. Al mismo tiempo podemos mencionar que, cuando menos en algunos

<sup>108</sup> Cabe señalar que, de acuerdo con Soustelle (1958, 119), para los nahuas de Tequila, Veracruz, “todos los animales de una cierta especie son el *nahual* de un ser humano y no un animal particular de tal especie [...]. Al mismo tiempo, cualquier animal de la especie en cuestión representa a todos los animales de la especie”. Sin embargo, la autora reconoce la existencia de una cierta incoherencia en esta afirmación pues, siendo que “muere un conejo a cada instante, [...] los individuos que tienen al conejo por *nahual* deberían morir desde la más tierna infancia”.

casos, se atribuye cierta independencia a la entidad compañera, suponiéndosele capaz de actuar en favor de su contraparte humana. Todo esto sin mencionar las creencias en que el *nahualli* puede sobrevivir a la muerte del humano y el humano a la del *nahualli*, pues éstas estarían mostrando claramente la posibilidad de una existencia independiente del hombre y su entidad compañera. Ahora, si el *nahual* no es parte de la persona ¿qué es?<sup>109</sup>

### ¿QUIÉN TIENE NAHUALLI?

Desgraciadamente, todavía no sabemos con certitud si todos los seres humanos estaban dotados de un *nahualli*, o si sólo ciertos individuos privilegiados se ligaban a uno. No obstante, contamos con algunos indicios de cuál podría haber sido la situación en la época antigua.

En su compilación de encantaciones curativas y como parte de una oración para el diagnóstico, Ruiz de Alarcón (1984, 166) cita la frase siguiente: “¿*Ac teotl, ac mahuiztli, ye quipolozneque teteoh inconeuh, teteoh impiltzin?*”, “¿Quién es el dios o persona honorable que trata de destruir al niño de los dioses, al hijo de los dioses?” Pareciera indicar esto que un mal invisible debía ser causado por un ser —humano o sobrenatural— desconocido o no evidente. Durante la cura, el terapeuta —quien se hacía llamar *tlamacaçqui*, “sacerdote” y *Nahualtecutli* “Señor del o de los *nahual*”—, preguntaba: “¿*Campa moquetza in ye quixpoloznequi nonahualtzontecon?*”, “¿Dónde se encuentra aquel que quiere destruir la cabeza de mi *nahualli*?” (*ibidem*, 168). En la sanación de los ojos se declaraba: “¿*In ticaitia in nahualteçcatl, nahualixtli?*”, “¿Quién está haciendo mal al espejo de *nahualli*, a los ojos del *nahualli*?” (*ibidem*, 169-170). Para tratar los padecimientos de la boca se enunciaba: “¿*Tlein ye quixpoloa in nonahual metl inetlayecoltia-yan?*”, “¿Quién está destruyendo mis espinas de *nahualli*, el lugar de obtención del alimento?” (*ibidem*, 173). Y así, sucesivamente, mencionándose en cada ocasión la parte sufriendo del paciente por su correspondiente en el *nahualli*, lo que, muy probablemente, nos indique que el terapeuta atribuía la enfermedad de la persona al mal que se infringía a la entidad compañera que le correspondía.

<sup>109</sup> Si, como propone Geertz (1997), designamos con el término *persona* la suma del cuerpo y aquellas “formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— mediante las cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma y ante los demás”, el *nahualli* sería tan parte de la persona como el nombre o la deidad patrona de su signo de nacimiento pero menos que cualquiera de sus ánimas.

De hecho, para los nahuas contemporáneos de Tequila, Veracruz, la interdependencia en los destinos del hombre y el *nahualli* constituye una de las más recurrentes explicaciones de la enfermedad. Al respecto, Soustelle (1958, 146, 150-151) relata que:

Si el animal compañero (*tonal, naual*) de un individuo es tenido prisionero, si es herido, si es asfixiado, el individuo en cuestión sufre igualmente [...]. Un enemigo puede entonces provocar la enfermedad o la muerte de una persona actuando sobre su *naual* [...]. Si un hombre tiene fiebre y escalofríos, es que su *naual* (en este caso, un armadillo) es tenido prisionero en la cima de una montaña, en los peñascos o en una caverna y no puede escapar. Si un brujo persigue a un *naual*, en ese mismo momento, el paciente siente violentos dolores.

Y es precisamente el miedo de que alguien agreda al *nahualli* el que ha provocado que, en la actualidad, su identidad sea mantenida en secreto por aquellos que la conocen (García de León: 1969, 290; Guiteras Holmes: 1961a, 302; Lipp: 1991, 42). Cabe aclarar que, aunque esto puede parecer contradictorio, el hecho de que el *nahualli* figure en el nombre del personaje no impide que la identidad de la entidad compañera pueda mantenerse en secreto, pues, como lo han mostrado Köhler (1995, 132), Guiteras Holmes (1961a, 111), Abell (1970, 76), García Alcaraz (1973, 261) y Signorini y Lupo (1989, 62), es común que los mesoamericanos contemporáneos suelen usar nombres falsos para evitar que sus enemigos hagan mal uso de “su verdadero nombre”.

Don Benjamín Arellano, párroco de Santiago [Sierra Norte de Puebla], afirma tener a menudo prueba de la doble identidad de sus fieles cuando, en el contexto sacro de las ceremonias religiosas (bautizos, bodas, funerales, etcétera), al no tener obviamente ningún motivo para protegerse con el nombre “postizo”, declaran sin ningún temor el verdadero (Signorini y Lupo: *op. cit.*).

En todo caso, los conjuros compilados por Alarcón parecieran indicar que, para curar al ser humano, era preciso actuar al mismo tiempo sobre su entidad compañera.<sup>110</sup> De tal suerte, todo ser humano, como paciente potencial, debería estar

<sup>110</sup> Una creencia que en la actualidad puede ser observada en grupos nahuas y tzotziles: “—Bueno, cuando el curandero cura a una persona, también cura al animal, es normal” (Holland: 1961, 271; Duquesnoy: 2001, 425).

dotado de un *nahualli*, pues, de otro modo, no sería posible establecer el diagnóstico ni realizar la cura.

Sin embargo, resulta claro que, por lo menos los hondureños prehispánicos, consideraban que no todas las personas estaban dotadas de una entidad compañera, pues Herrera (1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 5, 18-19) escribe que a tales indígenas “les parecía que el que no tenía *nagual* no podía ser rico”. Por ello, considerando que no todos los indígenas eran ricos (sino que incluso había esclavos), podemos suponer que los pobres estaban desprovistos de *nahuales*.

En lo que toca a la posesión de un *nahualli*, encontramos en los mesoamericanos contemporáneos cuatro concepciones diferentes:

1. Todo mundo tiene un *nahual*, pero sólo ciertas personas privilegiadas pueden identificar su especie, y aquellos que conocen a su entidad compañera pueden actuar bajo su forma. Tenemos esta creencia entre los nahuas de Tequila, Veracruz, la Sierra de Zongolica y la Sierra Norte de Puebla, los otomíes de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, los triquis, los chontales de Oaxaca, los jacaltecos, los tzotziles, los tzeltales,<sup>111</sup> los quichés, los mames, los huaves,<sup>112</sup> los amuzgos y los tzutuhiles (Soustelle: 1958, 119; Signorini y Lupo: 1989, 68; Rodríguez López: 2000, 184; Galinier: 1990, 70; Dow: 1975, 60; 1986, 61; Hollenbach: 1980, 441; Carrasco: 1960, 110; La Farge y Byers: 1931, 133; Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 105, 108; Köhler: 1995, 132; Pozas: 1959, 192; Hermitte: 1970a, 379; Montagú: 1970, 361; Pitt-Rivers: 1971, 16; Pitarch: 1996a, 188; 1996b, 58, 74; Bunzel: 1959, 274; Tranfo: 1979, 197; Wagley: 1957, 202; Bustamante Rojas: 1999, 114; Mendelson: 1965, 111). Los otomíes y los tzeltales contemporáneos consideran que no sólo el hombre ignora la identidad de su entidad compañera, sino que tampoco el animal sabe que funge como *nahualli* de alguien. (Galinier: 1979, 429-430; Pitarch: 1996b, 58, 74). En el primer caso se supone además que la identidad del *nahual* sólo es revelada al hombre común en el momento mismo de la muerte (Galinier: *idem*).

<sup>111</sup> Según Pitarch (1996b, 58, 74), aun en el caso de quienes conocen a su entidad compañera, el hombre es muy pocas veces pensado como capaz de controlar a su *lab*. De hecho se supone que, incluso quienes provocan enfermedades por medio de su *nahual*, actúan de manera inconsciente.

<sup>112</sup> Cheney (1979, 61) nos da algunos indicios del por qué de tal deficiencia al comentar que “sólo algunos saben cuál individuo animal es su contraparte. De hecho, este conocimiento es considerado como peligroso para la comunidad, pues les permite transformarse en este animal y volverse brujo, un *naywuiniay*”.

2. Todo mundo tiene un *nahualli* y todos conocen su especie, pero sólo algunos individuos inhabituales pueden actuar bajo su forma.<sup>113</sup> Esto lo encontramos entre los nahuas del sur de Veracruz, los chatinos, los chinantecos, los mixes y los tzotziles (García de León: 1969, 299; Greenberg: 1981, 91-92; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Hoogshagen: 1994a, 364; Guiteras Holmes: 1961a, 299; Vogt: 1969, 371). Es interesante notar que, en opinión de los chinantecos, la capacidad de actuar bajo la forma del *nahual* está reservada a los ancianos, los curanderos, los brujos y los homosexuales (Bartolomé y Barabas: *op. cit.*).

3. No hay más que unos cuantos sujetos dotados de *nahualli*; todos aquellos que lo poseen conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma. Dicha creencia se ha registrado entre los nahuas de Guerrero, los tojolabales, los tzeltales y los huaves (Goloubinnoff: 1994, 584; Ruz: 1981a, 61; Maurer Avalos: 1979, 222-223; Figuerola: 2000, 18; Nash: 1970, 137; Cheney: 1979, 61). En estos casos, quienes están desprovistos de una entidad compañera, en ocasiones llamados *hombre pendejos*, son vistos como inferiores (Ruz: 1981a, 61, 175; Figuerola: 2000, 16).

4. Todo mundo tiene una entidad compañera, todos pueden llegar a conocer su identidad y, conociéndola, actuar bajo su forma. La única condición es que, para conocer al *nahualli*, es necesario recurrir a la interpretación del sueño. Este tipo de creencias ha sido registrado entre los tzotziles de San Juan Chamula y los mixes (Gossen: 1975, 454; Moscoso Pastrana: 1991, 38; Lipp: 1991, 39).

Así pues, podemos observar que las creencias en torno a la posesión de un *nahual* no sólo varían a lo largo del territorio mesoamericano, sino también en el interior de un mismo grupo étnico e incluso una misma comunidad. Tranfo y Cheney, sobre los huaves, y Figuerola y Pitarch, sobre los tzeltales, trabajaron en la misma época y localidad, recogiendo cada uno datos diferentes. Lo mismo sucede entre los chuj, los lencas y los chinantecos, entre quienes existen tanto los que afirman que todo mundo posee una entidad compañera como los que creen que sólo la tienen ciertos individuos privilegiados (La Farge: 1947, 153; Chapman: 1985, 211; Moreno Moncayo: 2005, 102). Dicha situación nos muestra que todas estas diferentes concepciones no son más que variantes del mismo sistema simbólico, pues no tener *nahualli*, tenerlo pero no conocer su identidad, y tener uno y conocer su identidad pero no poder servirse de él, no son sino algunas de las diversas formas en que se puede expresar la condición del hombre ordinario frente al especialista ritual. El hombre-*nahualli* se diferencia del hombre común

<sup>113</sup> Conocer la especie del *nahualli* no implica necesariamente que se sepa cuál es el individuo particular que funge como tal.

porque él es el único que posee una entidad compañera, porque es el único que conoce su identidad pero, sobre todo, porque es el único que se puede valer de ella para actuar sobre su entorno.

Una creencia sumamente recurrente es que el hombre-*nahualli* posee una entidad compañera particularmente poderosa, o de una naturaleza diferente a la del resto de los *nanahualtin*.

Los chatinos, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los choles y los mixes consideran que sólo quienes están dotados de entidades compañeras celestes, como los rayos, las centellas y el viento, tienen la capacidad de convertirse en especialistas rituales (Bartolomé y Barabas: 1982, 124; Duquesnoy: 2001, 436, 452; Carrasco: 1960, 111; Lipp: 1991, 41). Así, Carrasco (*idem*) concluye que “una persona dotada de un *nahual* fuerte no tendrá necesidad de hacerse brujo para ser poderoso”: es una condición innata que sólo es preciso desarrollar. En otros casos se supone que los ritualistas poseen entidades compañeras tan diferentes de las de la gente común que, incluso, reciben un nombre distinto. Entre los otomíes se dice que, en lugar de poseer un *rogi*, los brujos están dotados de contrapartes maléficas llamadas *puxjuai*, un término que también se usa para designar a los tecolotes (Dow: 1975, 60). Los chamulas opinan que los únicos que pueden fungir como terapeutas o brujos son quienes tienen por *ch'ulel* a un *petome* o *kuchome* (Pozas: 1959, 193-194). Entre los pableros se supone que quienes tengan por *nahual* a un animal doméstico, llamado *holomal*, tendrán la capacidad de actuar como brujos o protectores de la comunidad. Incluso se cree que quienes posean esta clase de entidad compañera serán mucho más resistentes que los demás; enfermarán raras veces y alcanzarán una edad avanzada (Köhler: 1995, 21-23, 153). En Chenalhó se dice que, en lugar de *wayhel*, los brujos tendrán *labtawaneh*, una clase de *nahual* específicamente dedicada a aterrorizar a los demás (Güiteras Holmes: 1961a, 299). Algunos tzeltales llaman *lab* o *awisore* a las entidades compañeras de los productores de maleficios, mientras que los de las autoridades locales, o *principales*, se denominan *meitatil* (Montagú: 1970, 362, 364). Por último, encontramos que, en la creencia de los chatinos, “así como el *tona* se encuentra íntimamente ligado [al individuo común], el *nagual* está estrechamente asociado a los brujos” (Greenberg: 1981, 93).

En todo caso, es siempre gracias a su condición excepcional que el hombre-*nahualli* es considerado como capaz de actuar como tal y tener impacto sobre su entorno natural, social y sobrenatural.

En un proceso judicial de fines del siglo XVII (AHDCH: 1685, f. 22v-23r) encontramos el caso de un terapeuta zoque llamado Joseph de Ovando, quien, siendo interrogado sobre el modo en que sabía que su enemigo, Nicolás de Santos, había

matado gente, respondió que lo sabía “porque en figura de su *nagual*, que lleva declarado [un león], ha visto a dicho Santiago en el monte, unas veces en figura de culebra, otras de burro, otras de puerco, otras de toro, matando los *naguales* de las dichas personas difuntas, en el monte, con golpe de palos”. Más tarde, el mismo declarante indicó que él sabía que Santiago había introducido la enfermedad en el poblado porque “él lo había visto, bajo la forma de su *nagual*, durante varias noches, cómo llevaba, de par en par o de tres en tres, a los *naguales* de otras personas, para que con ellos se alimentara el demonio del cerro de Jayca” (*ibidem*, f. 21). En el mismo orden de ideas, Núñez de la Vega (1988, 276) indica: “y dicen que Chinax fue gran guerrero, y así en todos los calendarios y cuadernillos le pintan con bandera en la mano, y remata su historia diciendo que murió ahorcado y quemado por el *nagual* de otro gentil”. En Chiapas colonial, otra forma de provocar la enfermedad por medio de la entidad compañera es “amarrando al *nahual*” de la víctima; sobre este tema, el mismo autor (*ibidem*, 758) comenta dirigiéndose a los indios: “cada día os quejáis de que os han amarrado los *naguales*; si no los hubiérais recibido, no os los amarraran”. Esta misma creencia ha sido observada entre los chiapanecos contemporáneos (Castillejos: s/f, 18; Pozas: 1959, 191; Holland: 1961, 173).

El proceso anteriormente citado (AHDCH: 1685, f. 22v) muestra que el especialista ritual también podía utilizar su *nahual* para la curación. Así, a la pregunta de cómo hacía para sanar a la gente, Ovando “respondió que la forma es el que su *nagual* (que dijo ser un león), el cual le avisa en donde está amarrado el *nagual* del enfermo, y va este declarante y lo desata y mejora el enfermo”. Aparentemente, cuando se trataba de un maleficio, la curación tomaba la forma de un combate entre la contraparte del terapeuta y la del brujo. Así, en el mismo proceso (*ibidem*, f. 31v), una india llamada María Sánchez afirmó que el acusado Nicolás Santiago había dicho a un enfermo: “Ah señor Antonio he peleado esta noche por defenderlo a usted de los cuatro, que no he podido dormir esta noche, porque han querido matar a usted.”

Hoy en día, la capacidad de enfermar y curar por medio de la entidad compañera se encuentra todavía presente en diversos pueblos mesoamericanos. Los *nahuales* de los brujos capturan y devoran a las ánimas de sus víctimas; atacan, amarran, torturan y comen a las entidades compañeras, y asustan, hieren y matan a las personas. Las contrapartes de los terapeutas buscan, liberan y curan a las ánimas con los *nanahualtin* y las personas de quienes han sido víctimas de hechicería, realizando, en ocasiones, intensos combates con *nahuales* de los brujos (Köhler: 1995, 23; Guiteras Holmes: 1961a, 300; Page Pliego: 2002, 260; Montagú: 1970, 362; Hermitte: 1970a, 377; Greenberg: 1981, 93; Flanet: 1977, 114;

Nash: 1970, 148; Pitt-Rivers: 1971, 16; Álvez Chávez: 1997, 208; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Bartolomé y Barabas: 1982, 136). De hecho, en Jacaltenango existe un especialista ritual llamado *ilum pican*, “observador del alma [la del corazón]”, capaz de decir a un individuo dónde está su entidad compañera en un momento dado (La Farge: 1947, 153).

Así pues vemos que, en el discurso indígena, no sólo importa la posesión de un *nahualli* no-humano sino también la clase y calidad del mismo. Algo que aún resta por tratar es la definición de aquellos seres que no sólo no están dotados de *nahualli*, sino que tampoco lo podrían estar, pues, mientras para los quichés del siglo XVI aun una montaña podía estar dotada de *nanahualtin* —“y la montaña de Chiismachi tenía cuatro ciempiés por *nahuales*” (*Título de Totonicapán*: 1983, 194, 26r)—,<sup>114</sup> los chinantecos contemporáneos consideran que los extranjeros están desprovistos de entidad compañera (Bartolomé y Barabas: 1990, 199) y los tzotziles que los humanos pueden tener *nagual* y los animales no (Guiteras Holmes: 1965, 244).

#### SOBRE EL NÚMERO DE NANAHUALTIN

Ninguna fuente náhuatl del siglo XVI habla del número de *nanahualtin* que podía poseer un individuo. Cuando en Ruiz de Alarcón o en otros textos, como la *Le-yenda de los soles* y el *Códice florentino*, hay referencias al *nahualli* de una persona, éstas siempre se hacen en singular. Sin embargo, en los documentos antiguos se menciona a ciertos personajes considerados como capaces de adoptar la forma de diversos animales. Tzutzumatzin, el mítico rey de Coyoacan, se transforma en águila, tigre, serpiente y fuego (Durán: 1967, 371-372; Tezozómoc: 1878, 559-560). El *Códice florentino* (x, 32) menciona, tal vez como ejemplo, cinco diferentes formas adoptadas por el *tlacatecolotl*. Nezahualcoyotl, según Muñoz Camargo (1981, 77r), “se transformaba en animales fieros o en ádive [coyote]”. Sin embargo, parece ser que no todas estas entidades tenían la misma importancia, pues vemos que, entre las diferentes figuras adoptadas por el *tlacatecolotl*, el búho es la única que aparece en su título y que, entre los animales fieros en que se transformaba Nezahualcoyotl, sólo el coyote es parte de su nombre. Aunque hemos dicho que las deidades podían tener varios *nanahualtin*, todo parece indicar que, entre ellos, existía uno que se encontraba en mayor proximidad al personaje. Sabemos, por ejemplo, que la serpiente de fuego y el colibrí eran *nahuales* de Huitzilopochtli, pero sólo el segundo figura en su nombre: “colibrí zurdo”. En

<sup>114</sup> El texto quiché (*idem*, 146, 26r) dice: *Chiismachi xa cajib chists'ul unawal*.

los mitos, Quetzalcoatl se torna árbol, hormiga y serpiente; y, en las esculturas, el simio suele aparecer portando sus atributos (*Historia de los mexicanos...*: 1882, 88; *Historyre du Mechique*: 1905, 107; *Leyenda de los soles*: 1945, 121).<sup>115</sup> Sin embargo, la única especie animal que actúa como nombre de la deidad es la “Serpiente Emplumada”. Entre las múltiples entidades compañeras de Tezcatlipoca —el gigante, el hombre-paquete de cenizas, el hacha nocturna, el coyote, el zorrillo y el jaguar—, la forma que con mayor frecuencia adopta esta deidad es la del jaguar (*Historia de los mexicanos...*: 1965, 30; Mendieta: 1980, 82).

A fines del siglo xvii, De la Serna (1953, 204) afirma que los mexicanos “tienen muchos animales como *nahuales*”, mientras que Núñez de la Vega (1988, 757) indica que, para los indígenas de Chiapas, “llega cada uno a tener su *nahual* y aun muchos, uno sólo: de astros, elementos, aves, peces, brutos animales, y algunos tan viles y asquerosos como hormigas, ratones, lechuzas y murciélagos”. Esto pareciera indicar que, aunque se pudieran poseer varias entidades compañeras, un solo individuo no podía tener más que una de cada clase considerada.

Actualmente, los nahuas del centro y sur de Veracruz y los mames consideran que una persona sólo puede tener un *nahualli* (García de León: 2001, comunicación personal; Soustelle: 1958, 119; Wagley: 1957, 202). Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los huaves y los chinantecos se piensa que todos los sujetos tienen tres entidades compañeras (Taller de Tradición Oral...: 1994, 260; Tranfo: 1979, 202; Weitlaner: 1977, 168). Para los mixes, los mixtecos, los chinantecos y los chatinos, el número máximo de *nahuales* es siete (Lipp: 1991, 40; Flanet: 1977, 112; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; 1982, 123). Se tienen hasta trece *nanahualtin* entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los tzotziles y los tzeltales (Lupo: 2001, 359; Köhler: 1995, 129; Page Pliego: 2002, 188; Pitt-Rivers: 1971, 16; Pitarch: 1996b, 71; 2000, 35), mientras que, para los nahuas de Guerrero, aunque la mayoría de las personas cuenta con un solo *nahual*, hay quienes tienen de dos a doce de ellos (Goloubinoff: 1994, 584, 610). Así pues, podemos observar que el número de *nahuales* por persona tiende a oscilar entre cero y trece. Y, a excepción de lo que se observa entre los otomíes, quienes admiten que los *nanahualtin* tienden a presentarse por pares (Galiniér: 1990, 598-599), y algunos pueblos tzotziles y tzeltales (Linn: 1989, 257; Nash: 1970, 139), suele prevalecer la idea de que todas las entidades compañeras asociadas a un personaje son de especies diferentes. Así, un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla

<sup>115</sup> Véanse las esculturas de monos con máscaras bucales de Ehecatl del Museo Nacional de Antropología y el Museo del Hombre de París (fig. 4 y 5).

indicó que, “en principio, son animales diferentes, puede haber dos o tres que son los mismos, pero es raro” (Duquesnoy: 2001, 451). Incluso la forma en que se construye su plural —a través de la reduplicación— implica tanto la multiplicidad como la diversidad.

Sin embargo, el hecho de poseer múltiples *nahuales* no significa necesariamente que todos ellos se encuentren igualmente ligados a su contraparte humana; que todos influyan del mismo modo sobre el carácter, el destino y la personalidad o que la muerte de todos ellos implique el deceso del personaje. Por el contrario, distintos pueblos mesoamericanos —como los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los chatinos, los tzotziles, los tzeltales, los tojolabales y los huaves— consideran que, entre las diferentes entidades compañeras de una persona, existe una llamada *jefe o principal* que se encuentra más estrechamente ligada al carácter y destino de la persona y cuya muerte es pensada como simultánea a la del individuo. En cambio, el resto de los *nahuales* se limita a representar aspectos marginales de la personalidad y su defunción sólo provoca pequeñas lesiones y enfermedades pasajeras que en ningún modo ponen en riesgo la vida del humano (Lupo: 2001, 359; Bartolomé y Barabas: 1982, 123; Köhler: 1995, 130; Page Pliego: 2002, 196; Villa Rojas: 1963, 249; Pitt-Rivers: 1970, 190; Hermitte: 1970a, 375; Ruz: 1981a, 61; Tranfo: 1979, 202).

Por otro lado, encontramos que la posesión de una o varias contrapartes no siempre es pertinente. Así, según Pitt-Rivers (1971, 16), los tzeltales no se esfuerzan nunca por establecer la lista completa de *nahuales* asociados a un hombre y se habla siempre de ellos como si sólo tuvieran uno —“él es tal o tal animal”—, mas la posibilidad de que tengan otros refuerza aún más la incertidumbre. De hecho, es común para diversos grupos mesoamericanos que la mera posesión de varias entidades compañeras exprese la condición del sujeto a al que se asocian, pues suele existir una estrecha correlación entre el número de *nahuales* que se atribuyen a un sujeto y el grado de autoridad o poder sobrenatural que se supone posee (Signorini y Lupo: 1989, 66; Galinier: 1979, 430; 1990, 599; Ruz: 1981a, 61; Lipp: 1991, 40; Pitt Rivers: 1970, 189; 1971, 16; Pitarch: 1996b, 71; Mak: 1959, 131; Flanet: 1977, 112).<sup>116</sup>

Aunque carecemos de datos contundentes al respecto, las informaciones disponibles parecen indicar que ni en la época antigua ni en la actualidad existe consenso alguno sobre el número de entidades compañeras que puede poseer un

<sup>116</sup> Extrañamente, Flanet (*idem*) añade líneas más tarde que decir que un individuo tiene siete *nahuales* no significa que realmente tenga siete sino que su *nahual* es muy fuerte, pues el siete es una cifra sagrada que simboliza el poder.

individuo. Sin embargo, una creencia bastante difundida es que, cuando un individuo tiene varios *nanahualtin*, siempre existe uno, considerado como de mayor importancia, que suele figurar en su nombre o su título. Entre los mesoamericanos contemporáneos, el número de *nanahualtin* que puede tener un individuo sirve, muchas veces, para indicar su estatus social, describir aspectos poco significativos de su personalidad y explicar algunos males pasajeros. Se dice que un hombre “tiene tres *tonos*, pero sólo el primero es el que cuenta; los otros dos son inferiores” (Tranfo: 1979, 202).

#### LA ATRIBUCIÓN DEL NAHUALLI

Ninguna fuente náhuatl del siglo XVI menciona el modo de adquisición, asignación o adivinación de la identidad de los *nanahualtin*. Sin embargo, un siglo más tarde, Ruiz de Alarcón (1984, 45, 47) explica:

Este nombre tomarían de los calendarios, que he hallado en los de este género que tienen repartidos en los días los nombres de animales, como son: *ocelotl*, tigre; *quauhtli*, águila; *cuetzpalli*, caimán; *coatl*, culebra; y de otras muchas cosas inanimadas como, *atl*, agua, y *calli*, casa. De lo cual, he colegido que se dedicaban al animal que el demonio les señalaba para que fuesen lo que llaman *nahualli*, como diré abajo, y de esta manera queda el niño como bautizado en su modo, teniendo aquello por nombre [...]. Colijo que cuando el niño nace, el demonio, por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado.

Así, podemos observar que, según esta tesis, el *nahualli* y las distintas ánimas (en particular el “calor” y el “aliento”) entran simultáneamente en relación con el individuo, pudiendo ambos, en función del signo calendárico, figurar en el nombre. Sin embargo, esto no significa que la denominación de la figura del *tonalpo-hualli* corresponda siempre al ser que se asigna como *nahualli*, pues, si éste fuera el caso, deberíamos encontrar individuos con *nahualli* de casa, caña o hierba, lo cual no es atestiguado por fuente alguna. Por otro lado, existen evocaciones, tanto contemporáneas como prehispánicas y coloniales, de entidades compañeras —como las serpientes de fuego, los rayos y los zorrillos— que no aparecen entre los signos del calendario mexica. Sin embargo, esto no quiere decir que la afirmación de Alarcón sea completamente errónea, pues, aun sí se trata de una

interpretación del autor, él no es el único ni el primero en señalar la asociación entre signo-*tonalli* y *nahualli*.

En 1578, en su *Arte en lengua çapoteca* (p. 16 en Foster: 1944, 92), Córdoba hace referencia tanto a la creencia en la entidad compañera como a su asignación por medio de un calendario adivinatorio:

Los nombres comunes no derivan de los nombres familiares, sino que son tomados del día en que el niño nace. Los indios toman este nombre del planeta o signo que, de acuerdo con sus cuentas, reina sobre el dicho día, o el de sus falsos dioses, de lo cual ellos dicen que cada uno tiene su propio día [...] y el niño tiene por su signo una especie de animal sobre el cual él tiene particular control. Algunos sobre serpientes, otros sobre venados, otros sobre lagartos; así el indio que nace en tal día tiene por nombre lagarto o serpiente.

En lo que concierne a la zona maya, podemos mencionar que, hacia el siglo XVII, Fuentes y Guzmán (1882, II, 44-45) señala que “en el pueblo de Tonicapá, siendo corregidor de aquel partido [...] fue preso un viejuelo adivino, al cual se le cogió un cuaderno a manera de calendario, cuyo orden era por los días del año y disposición de los meses en esta manera:

#### Enero

Día	Nahuales	Día	Nahuales	Día	Nahuales	Día	Nahuales
1	león	11	venado	21	flauta	31	murciélago
2	culebra	12	guacamayo	22	chalchihuitl		
3	piedra	13	flor	23	cuervo		
4	lagarto	14	sapo	24	fuego		
5	ceiba	15	gusano	25	chuntan (guajolote)		
6	quetzal	16	trozo	26	bejuco		
7	palo	17	flecha	27	tlacuatzin		
8	conejo	18	escoba	28	huracán		
9	mecate	19	tigre	29	zopilote		
10	hoja	20	totolmoztle	30	gavilán		

“Y así discurrían los días de los otros once meses del año”. Aun si obviamente se trata de un calendario occidental, es muy posible que se trate de una simple adaptación del calendario adivinatorio maya, pues, años más tarde, el padre Antonio Margil (1988, 242) confirmaría la existencia de un lazo entre calendario y *nahualli*: “su año es de diez y ocho meses y cada mes tiene veinte días, y cada mes tiene su particularidad, su nombre y su *nagual*”. Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 753, 755) indica que:

Los nagualistas practican lo mismo por reportorios y supersticiosos calendarios donde tienen asentados por sus propios nombres todos los *naguales* de astros, elementos, aves peces, bestias brutas y mudos animales, con vana observación de días y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el calendario corresponden al día del nacimiento [...] algunos sin saber leer ni escribir, tienen muy en memoria los animales correspondientes al día del nacimiento de los niños, que están escritos por meses para todo el año en los dichos calendarios.

Siendo que las informaciones aportadas por Núñez de la Vega y Fuentes y Guzmán parecen ser equivalentes, y discordantes las de Margil, me parece más plausible que el *nahualli* haya estado asociado a los días que a los meses o veintenas. No obstante, es también posible que a un mismo sujeto pudieran corresponder un *nahualli* según el día de su nacimiento y otro de acuerdo con la trecena o veintena, pues, para los tzutuhiles, “el *ajlb'al*, como ‘compañero espiritual’, está relacionado en Atitlan con las antiguas percepciones del calendario sagrado, se dice que cada día tiene su animal lo mismo que cada mes” (Vallejo Reyna: 2001, 155).

Sin embargo, contamos con datos que, al parecer, indican que un mismo grupo podía llevar a cabo diversas prácticas ligadas a la asignación del *nahualli*, en distintos momentos de la vida del sujeto. De hecho, Núñez de la Vega (1988, 753-754) menciona un procedimiento complementario a la asignación calendárica de la entidad compañera: “y desde entonces [el nacimiento] se les señala la milpa o sitio donde, cumplidos los siete años, les ponen a la vista su *nagual* para que ratifiquen el pacto los muchachos [...] después se abrazan cariñosamente con su *nagual*”.

Una práctica diferente fue observada cerca de Yucatán, entre 1660 y 1674, por el célebre bucanero Alexandre Exquemelin (1971, 97):

Cada uno de estos indios tenía y tiene un dios aparte, al que sirve y adora. Cosa bien digna de admiración es ver el modo en que tratan a una criatura recién nacida, pues luego que salió del vientre de la madre la llevan a su templo, y en él hacen un círculo u hoyo que llenan de cenizas (sin mezclar otra cosa) sobre las cuales ponen a la criatura, dejándola una noche entera sola, con grandísimo peligro, sin que allí se atreva a llegar nadie y quedando abierto por todas partes, de manera que las bestias pueden entrar y salir. Al día siguiente, el padre y los parientes de la criatura vienen a mirar en las cenizas si alguna pata o pezuña de bestia está señalada en ellas, y, si no hallan señal, dejan la criatura hasta tanto que algún animal haya dejado impresa alguna de sus patas; a este animal consagran la criatura como a su dios que debe adorar y servir toda su vida teniendo a tal bestia por su patrón y protector en todo peligro y necesidad.

En 1685, un mulato de origen zoque<sup>117</sup> contó durante su proceso (AHDCH: 1685, f. 37v) “que cuando va la partera a partear, le pinta en ceniza la figura del *nagual* y se la entran debajo de la madre”. Años más tarde, el arzobispo de Guatemala Cortez y Larraz (1958, I, 102) describió otro procedimiento ritual que implicaba igualmente el uso de cenizas: “que luego que nacen los niños, rodean los jacales con ceniza, y hasta que ven en ésta vestigio de algún animal, no los llevan a ser bautizados. En viendo algún vestigio lo ofrecen al animal y después los llaman de su nombre y dicho animal es después su *nahual*”.<sup>118</sup> Es posible que los mexicanos hayan empleado métodos semejantes, pues sabemos que, para la fiesta de Teotleco, se analizaban las huellas dejadas sobre la harina de maíz que se esparcía a la entrada del *teocalli*, “casa del dios”, para determinar si ya había llegado Tezcatlipoca.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Según el mismo proceso (*ibidem*, 197), su padre era mulato y su madre indígena.

<sup>118</sup> Obviamente, aquello a lo que el autor llama “vestigios” alude al hecho de interpretar las figuras que uno puede ver sobre las cenizas —como en las nubes— y no a verdaderas huellas de animales, pues difícilmente un jaguar, un puma y mucho menos un rayo dejarían sus rastros a un lado de la casa.

<sup>119</sup> “Molían mucho maíz, y la harina poníanla sobre unos cueros tendidos en el templo y esperaban que viniesen los dioses, y luego como veían una señal de pie, decían que había venido [Tezcatlipoca]” (Motolinía: 1971, 53; véase también Torquemada: 1975, III, 400; *Primeros memoriales*: 1997, 51). Algo parecido es comentado por Muñoz Camargo (1948, 173) sobre un vaso con tabaco silvestre puesto en honor a Tlaloc: “Cuando hallaban en ellos huellas o pisadas señaladas de alguna criatura, particularmente, y las más de las veces pisadas de águila [...] se regocijaban con esta gran festividad que el demonio les manifestaba; y a este tiempo el oráculo de Tlaloc, si alguien insolentemente con algún atrevimiento blasfemaba, decían que moría despedazado de rayos o muerte arrebatada, porque también decían que este lugar era tan inviolable, que si no eran sacerdotes, a este templo no podían llegar otras personas sin gran riesgo de sus vidas”.

Hacia el final del siglo xvii, De la Serna (1953, 204) afirmaba que “tienen [por] sus *nahuales* a diferentes animales: unos a los que sus padres y abuelos fueron dedicados, que los han ido conservando en su descendencia; otros a otros, porque los viejos, y ministros de estas ceremonias se los pusieron cuando niños”. Esto nos muestra que en una misma comunidad o grupo étnico podían coexistir diferentes medios de adquisición del *nahualli*: por un lado, la herencia, y por el otro, el rito. Años más tarde, un testimonio de la Inquisición (AGN: *Inquisición*, 1733, v. 849, s/n, 316r) menciona un método híbrido en el que el bautizo —llamado “bautizo de *nagual*”— juega un rol de importancia: “para bautizar al muchacho que nació, contratan un anciano [más tarde, llamado *tlatoani*], y pregúntale la dicha madre cómo le habrían de poner lagarto o tiguere o el nombre de otro animal del monte”. En 1773, Arlegui (1851, 145) observó una práctica semejante entre los indígenas de la montaña zacatecana:

Luego que les nace el hijo o hija, se junta la parentela y, después de haber bebido como acostumbra, haciendo varias ceremonias, llevan a los recién nacidos a las orillas de los ríos y ojos de agua, y bañándolos varias veces les señalan *nagual* para que sea su patrón durante toda la vida [...] para que toda la vida le asista y cuide de su encomendado: y a éste llaman *nagual*, viviendo tan ciegos en este infernal patrocinio, que si el *nagual* es oso, juzgan que se transforman en osos, si es caimán, en caimanes.

Cabe recordar que el baño ritual en que se reactualizaba la introducción de las diversas entidades anímicas era comparable al bautizo cristiano. En todo caso, se trata siempre de un ritual que se realiza durante los días inmediatos al nacimiento. El hecho de que el *nahualli* se ligue a la persona poco después de su venida al mundo es casi una constante. Al respecto podemos señalar que, según las fuentes antiguas, Huitzilopochtli nació armado con una serpiente de fuego, su *nahualli* (cf: III, 4).

Una excepción concierne a los indígenas de Honduras. Herrera (1945, t. vi, década 4, libro 8, cap. 4, 18-19) describe la alianza entre la persona y su *nahual* del modo siguiente:

Íbase el indio al río, monte, cerro o lugar más escondido, y [in]vocaban los demonios por los nombres que le parecía, hablaba con los ríos, piedras y montes, decía que iba a llorar para tener lo que sus [ante]pasados tuvieron, y llevaba algún perro o gallo que sacrificaba, y con aquella tristeza se dormía, y

en sus sueños o despierto, veía algunos de los sobredichos animales o pájaros, y entonces le pedía que le diese ganancia en la sal, cacao, o cualquiera otra cosa, y derramaba su sangre de la lengua, de las orejas y de otras partes del cuerpo, y luego hacía su pacto con el tal animal; el cual le decía en sueños o estando despierto: —*Tal día irás a casa, y el primer pájaro o animal que vieres seré yo, que seré el nagual y compañero en todo tiempo.* Y de tal manera, se fijaba entre ellos la amistad.

Así encontramos, al menos, seis diferentes maneras de atribuir un *nahualli* a un individuo en las diversas regiones mesoamericanas: la adivinación por medio de un calendario adivinatorio, la herencia, el bautizo o baño ritual, el pacto o alianza con el animal, la interpretación de imágenes sobre las cenizas y el sueño iniciático. Salvo el pacto y el sueño, todos estos procedimientos se desarrollan poco después del nacimiento. Los métodos empleados por los indígenas contemporáneos son casi los mismos que en la antigüedad. El *nahualli* es heredado entre los huaves de San Mateo del Mar y los tzeltales de Cancuc.<sup>120</sup> Es adquirido por un niño a través de un pacto entre los mixes, los chatinos y los lencas de Honduras.<sup>121</sup> Los quichés, los tzutuhiles, los jacaltecos, los chontales de Oaxaca y los mixes continúan asignando la especie *nahualli* a través de calendarios adivinatorios.<sup>122</sup> Se analizan la huellas sobre las cenizas entre los zapotecos, los quichés, los nahuas del Veracruz meridional, los huaves, los mixtecos, los lencas y los

<sup>120</sup> Según Tranfo (1979, 196), para los huaves, el *nahual* no sólo está ligado a la identidad personal sino también a la de familia, pues, aunque existen muchas excepciones, se supone que el *tono* se trasmite de padre a hijo. De acuerdo con Pitarch (1996b, 76-79; 2000, 40), el *lab* de los tzeltales es transmitido de un pariente muerto a un niño del mismo linaje. Esto sucede preferentemente entre familiares lineales de generaciones alternas (de abuelos a nietos). De hecho, los padres tienden a poner a sus hijos el nombre de alguien de la generación de los abuelos que haya muerto mientras el infante se encontraba en el vientre materno. Esto con la intención de que el niño sea receptor del *lab* del difunto. Esta transferencia de entidades compañeras es conocida como *nochtayel* “usurpar el lugar de alguien”, “suplantarlo”, o *elol* “reposición”. Más tarde (*ibidem*, 78), el autor indica que también se puede adquirir un *lab* por medio de la compra.

<sup>121</sup> Hoogshagen (1994a, 364) y Greenberg (1981, 91-92) afirman que, entre los mixes y los chatinos, cuando un niño tiene ocho o nueve años, debe ser llevado a las montañas, por alguien que conozca este arte, para que le sea mostrada su *tona*. El animal se acercará y lamerá al niño; a partir de ese momento, éste se encontrará unido a él. Chapman (1985, 212) comenta que, para los lencas, basta con ir a buscar al *nahual* al bosque; el primer animal que se encuentre será el *nagual*.

<sup>122</sup> Es común que, para tales fines, se empleen horóscopos occidentales (Saler: 1969, 11; Massajoli: 1981, 105; La Farge y Byers: 1931, 135; Carrasco: 1960, 110; Lipp: 1991, 43).

chatinos.<sup>123</sup> El análisis de los sueños por parte del padre del niño o un especialista ritual es frecuente entre los tzeltales, los mixtecos y los mixes.<sup>124</sup>

El bautizo o baño ritual ya casi no parece estar asociado a la asignación del *nahualli*, pues esta práctica sólo ha sido registrada entre los mixtecos contemporáneos: “Los pozos de agua sirven para ‘bautizar’ a los niños; ahí los padres los llevan y les dicen —*Tu nahual va a ser un perro o una víbora o un zorrillo, etcétera*” (Cervantes Delgado: 1999, 99). Además, conocemos un cuento huave que hace alusión a esta antigua práctica. Se dice que, en el pasado, se bautizaba a los niños en el mar y que, cuando se les sumergía en el agua, se veía aparecer a su entidad compañera. Mas, como ahora los sacerdotes bautizan a los infantes en la iglesia, la gente ya no sabe cuáles son sus *nahuales* (Mestres: 2000, 72-73). Por último, tenemos que la entidad compañera también puede ser asignada por un ritualista en función del pulso —entre los tzotziles— o depositando al niño sobre un cruce de caminos y viendo cuál es el primer animal que se le acerca —en mixtecos y nahuas del centro de Veracruz (Güiteras Holmes: 1961a, 299; Flanet: 1977, 110; Robe: 1971, 140)—.<sup>125</sup> Aunque es algo poco frecuente en Mesoamérica central, cabe mencionar que, entre los lencas de Honduras, se dice que, cuando una persona está herida, el animal que llega a lamer la sangre es su *nagual* (Chapman: 1978, 34).

<sup>123</sup> Es interesante notar que dicho procedimiento puede llevarse a cabo tanto en el interior del cuarto en que yace el infante —entre los zapotecos— como en un lugar húmedo en el interior de una cueva —entre los mixtecos (véanse Saler: 1969, 11; García de León: 1969, 299; Cheney: 1979, 61; Parsons: 1966, 225; Mak: 1959, 131; Chapman: 1985, 212)—. Greenberg (1981, 91-92) presenta una versión sumamente elaborada de este procedimiento: “La familia invita a un especialista ritual para que vaya a construir un horno miniatura para alimentar al dios del fuego. En el banquete, preparado por los padres del recién nacido, el especialista hace un fuego al interior del pequeño horno y, recitando plegarias particulares, introduce pequeñas porciones de todo lo que ahí se consume [...]. Las cenizas del horno son esparcidas alrededor de la casa; y al día siguiente, el especialista regresa a ver qué animal ha dejado ahí sus huellas”.

<sup>124</sup> Pitt-Rivers (1971, 16) aclara que, para los tzeltales, la interpretación de los sueños no es más que una práctica adivinatoria, pues, aunque la mayoría de las personas ignora la identidad de su *nahualli*, es común que los indígenas procuren averiguar por distintos medios cuáles son las entidades compañeras propias o ajenas. En todo caso, resulta claro que, en realidad, es la opinión pública la que, en virtud de sus cualidades y características, atribuye una especie-*nahualli* al individuo. Lipp (1991, 42-43) menciona que, entre los mixes, es el *kuš*, “sacerdote del calendario”, quien interpreta los sueños de los padres para identificar la clase de *c’ok* que corresponde al niño. Por el contrario, Flanet (1977, 110) señala que, para los mixtecos, el especialista ritual escudriña los sueños que él mismo tiene al consumir las *semillas de la Virgen*.

<sup>125</sup> Se identifica al *wayjel* por el pulso pero se supone que su identidad depende de la fecha y hora de su nacimiento (Güiteras Holmes: 1965, 243).

Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que el hecho de que sea posible determinar el tipo de entidad compañera que corresponde a una persona no elimina por completo la incertidumbre sobre su identidad, pues, además de que conocer su especie no implica necesariamente que se sepa cuál individuo es *nahualli* de la persona, la posibilidad de que se tenga más de uno hace que no sea posible establecer si el *nahual* conocido es el principal o el único ligado a la persona. En todo caso, siempre parece posible especular y formular explicaciones *a posteriori* que reajusten la creencia a la experiencia. Si un individuo cuyo *nahualli* es un jaguar se muestra tímido e introvertido, eso significa que tal felino no es su entidad compañera principal.<sup>126</sup>

Aunque ningún texto antiguo lo señala de manera explícita, contamos con datos que parecen indicar que el *nahualli* se asociaba a la persona desde el nacimiento.<sup>127</sup> Así por ejemplo, un documento mixteco de 1897 señala que “desde que nace un niño, lo consagran al animal que debe servir de *tona* al muchacho” (Álvarez Chávez: 1997, 211). Hoy en día los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los tzeltales, los huaves, los mixes y los amuzgos continúan teniendo ideas similares sobre este tópico (Duquesnoy: 2001, 452; Hermitte: 1970a, 375; Pitt-Rivers: 1971, 16; Cheney: 1979, 61; Beals: 1945, 91; Mak: 1958, 131; Bustamante Rojas: 1999, 114).

En cuanto a la identidad de las deidades que proporcionan el *nahualli* a los seres humanos, hemos podido encontrar algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos. Los nahuas de Guerrero y Veracruz, los mames y los tojolabales afirman que dicha entidad es proporcionada por Dios, el dios católico, en el momento del nacimiento (Goloubinoff: 1994, 584; García de León: 1969, 291; Wagley: 1957, 207; Ruz: 1981a, 61). Entre los zinacantecos, son “los dioses an-

<sup>126</sup> Según Figuerola (2004, comunicación personal), los tzeltales de Cancun se divierten buscando indicios que les permitan averiguar la especie de *lab* que corresponde a una persona.

<sup>127</sup> Los tzotziles de Chamula y Chenalhó indican que el *wayhel* se recibe tanto durante el embarazo como en el momento del nacimiento; en cuanto al último caso se supone que éstos nacen al mismo tiempo que la persona (Page Pliego: 2002, 199). Parsons (1966, 225-226) menciona, en lo tocante a los zapotecos, que “José Martínez, de San Miguel, que conocía el concepto de *nagual*, señaló que el *nagual* era adquirido por los hombres durante la adolescencia, alrededor de los quince años, cuando se vuelven hombres”. Linn (1989, 261) dice que, para los chamulas, una persona siempre puede tratar de cambiar de *nahuales* o pedirle al especialista ritual que reinterprete el tipo de entidad compañera que se le ha asignado. Esto último puede ser hecho, según lo reportado por Guiteras Holmes (1965, 243), sacrificándole una gallina a la tierra. Nash (1970, 139) señala que, para algunos tzeltales, el *swayohel* también puede ser adquirido voluntariamente. En esta segunda circunstancia es preciso capturar al *nahualli* de un muerto.

cestrales”, Nuestro Padre en el Cielo y san Jerónimo, quienes se encargan tanto de instalar el *ch’ulel* en el embrión como de colocarlo simultáneamente en el feto de un animal (Vogt: 1969, 371-72; Linn: 1989, 255). En la misma región, los habitantes de San Pablo y San Andrés piensan que son *Muk’ul htohwaneh*, “El Gran Pagador” que vive en el Cielo, y *Ch’ultotic*, la deidad solar, quienes se dedican a proporcionar a cada persona el *nahual* que le corresponde (Köhler: 1995, 132; Holland: 1963a, 264; Pozas: 1959, 191). Así, podemos ver que la creencia más constante es que se atribuya al dios cristiano, o a otras deidades celestes y lejanas, la facultad de asignar *nahuales* a los seres humanos. Lo interesante es que, por su ubicación, estas deidades se asemejan a los dioses celestes y solares que, en el pensamiento mexica, intervenían en la introducción del *tonalli* en el niño. Ello además parece concordar con el hecho de que, entre los mixtecos de la Costa Chica, se piensa que la entidad compañera no nace de un animal sino que es directamente creada en el cielo (Kaplan: 1956, 364).

Por otro lado, los nahuas de Guerrero, los mixtecos, los tzotziles de Chamula y los tzeltales de Cancuc consideran que el *nahualli* de un recién nacido es tan frágil y pequeño como su propietario. De tal suerte que sus padres deberán buscarle una entidad compañera protectora que vele por su bienestar hasta que sea capaz de defenderse por sí mismo (Goloubinoff: 1994, 585-589; Linn: 1989, 255; Pitarch: 1998, 216-241). Esto nos muestra que, aun si no se supone que los *nana-hualtin* tengan una vida tan corta como los otros miembros de su especie, éstos crecen y se desarrollan como cualquier otro ser vivo. Según Flanet (1977, 110-111), entre los mixtecos, es después del bautizo que

La familia regresa a la casa del padrino quien ejerce así, en todas sus dimensiones, la función de padre simbólico. Este último, entra en comunicación con los grandes animales que viven en la montaña, al lado del pequeño animal [*nahual* de su ahijado], para ponerlos al corriente de su existencia y recomendarles que respeten su vida. Después, con una voz grave (la de su animal), llama a su propio *nahual*, quien responde a través de la voz del padrino. En seguida, con una voz dulce (la del niño), llama al pequeño animal, quien responde también, con su pequeña voz, a través del padrino. Lo dos *nahuales* están en presencia del padrino, quien comienza por dirigirse a su propio animal. Para empezar, le recomienda que vea por los otros jóvenes *nahuales*, que también son sus ahijados, preguntándole —¿Dónde están? —¿Cómo van? —¿Están bien? Después, le pide que busque al pequeño animal, pues deberá vivir con él [...]. El padrino le pide al pequeño animal que se quede cerca del animal adulto, advirtiéndole de los peligros de la montaña [...]. Deja a los dos

animales y pide al grande que vuelva dentro de un mes o dos para darle noticias del pequeño. Entonces, el padre y el padrino van a matar a un venado en la montaña y lo abandonan en el lugar para que el animal pequeño y el grande, acercándose a comer, se encuentren.

En síntesis, podemos observar que, a través de las distintas épocas y regiones, existe una cierta tendencia a atribuir el *nahual* en el momento del nacimiento o en los días inmediatos a él. En la mayoría de los casos, se supone que esto es consecuencia del hecho de que el *nahualli* y la persona hayan nacido al mismo tiempo y se desarrollen paralelamente en sus respectivos ámbitos. En este sentido, es posible que los pactos o alianzas con la entidad compañera no sean más que un procedimiento secundario que pretende ratificar el lazo que se forjó en el pasado; que se trate de un reconocimiento y no de una verdadera atribución.

Al mismo tiempo, los diferentes métodos de atribución del *nahualli* parecen conducirnos a dos campos semánticos diferentes. Por un lado, su asignación mediante el calendario adivinatorio o a través de un baño ritual y la posibilidad de ser heredado parece asociarlo al *tonalli*, lo cual además sería coherente con el hecho de que la entidad compañera sea proporcionada a las personas por una deidad solar o celeste. Por el otro, tendríamos que la lectura de huellas en las cenizas y la interpretación de los sueños asocian al *nahualli* con el inframundo (véase más adelante), mientras que los pactos con el *nahual* en el bosque, la milpa o el monte tienden a ligarlo a la vida silvestre. Es interesante notar aquí que el mismo vínculo entre animalidad y ceniza se encuentra expresado en el hecho de que los rarámuri usan los residuos del fogón para identificar el tipo de animal en que se transformara un individuo tras la muerte (Bennett y Zingg: 1935, 237).

¿Qué tipo de unión vincula al hombre y su entidad compañera de tal modo que esta última se encuentre simultáneamente ligada con las ánimas y lo celeste y el inframundo y lo terrestre?

Una cuestión que no queda del todo clara es qué es lo que se hereda cuando se trasmite el *nahualli* de una generación a otra. ¿Se hereda el tipo de entidad compañera o el individuo que funge como tal? Y, si optáramos por la segunda opción, ¿qué edad tiene el *nahualli*? ¿Es viejo como su antiguo propietario o joven como el nuevo? Estas preguntas quedan abiertas en la mayoría de los casos, mas parece claro que entre los mayas de Chiapas es el ser singular el que pasa de un individuo a otro junto con el nombre.

## NAHUALISMO Y TONALISMO

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, entre los nahuas y otros grupos contemporáneos, uno de los términos más frecuentemente usados para referirse al *nahualli* es *tona*, *tonal* o *tonalli*. Una designación que, como podría esperarse, ha provocado gran confusión entre los especialistas. Así, en las siguientes líneas procuraremos definir qué es lo que tal apelación puede significar y qué relación podría haber existido entre *tonalli* y *nahualli* para que el primer vocablo terminara por sustituir al segundo.

### Sobre el tonalismo

Entre los múltiples conceptos generados en torno al tema del nahualismo, una de las ideas que ha tenido mayor impacto entre los investigadores es, sin duda, la que se propone distinguir entre los usos propios e impropios del término *nahual*, generando como conceptos alternativos los de *tonal* y tonalismo. Así, comenzaremos por hacer una revisión de los postulados del tonalismo, para evaluar posteriormente su validez explicativa en el estudio de la religión mesoamericana. Aun cuando esta propuesta haya sido adoptada por una amplia mayoría de investigadores (entre los cuales podemos citar a Aguirre Beltrán: 1955, 1963, 1978; Kaplan: 1956; Holland: 1961; Durand y Durand-Forest: 1968; Saler: 1969; Fábregas Puig: 1969, y Tranfo: 1979), sólo mencionaremos en este trabajo a quienes hayan hecho aportaciones sustanciales a la tesis tonalista.

Cabe mencionar que, a pesar de su amplia aceptación, siempre han existido quienes prefieren ignorar este tipo de proposiciones e incluso quienes las han criticado; véanse, por ejemplo, los trabajos de Pitt-Rivers (1970, 1971), Wagley (1957), Köhler (1992, 1995) y Erice (1985).

Aun cuando la mayoría de los investigadores considera que fue el antropólogo norteamericano George Foster quien habló por primera vez de la confusión entre los diferentes conceptos enunciados por la palabra *nahual*, encontramos que, desde principios del siglo xx, Selser (1990, 47) ya señalaba como impropia para la palabra *nahual* la significación de entidad compañera, y sostenía que este último concepto era una producción tardía que debía haberse desarrollado entre los siglos xvii y xviii.<sup>128</sup>

<sup>128</sup> Una opinión semejante es expresada por González Torres (1982, 6): “en el México prehispánico no encontramos este concepto del animal acompañante que tienen muchos pueblos indígenas actuales”.

Por su parte, Foster (1944, 85-103) admitía la antigüedad de la creencia en la entidad compañera pero atribuía (cuando menos, en gran medida) a los misioneros españoles la confusión entre las nociones de “doble”, *tonal* y *nahual*. Supuestamente, el hecho de que los frailes evangelizadores hubieran aprendido rápidamente los términos *nahualli* y *tonalli*, asociado esto a su incapacidad para comprender el profundo significado de las creencias mesoamericanas, provocó que, desde épocas muy tempranas, se aplicaran tales vocablos a una gran diversidad de fenómenos que no tenían relación entre sí. De este modo, durante el avance de la conquista y la evangelización, los frailes habrían enseñado, de manera accidental, los términos *nahual* y *tonal* a las poblaciones indígenas de las más distantes regiones, las cuales terminaron por incorporarlos a su vocabulario sin que existiera una verdadera comprensión de ellos. Según este mismo autor (*idem*), el término *nahual* era utilizado originalmente para designar al hechicero transformista y no fue sino hasta la época colonial que adquirió el significado de contraparte no-humana. La palabra *tonal*, inicialmente asociada al “alma destino” de los individuos, habría terminado por fusionarse con el concepto de entidad compañera en algún momento entre la época de Serna, 1656, y la primera mitad del siglo XIX.<sup>129</sup>

Años más tarde, aceptando los postulados de Foster, Kaplan (1956, 363-365) muestra la complejidad de los procesos culturales que han intervenido en la apropiación de tales conceptos. Señala que la noción de hechicero transformista parece haberse conservado mejor entre los pueblos afromexicanos de la Costa Chica que entre sus vecinos mixtecos, ya que, a diferencia de los negros, los indígenas de esta región sí aplican el término *nahual* a la noción de entidad compañera.

Además de singularizar al *chanismo*, la creencia en *chanes* o *chaneque*, Aguirre Beltrán (1955, 1963, 1978) muestra las diferencias existentes entre los conceptos de entidad compañera y hechicero transformista, explicando en sus propios términos los mecanismos que podrían haber dado lugar a su confusión:

*Tono* o *tonal* se refiere a la ligadura mística que se establece entre una persona y un animal a partir del nacimiento. A través de este tipo de ligadura, el destino

<sup>129</sup> Aun cuando se trate de algo excepcional, es interesante notar que el mismo argumento de la confusión fue empleado por La Farge (1947, 151) para señalar el origen europeo de la creencia en el hechicero transformista: “la creencia en la metamorfosis, que de hecho es el complejo europeo del hombre-lobo, es necesariamente secundaria”. Cabe igualmente mencionar que Termer (1957, 127) también pensaba que la idea del hechicero transformista era un derivado de la creencia europea en los licántropos y llama a la creencia en la entidad compañera el “verdadero nahualismo”.

de ambos seres se vuelve homólogo, de tal manera que si la muerte sobreviene en uno, mueren ambos. Este animal se concibe protector y es común a todos los hombres. Es común que en la etnografía se equipare el término tonalismo con el de nagualismo, sin embargo existen diferencias sustanciales entre ambos. El nagualismo se refiere a la capacidad que adquieren ciertas personas para abandonar su forma humana y transformarse en animal, mientras en el tonalismo el animal y el individuo coexisten separadamente y sólo están unidos por un destino común [...]. Esta confusión nace de la naturaleza misma de la dinámica cultural, que amalgama conceptos que, primitivamente, se encontraban sin conexión, por medio del mecanismo de préstamo de rasgos culturales [...]. Podemos suponer que la representación que liga místicamente a un hombre y un animal, propia del tonalismo, es un rasgo tomado por el nahualismo que, originalmente, no poseía.

Durand y Durand-Forest (1968) añaden un elemento extra a la discusión al tratar de mostrar las diferencias existentes entre tonalismo, nagualismo y chamanismo.<sup>130</sup> Por su parte, Tranfo (1979, 185-207), uno de los más radicales defensores de la distinción entre *tonal* y *nahual*, señala que no existen nagualismo ni tonalismo, pues, además de que ambos conjuntos de creencias han sido profundamente afectados por el pensamiento occidental, ninguno de los dos constituye un sistema. Líneas más tarde, explica que

*Nagual* y *tonal* son palabras prehispánicas, mejor dicho, deformaciones de palabras prehispánicas usadas por los españoles, sobre todo por los religiosos, los que trataron de acercar el mundo precolombino al cristiano recién introducido, utilizando al máximo las convergencias, verdaderas o presuntas entre las respectivas ideas, creencias, definiciones, bases culturales. Así fue que el término prehispánico llegó a ser envase en donde insertar los conceptos cristianos [...] la envoltura terminológica precolombina terminó por contener conceptos totalmente distintos; el resultado determinó por lo tanto una confusión sincrética, ya que no fue posible, no obstante todo esfuerzo, sofocar el sustrato cultural que el término llevaba en sí. *Nagual* es palabra difundida por los españoles en conexión con las concepciones medievales cristianas; pero el término, a medida que se difundía en el país, adquiría connotaciones

<sup>130</sup> Evidentemente, la confusión entre *nahual* y *chamán* concierne a los antropólogos más que a los indígenas y los cronistas antiguos pues, como el chamanismo no fue observado sino hasta fines del siglo xvii, ésta noción les era completamente ajena.

semánticas distintas según el lugar, el aislamiento de los grupos que paulatinamente lo adoptaban, la influencia mayor o menor de los religiosos españoles, la adecuación forzada o espontánea al nuevo patrimonio de ideas [...]. *Tonal* es un término todavía más tardío, pero el proceso de adaptación fue el mismo [...]. En el mundo nahua, que acogió más rápidamente el mensaje católico, *tonal* es concepto poco conocido, mientras que en el Sur, de Chiapas al Yucatán, ha adquirido mil formas y matices culturales distintos.

Por último, cabe señalar que, aun cuando en los últimos años se haya casi abandonado esta discusión, la distinción entre tonalismo y nahualismo sigue figurando en numerosos trabajos (véanse Massajoli: 1981; Musgrave Portilla: 1982; De la Garza: 1984; Dow: 1986; Aguado Vázquez: 1998, 220; Caretta: 2001, 194; García y Oseguera: 2001; Page Pliego: 2002, 188).

En suma, encontramos cuatro diferentes proposiciones en torno a la evolución del concepto *nagual*:<sup>131</sup>

1. Dado que la noción de entidad compañera no figura en las fuentes tempranas (en particular, en aquellas que conciernen a los nahuas), se considera que el único uso válido del término *nahual* es el que designa al brujo o hechicero transformista.
2. La aplicación del vocablo *nahual* a la noción de entidad compañera es consecuencia de una confusión producida entre los misioneros. Se plantea que los frailes aprendieron muy pronto el término *nahual* y lo aplicaron en diferentes regiones a una gran diversidad de fenómenos que no se encontraban relacionados entre sí.
3. Esta confusión terminó por afectar a los indígenas, quienes poco a poco mezclaron el sentido original de *nahual* con los nuevos contenidos presentados por los españoles. Al mismo tiempo, la difusión de tal palabra en zonas en donde antes no se conocía propició el aumento de la falta de entendimiento y la producción de nuevas creencias “sincréticas”.
4. El concepto de entidad compañera, inexistente en la época prehispánica, es producto de la influencia española sobre la mentalidad indígena, pues, al desintegrarse la estructura social prehispánica, un atributo particular de ciertos

<sup>131</sup> Ello no significa que todos los defensores del tonalismo concuerden en cada uno de los puntos aquí expuestos, sino que se trata de la suma de todos los planteamientos presentados por dichos investigadores.

grupos privilegiados se hizo extensivo a la totalidad de los individuos de una comunidad.

En primer lugar, debemos señalar que el hecho de que una cierta creencia no sea referida por las fuentes del siglo XVI —que, en este caso, sí se menciona— no es un argumento válido para afirmar su inexistencia para esta época, pues, si éste fuera el caso, tendríamos que suponer que el mito de los gemelos del *Popol Vuh* es igualmente producto de la influencia española, ya que ningún documento anterior al siglo XVII hace referencia a él. De hecho, es altamente probable que, impresionados por la magnificencia de los rituales colectivos prehispánicos, los cronistas tempranos hayan prestado poca atención a las prácticas y creencias de la gente ordinaria, y que no haya sido sino hasta épocas más tardías, cuando la evangelización tocó las zonas más alejadas y los misioneros alcanzaron un conocimiento más profundo de la religiosidad indígena, cuando se pudieron descubrir algunos de los aspectos más secretos de la cosmovisión mesoamericana.

En cuanto al argumento de la confusión introducida por los misioneros, encontramos que, salvo en los vocabularios y las definiciones, los cronistas del siglo XVI casi no empleaban el término *nahual* en sus descripciones, sino que, a la usanza de la época, aplicaban las palabras *brujo*, *hechicero* y *nigromántico* para referirse a una gran diversidad de personajes. Y no fue sino hasta un siglo después que el concepto *nahual* se popularizó tanto que incluso llegó a ser incorporado por algunos de los grupos no indígenas de la Nueva España. En todo caso, ¿por qué habríamos de suponer que fueron los españoles quienes difundieron el término *nahual* en el sur de Mesoamérica, cuando sabemos que muchos de estos grupos habían estado en continuo contacto con los mexicas desde antes de la conquista?

Ahora, si como se supone, la creencia en la entidad compañera fuera producto de la influencia española sobre las mentalidades indígenas, tendríamos, como tendencia general, que este concepto se encontraría presente en las zonas que han sido más influenciadas por la cultura mestizo-occidental y ausente en las regiones, mayoritariamente indígenas, que han tenido poco contacto con la sociedad nacional. Sin embargo, resulta que, en la realidad, sucede exactamente lo contrario. En Coyoacán, en plena ciudad de México, la noción de hechicero transformista es la única que ha logrado subsistir hasta nuestros días, mientras que, como hemos visto, en las zonas más aisladas de Puebla, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Honduras el concepto de la entidad compañera se mantiene sumamente viva. De hecho, sabemos que en el sur de Veracruz la creencia en la contraparte no humana coexistió con la noción de hechicero transformista hasta el final de la década de 1960, y que, tras la llegada masiva de la industria petrolera

en los setenta y ochenta, sólo subsistió la creencia en el brujo metamórfico (véanse comparativamente los textos de García de León: 1969, 299, y Münch Galindo: 1994, 170).

En cuanto al argumento de Tranfo de que el concepto *tono* es poco conocido entre los nahuas y se encuentra ampliamente difundido entre los grupos indígenas de Chiapas y Yucatán, sólo podemos decir que no se trata más que de un disparate, pues en Chiapas el término *tono*, *tona* o *tonal* es casi totalmente desconocido, mientras que los nahuas de Puebla y Veracruz emplean profusamente el vocablo *tonal* para designar la noción de entidad compañera (véase, por ejemplo, Vogt: 1969, 371; Soustelle: 1958, 119; Signorini y Lupo: 1989, 68).

En resumen, podemos afirmar que la hipótesis de la confusión entre los conceptos de *tonal* y *nahual* es completamente errónea en todos y cada uno de sus fundamentos, y que su amplia difusión y aceptación, probablemente debida a la simpleza de los conceptos expuestos, no es más que una muestra de la falta de actitud crítica entre los especialistas de la religión mesoamericana.

Es cierto que los conceptos de *tonal* y *nahual* resultan sumamente confusos para quienes, como profanos, intentamos explicarlos. Efectivamente, el pensamiento occidental ha afectado de manera dramática la cosmovisión mesoamericana, y, ciertamente, las relaciones interétnicas que han tenido lugar después de la conquista han conllevado al intercambio de prácticas y creencias religiosas entre grupos que antiguamente no se encontraban en contacto.<sup>132</sup> Mas resulta evidente que los procesos de transformación cultural son mucho más complejos de lo que se plantea en la hipótesis tonalista. Y, mientras no analicemos dichos fenómenos tomando en cuenta las diferentes variables que en ellos intervienen y sin reducirlos a modelos explicativos simplistas, seremos incapaces de comprender y explicar la historia del pensamiento mesoamericano.

### *Nahualli, tonalli y entidades anímicas*

Como lo menciona Soustelle (1958, 119), en muchas comunidades nahuas contemporáneas, “para expresar la idea de *nauual*, se dice indistintamente *in nauale* o *in tonale*”. No obstante, cabe notar que no se trata aquí de simples términos intercambiables sino de conceptos que tienden a intersectarse. De hecho, en la actualidad, todos los vocablos empleados por los nahuas para designar al ánima-calor

<sup>132</sup> Véanse, por ejemplo, los contactos entre nahuas y “chichimecas” en Nuevo León y Baja California producto de la participación de grupos tlaxcaltecas en las campañas de conquista; o las relaciones establecidas entre yaquis y mayas derivadas de la deportación de los primeros durante el Porfiriato.

o ánima-sombra (*sombra*, *ecahuil*, *ánima*, etcétera) son igualmente aplicados a la noción de entidad compañera. Incluso entre los mayas de Chiapas y Guatemala se emplean los términos *ch'ulel* o *pican* —que designan a entidades anímicas— para referirse a la noción de entidad compañera (Guiteras Holmes: 1961a, 303, 306; Köhler: 1995, 22; La Farge: 1947, 153). Ignoramos si el término *tonalli* era aplicado al concepto de contraparte no humana en la época prehispánica, mas disponemos de elementos que muestran que, para fines del siglo xvii, estos dos vocablos ya eran considerados como equivalentes. En 1685, durante un proceso judicial en territorio zoque (AHDCH: 1685, f. 20r), el procurador preguntó a un indígena llamado Pedro Hernández si, cuando estaba enfermo, se encontraba atado “en su cuerpo natural o de otro animal que los indios llaman *tunal* o *nagual*”. Lo anterior parece indicarnos la existencia de un lazo tan estrecho entre estos dos conceptos, que tienden a identificarse.

De hecho, si comparamos las características del *tonalli* y el *nahualli*, podemos ver que:

1. Los dos pueden fungir como nombres para el individuo y se singularizan —especie o signo— en función de las cualidades del sujeto al que corresponden.<sup>133</sup>
2. Los dos pueden ser asignados por deidades celestes.
3. Se supone que ambos determinan las características personales del individuo.
4. Los dos se asocian a la persona en el momento del nacimiento y pueden ser asignados por medio de calendarios adivinatorios.
5. Encontramos baños rituales asociados tanto a la atribución del *tonalli* como a la asignación del *nahualli*.
6. Tanto el *tonalli* como el *nahualli* se encuentran ligados a la vida y al destino de la persona, de tal suerte que la pérdida definitiva de cualquiera de ellos implica la muerte del sujeto.

Así, podemos deducir que aquello que une al ser humano con su *nahualli* es justamente el *tonalli*. De hecho, Signorini y Lupo (1989, 57) explican que, entre los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla, el *tonalli* o *sombra* constituye el eje de relación de coesencia que liga al individuo con su compañero animal. El *ecahuil* tiene su sede en el hombre pero su fuerza deriva de la entidad compañera —o *tonal*, según la terminología local—. Para los nahuas de

<sup>133</sup> Una escultura en basalto del Musée de l'Homme de París, que representa a una serpiente emplumada con el signo *Ce Acatl* grabado sobre la nuca, muestra a la vez el nombre-*tonalli* y el nombre-*nahualli* de Quetzalcoatl (véase fig. 2).

Huachinango, la *sombra* es una entidad que se separa del cuerpo durante el sueño, adoptando la forma de un animal (Rodríguez González: 2002, 47-48). En el mismo sentido, y en lo referente al mismo grupo étnico, Duquesnoy (2001, 451) señala que, “en realidad, los dobles se encuentran seguramente ligados a la persona por su *tonal* (de ahí la similitud en el empleo del término)”. En palabras de Sánchez y Díaz (1978, 220), el *tonalli* “se encuentra al interior del hombre como espíritu y en la naturaleza como doble, en forma de animal”. Lo mismo sucede entre los nahuas de la Sierra Negra, donde se considera que “el *tonal* no sólo está dentro del cuerpo, sino que es la entidad que las personas comparten con un animal” (Romero López: 2003, 79). Así, decir que tal animal es el *tonalli* o *sombra* de alguien sólo significaría que es con dicho animal que se comparte este componente anímico.<sup>134</sup>

Salvo en el caso de los mixes, que consideran a las entidades compañeras como poseedoras de sus propias ánimas, todos los grupos étnicos mesoamericanos sobre los que dicha información es disponible suponen que el hombre y su contraparte comparten una entidad anímica —no una simple fuerza (véase Lipp: 1991, 43)—. Dicha función es cubierta por el ánima-corazón entre los quichés, los huaves, los chuj, los jacaltecos,<sup>135</sup> los tojolabales, los tzotziles, los tzeltales<sup>136</sup> y los triquis (Bunzel: 1959, 274; García y Oseguera: 2001, 75; La Farge: 1947, 152; La Farge y Byers: 1931, 133; Ruz: 1983, 431; Vogt: 1969, 371-372; Guiteras Holmes: 1961a, 303, 306; Pitarch: 1996b, 79; García Alcaraz: 1973, 261). Para los zoques, aquello que une a la persona con su *nahualli* es una entidad calórica que recibe el mismo nombre que la entidad compañera: *jama* o *kojama* (Lisbona Guillén: 1998a, 22, 26). De modo semejante, el componente anímico que funge como puente entre el humano y su coesencia recibe, entre los mixtecos, el nombre de *tono* (Flanet: 1977, 110; 1982, 159). Los otomíes y los mochó atribuyen a la *sombra* o *aliento* —*ntáhi* “aliento” o el *súti* “sombra”, en otomí, y *caci:il* “sombra”, en

<sup>134</sup> El hecho de que se compartan el *tonalli* o la *sombra* no supone en realidad contradicción alguna, pues, como ya se ha dicho, ambos elementos forman parte de una misma entidad.

<sup>135</sup> No obstante, cabe aclarar que, para los jacaltecos, el *nahual* suele estar de algún modo asociado a un aspecto calórico, pues un informante señaló que “era bueno que ese niño hubiera nacido en junio, pues en ‘esa época el sol tenía tres caras’ y el niño tendría un buen cargador del alma” (La Farge y Byers: 1931, 135).

<sup>136</sup> Entre los tzeltales de Cancuc las cosas son un tanto más complejas, pues se supone que el individuo posee un *ch’ulel* interior y un *ch’ulel* exterior, un *lab* interior y un *lab* exterior. El *lab* exterior cuenta con un *ch’ulel* interior y un *ch’ulel* exterior y el *ch’ulel* exterior cuenta en su interior con un *lab*. De tal suerte que cada uno de los términos de la triada humano-*ch’ulel-lab* se encuentra igualmente unido a los demás.

mochó— el unir al hombre y su *nahualli* (Galinier: 1990, 429, 625-626; García Ruiz: 1987, 279). Entre los chinantecos, la entidad compartida es conocida como *jmi dži*, un componente anímico del que poseemos muy poca información (Bartolomé y Barabas: 1990, 192).<sup>137</sup> A esto todavía podemos añadir que, según Weitlaner (1977, 166), uno de sus informantes chinantecos sostenía que el *nahual* era la “suerte” de la persona, mientras que, de acuerdo con Tedlock (1982, 110), entre los quichés, el término *nawal* es usado con un sentido semejante al que posee *tonalli* entre los nahuas prehispánicos; es decir, como una entidad ligada al destino y signo determinados por la fecha de nacimiento de las personas.

Así pues, podemos ver que, aunque las características de las entidades anímicas compartidas pueden ser variables, en casi todos los casos se trata de ese mismo elemento que se desprende del cuerpo durante el sueño —mayoritariamente, el ánimo-corazón.

Una vez explicado el lazo existente entre el individuo y su *nahualli*, podemos comprender mejor por qué la ingestión de una parte del *nahualli* —la sangre, el corazón, la carne, los huesos o la piel—, el hecho de cubrirse con su cuero o bañarse con su caldo y sus cenizas salvan de la muerte a quienes han perdido a su coesencia. De igual manera, si consideramos que la fuerza del *tonalli* —u otra entidad anímica— es compartida con el *nahualli*, la muerte de este último implicaría también la falta de una cantidad considerable de fuerza vital y, en consecuencia, la muerte del individuo. Cuando aquel que carece de *nahualli* ingiere —o entra en contacto con— una parte de su *nahualli*, recupera al menos una porción del elemento perdido, lo cual le permitirá subsistir algún tiempo. Si, por el contrario, un individuo llega a consumir la totalidad de su propio *nahualli*, será dotado de un excedente de fuerza vital. Es esta abundancia de “fuerza” que es empleada por uno de los informantes de Chamoux (1989, 306) para caracterizar al hombre-*nahualli*: “un *nahualli* es un hombre que se convierte en animal. Tiene mucha fuerza”. Y es esta misma fuerza la que, metafóricamente representada por el fuego, da la forma de bolas incandescentes o estrellas fugaces a algunos de los *nanahualtin* más poderosos. La ingestión del *nahualli* es considerada en ocasiones como un medio para aumentar el número de formas en que es posible encarnar. Al respecto, un habitante de la Sierra Norte de Puebla indicó a Buchler (1980, 7): “Yo sé que ellos [los hombres-*nahualli*] pueden comer sus propios animales-*nagual* y así pueden transformarse en animales diferentes”. No obstante es preciso señalar que, lejos de tratarse de una idea común a todos los pueblos

<sup>137</sup> *Jmi dsi* “espíritu, alma, vida, dar vida”, *dsi* “aire” (Merrifield y Anderson: 1999; Rupp y Rupp: 1996, 381).

mesoamericanos, este tipo de creencias se restringe a un área cultural específica. Un contraejemplo es, por cierto, el del nahualismo de los nahuas de Guerrero, para los cuales la posesión de una cierta entidad compañera parece implicar, en ocasiones, tabúes alimentarios. Un informante afirma: “como uno no se puede comer a sí mismo, él no come conejo nunca” (Goloubinoff: 1994, 596).

El hecho de compartir el *tonalli* —u otra entidad anímica— con el *nahualli* se hace evidente durante el sueño. Como ya lo han señalado diversos autores (Sandstrom: 1991, 258; Álvarez Heydenreich: 1987, 101; Sánchez Díaz: 1978, 221; Knab: 1984, 411), es común que en el pensamiento náhuatl se suponga que, durante el sueño, el *tonalli* abandona el cuerpo humano para pasearse libremente.<sup>138</sup> Los sueños no serían así más que las experiencias del *tonalli* durante la noche. En la opinión de Lupo (2001, 359), Signorini y Lupo (1989, 69) y Zamora Islas (1988, 82-83), algunas poblaciones nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que, cuando la *sombra* o el *tonalli* abandonan el cuerpo, éstos se transfieren a la entidad compañera, y es precisamente de dicha incorporación que provienen los sueños en que uno vuela o nada bajo el agua. De hecho, un relato compilado por el Taller de Tradición Oral del CEPEC (1994, 260) indica a propósito de un terapeuta náhuatl: “Él sabía muy bien que su *sombra* se transformaba en tigre” durante el sueño.

Encontramos creencias semejantes en otros pueblos mesoamericanos: Vogt (1969, 372) Köhler (1995, 132), Tranfo (1979, 196) y Lipp (1991, 40) señalan que, según las creencias tzotziles, huaves y mixes, un individuo puede aprender la identidad de la coesencia a través del sueño. Guiteras Holmes (1961a, 302) afirma que “todos los pedranos indican que las experiencias oníricas están asociadas al *wayhel*, y los sueños son interpretados siguiendo esta creencia”. Galinier (1990, 206; 1997, 118) dice que, para los otomíes, el sueño es el discurso del *nahual*. Por último, Hermitte (1970a, 377) y Pitt-Rivers (1970, 190) señalan que, en el pensamiento tzeltal, el hombre y su *nahual* no entran en contacto más que durante el periodo onírico, cuando el *ch'ulel* sale del cuerpo para trasladarse a la entidad compañera y animarla en un mundo poblado por seres sobrenaturales.

En fin, es en razón de concepciones semejantes que Chamoux (1989, 307) se atreve a decir que, para los nahuas de Huachinango, “el *nahualli* es de hecho la fase no-humana y nocturna de cada persona”.<sup>139</sup>

<sup>138</sup> Según Gallardo Arias (2000, 85), Wisdom (1961, 453) y Pitarch (1996b, 50), existen creencias semejantes entre los teenek de San Luis Potosí, los chortis de Guatemala y los tzeltales de Chiapas.

<sup>139</sup> Guiteras Holmes (1961a, 299) aclara que, aun si no todas las coesencias tzotziles son animales nocturnos, éstas siempre están asociadas a la oscuridad y la noche.

Ahora, si es un ánima la que une al hombre con su *nahualli* y la que se desprende durante el sueño para penetrar en la entidad compañera, ¿qué sucede con quienes logran sobrevivir a la pérdida del *nahualli*? ¿Acaso dejan de soñar? O ¿son ellos quienes sueñan en sus almas desnudas, expuestos a un mayor número de peligros? En el caso inverso, cuando el *nahualli* sobrevive a la muerte del humano ¿qué es lo que le permite sobrevivir si ya ha perdido el ánima que compartía con el hombre? ¿Acaso tiene otras? Lamentablemente, estas preguntas quedan de momento sin resolver.

Algunos investigadores contemporáneos, como Villa Rojas (1963, 244), Gossen (1975, 45), McKeever Furst (1998) y Lupo (2001, 357), han visto al *nahualli* como un *alma* o *entidad anímica*. Según el *Pequeño Larousse Ilustrado* (2000), el *alma* es “un principio espiritual que informa el cuerpo humano y, con él, constituye la esencia del hombre”. Como “principio espiritual”, se trata idealmente de un elemento inmaterial y raramente perceptible —de ahí que *alma* derive del latín *ánima* “aliento”—. El *Diccionario teológico* de Bouyer (2002, 49) declara: “se entiende por alma el principio inmaterial sin el cual parece imposible explicar los diversos movimientos y el comportamiento de los seres vivos en general, y el pensamiento del ser humano en particular”. En el mismo sentido la *Encyclopedia of Religions* (Rivière: 1987, v. 13, 426) indica que un *alma* es “un poder inmanente, un principio vital, un dinamismo individualizado”. Para abreviar, un *alma* es, al mismo tiempo, un elemento que interviene en las funciones vitales y un componente que se liga estrechamente al carácter de la cosa a la que pertenece.

Hemos visto que, efectivamente, el *nahualli* está ligado tanto al carácter y el temperamento como a la vitalidad y la vida de los personajes. Sin embargo, también hemos dicho que éste no es indispensable para la supervivencia más que para quienes tienen uno y que, en algunos casos, hombre y coesencia pueden vivir en ausencia del otro —sobre todo, después de la muerte de uno de ellos—. <sup>140</sup> De modo que, si el *nahualli* fuera considerado como un *alma*, tendríamos que imaginarlo como el más atípico de los ejemplares, pues, además de tratarse de una entidad exterior y perfectamente tangible, estaríamos hablando de un *alma* que comparte otra *alma* con el ser humano. Así pues, si consideramos que *alma* es una herramienta conceptual que utilizamos para describir y explicar el pensamiento indígena y que el concepto en cuestión no necesariamente tiene un equi-

<sup>140</sup> Como ya se ha señalado, la vida de quienes poseen más de una coesencia sólo se ve amenazada cuando muere el último o el principal de ellos.

valente en las sociedades tratadas ¿por qué tendríamos que utilizar esta herramienta para describir un elemento que se aleja tanto de las definiciones de base?<sup>141</sup> En consecuencia, si tomamos en consideración que, según el principio de la *Navaja de Occam*, la explicación más simple tiende a ser la más correcta, tenderíamos más bien a pensar al *nahualli* como otro cuerpo, lo cual además es coherente con el hecho de que los huaves de Oaxaca llamen a la coesencia *ombas*, “cuerpo”.

En lo tocante a si el *nahualli* forma parte de la misma categoría que las *ánimas* anteriormente mencionadas —corazón, calor y sombra/ aliento—, yo me inclinaría a pensar que no, pues, así como en ciertos grupos indígenas se suele pensar que algunas personas están desprovistas de *nahualli*, no hemos encontrado ningún caso mesoamericano en que se suponga que algunos individuos están dotados de una determinada entidad anímica y otros no.<sup>142</sup>

Es cierto que los tzeltales contemporáneos de Cancuc consideran al *lab* —uno de los equivalentes mayas del *nahualli*— como un tipo de *ch'ulel*, siendo *ch'ulel* una noción que, en cierto modo, sería análoga a nuestro concepto de *alma* y que agrupa a una serie de entidades consideradas como ligadas al desarrollo del individuo. Sin embargo, el concepto tzeltal de *lab* posee una característica que se encuentra ausente en la mayoría de los nahualismos mesoamericanos: su carácter a la vez material e inmaterial, interno y externo. A mi parecer, es gracias a dicha naturaleza sutil que los indígenas sitúan al *lab* entre los *ch'ulel*. En todo caso, resulta claro que el náhuatl se encuentra del todo desprovisto de un concepto equivalente a *ch'ulel*; existen nociones que, a nuestro parecer, coinciden con nuestro concepto de *alma*, mas no hemos podido encontrar ninguna categoría indígena que los agrupe a todos dentro de una misma clase.

Un problema que quedaría por resolver es el de determinar si el *nahualli* puede ser efectivamente considerado como una *parte*, *doble* o *alter ego* del sujeto, pues, aunque el uso de tales conceptos es frecuente, éste supone varias contradicciones. Si se trata de una *parte* del sujeto, ¿cómo se explica que éste pueda sobrevivir a su muerte y transferirse a un individuo distinto? Y, si fuera parte de la persona, ¿qué relación establece el *nahual* con el grupo al que se liga? No contamos con muchos datos al respecto, pero, al menos, sabemos que, entre los len-

<sup>141</sup> Esto sin mencionar las desventajas mencionadas, en torno a dicho término, en la *Introducción a la antropovisión mesoamericana*.

<sup>142</sup> Sabemos que, en la creencia odham, la gente común posee una entidad anímica y los especialistas rituales dos. La cuestión aquí sería determinar si se trata de un *ánima* diferente o de la simple duplicación del mismo elemento de que están dotados los demás (Fontana: 1989, 307-311).

cas de Honduras, “todos los informantes dijeron que el nagual es un ser distinto de su dueño” (Chapman: 1985, 213).<sup>143</sup> Si lo tratamos como *doble* o *alter ego*, entonces nos topamos con el problema de que sus vidas y acciones no son necesariamente simétricas; ello sin mencionar que los daños sufridos por el uno son pocas veces proporcionales a los que repercuten en el otro. La lógica nos dice que se trata de seres diferentes que se encuentran estrechamente unidos por el hecho de compartir un *ánima*. El conflicto se nos presenta cuando notamos que, en el discurso indígena, se dice que el *nahualli* es la persona.

### EL SUEÑO, LA ENTIDAD COMPAÑERA Y LA TRANSFORMACIÓN DEL HOMBRE-NAHUALLI

Antes de explicar el modo en que el hombre-*nahualli* hacía uso de su *ánima* —*tonalli* o *sombra* entre los nahuas— para adquirir una figura diferente de la suya, parece necesario hacer un paréntesis para explicar cuál era la forma adquirida por el especialista ritual durante su transformación.

Como vemos en la tabla 10 (dispuesta al final del capítulo), para los mesoamericanos contemporáneos, la forma adoptada por el hombre-*nahualli* puede ser extremadamente variable. A veces toman la forma de sus entidades compañeras, en otros casos se transforman en animales específicos y, con menor frecuencia, toman la apariencia de “cualquier animal”. Sin embargo, los datos disponibles sobre la época prehispánica parecen ser más precisos al respecto.

Sabemos gracias a los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 50-51) que los gigantes “son el *nahualli*, la transformación [*inecuepaliz*] del Señor de Todo, del *tlacatecolotl* Tezcatlipoca que bajo esta forma se burlaba de la gente”. La frase “el hombre búho es aquel que se convierte en algo, es poseedor de *nahualli*” (cf: x, 31-32) parece asociar la capacidad de cambiar de forma al hecho de tener un *nahualli*. Y, siguiendo el mismo orden de ideas, un siglo más tarde, Ruiz de Alarcón (1984, 48) declaró: “*nahualli* dirá rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comúnmente lo creen”. En lo concerniente a los mayas yucatecos, Ciudad Real (1995, 746) define al *uaay* de la manera siguiente: “familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él”. Fuentes y Guzmán (1882, II, 45) señala sobre los quichés que, “convirtiéndose el indio en la cosa que representaba el nombre de su *nagual*, fuese sensitiva o insensible,

<sup>143</sup> Así se trataría de una suerte de personalidad difusa en la que no sólo el *nahualli* actúa como una proyección de las cualidades individuales sino que también puede servir de puente en su trasmisión.

así tenía su defensa”. Hablando de los indígenas chiapanecos del siglo xvii, Núñez de la Vega (1988, 757) dice que el diablo “los transforma en la figura de sus *naguales* propios: unos en la de tigre, león, toro, etcétera, otros en globos de fuego, rayo”. Aparentemente, la entidad compañera era también la forma adoptada por los hombres-*nahualli* chiapanecos que participaron en la rebelión de Cancuc. Así, por ejemplo, se decía de una mujer llamada Sebastiana González “que tenía *nagual* que le hacía tomar figura de leona y disparar rayos” (AGI: *Guatemala* 295, exp. 7, f. 188v-191 en Viqueira: 1997, 144). En el mismo sentido, un muchacho del mismo poblado indicó ante la Inquisición que, “estando en dicho pueblo [de Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por *nagual* otro animal de la misma especie” (AGI: *Guatemala* 294, exp. 23, f. 807v-810v en *idem*, 135). Por último, en 1773, Arlegui (1851, 145) observó una creencia semejante entre los indios de la Sierra de Zacatecas: “si el *nagual* es oso, juzgan que se transforman en osos, si es caimán, en caimanes”.

Cuando revisamos el vocabulario empleado en las fuentes antiguas para expresar la idea de transformación, podemos ver que uno de los verbos más usados en dicho contexto es *nahualtia*, una palabra que, además de querer decir “esconderse” o “cubrirse con algo”, puede igualmente significar “hacerse *nahualli*”. Paralelamente, entre los mayas yucatecos, una de las fórmulas empleadas para significar el hecho de actuar bajo una forma no-humana es *uayintah* “él se hace *uay*” (*Chilam Balam de Chumayel*: 1986, 84).

En cuanto al tipo de forma adquirida por el *nahualli* contemporáneo, podemos ver que, en los lugares en que las nociones de entidad compañera y hombre-*nahualli* coexisten, la forma tomada por el segundo es muchas veces la del primero. Tal es el caso de los nahuas de Guerrero (Goloubinoff: 1994, 584), del centro de Veracruz (Robe: 1971, 142), de la región de Huachinango (Chamoux: 1989, 309) y de las inmediaciones de Cuetzalan (Signorini y Lupo: 1989, 69).<sup>144</sup> Por el contrario, en las regiones en que la noción de coesencia ya no existe, el *nahualli* se convierte en una variedad de animales determinados en función del personaje. Sea cual sea el caso, no es común que un *nahualli* adopte la forma de cualquier animal o fenómeno natural, y, en ocasiones, aun si la creencia en la entidad compañera no se encuentra ya presente en una determinada región, la forma adoptada continúa siendo llamada *nahualli*. Así, por ejemplo, Román Mar-

<sup>144</sup> En el sur de Veracruz se dice que los *nanahualtin* toman la apariencia de un jaguar o un ocelote, aunque en ocasiones la forma que asumen es la de su animal compañero (García de León: 1969, 287).

tínez (2003, comunicación personal) precisó, durante nuestra entrevista, que “el brujo se transforma en *nagual*. *Nagual* es el animal”.<sup>145</sup>

Ahora, aunque nada indica que el hombre-*nahualli* prehispánico haya podido adoptar una forma distinta de la de sus *nanahualtin*, esto no quiere decir que el objeto de la transformación haya sido siempre la coesencia principal, sino que la diversidad de formas adoptadas por un solo individuo puede explicarse en función de la posesión de numerosas coesencias.

### SUEÑO Y TRANSFORMACIÓN

Si revisamos las transformaciones presentadas por las fuentes antiguas, podemos observar en ellas cierta tendencia a tener lugar durante la tarde o la noche. En ocasiones, las fuentes no especifican el momento en que se produce la metamorfosis —como en el caso de Tzutzuma—, pero casi nunca se habla de cambios de forma específicamente diurnos.<sup>146</sup> Así, el *Códice florentino* (IV, 43) indica sobre el hombre-*nahualli* que “cuando caía la noche [...] se convertía, tal vez, en guajolote, en ardilla o en perro”. Una de las encantaciones compiladas por Alarcón reporta que los *temacpalitotique*<sup>147</sup> se transformaban en la noche; lo mismo ocurre con la mujer-*nahualli* que, convertida en murciélago, se dedicaba a molestar a los sacerdotes (Ruiz de Alarcón: 1984, 77-79, 44). El autor (*ibidem*, 46) no especifica a qué hora del día los *texoxmi*, *teyollocuani* y *tetlachihuiani* de su relato se metamorfoseaban en búhos, mas el hecho de que se trate de aves nocturnas pudiera darnos alguna idea. Cuando presenta aquel discurso en que el *tlamacaçqui* prevenía al penitente contra el posible encuentro con hombres-*nahualli* bajo la forma de animales, se especifica que “siempre esta estación se hacía de noche” (*ibidem*, 55). En un proceso del siglo XVII se hace referencia a un brujo-jaguar de Meztitlan que fue a molestar a otros indios mientras dormían (AGN: *Inquisición*, 1624, 303.64, 69r). Por último, podemos mencionar que, en uno de los procesos

<sup>145</sup> López Ávila (1984, 53-55) presenta un relato particularmente ilustrativo sobre la forma adoptada durante la transformación. En este caso no se trata de hombres-*nahualli*, sino de dos pastores —uno gentil y el otro maléfico— que, viéndose transformados por una montaña, uno en lobo y el otro en niño, descubren la naturaleza de la transformación: “el Xaltepetl, como montaña transformadora o rejuvenecedora de cada persona según su comportamiento en el libro de la vida”. Esto muestra que la apariencia tomada depende de aquello que cada individuo es o se ha vuelto.

<sup>146</sup> Las metamorfosis de los dioses en tiempos míticos se desarrollan, la mayoría de las veces, en una aparente situación atemporal.

<sup>147</sup> Una suerte de brujo-ladrón que, como se verá adelante, está íntimamente asociada a ciertas clases de hombre-*nahualli*.

presentados por Aramoni Calderón (1992, 189; AHDCH: 1685, f. 21), se dice explícitamente que es durante la noche cuando el hombre-*nahualli*, Antonio de Ovando, va a espiar a su enemigo bajo la forma de su coesencia.

Aparentemente, la transformación del hombre-*nahualli* contemporáneo se encuentra igualmente ligada a la noche. Vélez Cervantes (1996, 36), Barrios (1949-57, 59-60), Fábregas Puig (1998, 188-189), García de León (1967, 277), Jurado (1986, 43), Robe (1971, 143, 145), Madsen (1970, 193), Münch (1994, 172-173) y Buchler (1980, 4-8) son algunos de los autores que aluden a transformaciones nocturnas.<sup>148</sup> Así, en algunas comunidades nahuas, otomíes, huaves, tzeltales y mestizas se dice explícitamente que el *nahualli* sólo puede tomar su forma no-humana durante la noche, de suerte que, si llegara a ser capturado bajo la forma de su coesencia y no lograra liberarse antes del amanecer, su muerte sería inminente (Fábregas Puig: 1969, 101; Lagarriaga: 1993, 278; Goloubinoff: 1994, 608; Tranfo: 1974, 237; 1979, 192; Nash: 1960, 123).

Aparentemente, el cambio de forma en la noche no era exclusivo de los hombres-*nahualli*, pues, al menos, ciertas deidades se manifestaban igualmente sobre la tierra bajo formas específicamente nocturnas. En *L'Histoyre du Mechique* (1965, 112) se comenta: “decían también que Tezcatlipoca se aparecía en figura de mono y hablaba por las espaldas. Otras veces, en figura de ave que golpeando con las alas, hacía gran ruido y despertaba a los que dormían cuando él quería hablarles”. Los informantes de Sahagún (*CF*: I, 3; *HG*: 1956, I, 33) dicen sobre Cihuacoatl que, “por la noche, ella caminaba [sobre la tierra] lamentándose y llorando”.<sup>149</sup> La *Relación de Huaxtepeque* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 203) indica que una deidad llamada Matac Suchil (Matlaxochitl 10-Flor) “tenía por *tequio* venir a tiempos de noche por las calles”, y que a Quilaztli “la oían llorar cada noche por las calles, y se volvía a su *cue*. Y no sabían porque lloraba, mas de que lo veían como viento, y que llevaba la boca grande y que echaba fuego por ella y los ojos muy grandes” (*idem*). Según Ragot (2000a, 161; *CF*: VIII, 27-28; *Códice magliabechiano*: 1970, plano 76; *Códice Tudela*: 1980, plano 46), al caer la noche, las mujeres muertas en parto, *cihuateteo*, se manifestaban como espectros semidescarnados llamados *tzitzimime*, mientras que, de

<sup>148</sup> Nutini y Forbes (1987, 331) dicen que los *nanahualtin* de Tlaxcala actúan generalmente de noche. La única mención de transformaciones explícitamente diurnas que pude encontrar figura en el texto de Montoya Briones (1964, 175) y se refiere a un niño que se metamorfoseaba en la escuela.

<sup>149</sup> Lo cual la acerca sugerentemente a la imagen de la Llorona o Cihuateyugo de los pueblos nahuas y mestizos contemporáneos.

acuerdo con el *Código florentino* (III, 47; Graulich: 1987, 256), los guerreros muertos en combate se convertían en aves por la tarde.

En el texto de Cristóbal del Castillo (1991, 151), Huitzil cuenta poco antes de morir:

Y ayer, anteayer a media noche, me vinieron a tomar con ellos [los dioses], me llevaron a lo alto de la sierra, sobre el Huei Colhua. Y sólo me hicieron volar, fui en forma de águila, y entonces allá me llevaron, donde están reunidos todos los dioses nuestros señores. [Y son] muy temibles, muy espantosos: como se presentan es a la manera de grandes fieras, *tzitzimime*, ocelotes, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados.

Por último, es también de noche cuando los *nanahualtin* fantasmagóricos de Tezcatlipoca caminaban sobre la tierra asustando a las personas (CF: v, 117). En ocasiones, un hombre valiente llegaba a desafiarlo y, tras un combate cuerpo a cuerpo, lograba arrancarle el corazón a una de tales entidades diciéndole: “—*Tal vez pronto va a amanecer*. Respondía: —*Déjame, que me haces mal. Te daré lo que quiera tu corazón*”.<sup>150</sup> Así pues, parece ser que, cuando menos, algunas de tales entidades se limitaban al periodo nocturno. Ignoramos si todas ellas eran igualmente consideradas como *nanahualtin*, mas resulta claro que su función es semejante. Se trata de seres que representan a las deidades y sus características personales.

Así, podemos constatar que las entidades compañeras, tanto de los hombres-*nahualli* como de los dioses, tienden a manifestarse preferentemente en la noche.

A decir verdad, sabemos muy poco sobre las transformaciones de los hombres-*nahualli* mexicas. Sin embargo, algunos autores modernos han encontrado informaciones particularmente reveladoras en un par de procesos inquisitoriales oaxaqueños (Zilberman: 1966, 114, 119; López Austin: 1996, 1, 425; Alcina Franch: 1993, 85-86). En ellos, un indígena llamado Sebastián del Río afirma que “se vuelve rayo una vez en tiempo de aguas cada año; y que vuela transformado en gavilán unas veces y en zopilote otras; y que esto lo hace quedándose dormido y como en sueños”.<sup>151</sup> Entre tanto, el otro acusado afirmaba que, cuando se

<sup>150</sup> Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 25) dicen de la diosa de los xaltocamecas “que salía del agua y se les aparecía: se llama Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro de mujer; y su cabello entramado igual al de las mujeres [...]. Les anunciaba y les decía lo que había de acontecer”. Desgraciadamente, no se especifica si esto tenía lugar por la noche.

<sup>151</sup> Siendo que ciertos pueblos contemporáneos de la región —como los mixes, los zoques, los popolocas y los cuitlatecos— asocian los *nanahualtin* a los rayos, es posible que en este texto dicho

transformaba “dejaba su cuerpo” (AGI: *Méx* 882, cuaderno 16, f. 148v, 554r en Alcina: 1993). Esto nos sugiere que aquello a lo que las fuentes antiguas denominan “transformación” no era una metamorfosis física sino el desplazamiento de la subjetividad humana a las entidades compañeras durante el sueño.

Aparentemente, este tipo de creencias existía igualmente en otras regiones de Mesoamérica. En un proceso inquisitorial (AGN: *Inquisición*, 1621, v. 486, s/n, 404), una indígena de Querétaro afirmó de una mestiza de nombre Juana que “se convertía en perro y salía a la calle por la puerta sin abrirla. Y que ella, la india Beatriz la veía desde donde estaba acostada, pero ésta la veía de cerca y no la veía venir. Y a la mañana, la hallaba en el aposentillo en que la dicha Juana vivía”. Un militar llamado José de Portal Artadia contó “que gobernando la Provincia de Nicaragua le sucedió con un indio que tomaba la forma de león, y que habiendo acaecido esto en su presencia, tuvo todo un día atado a una cadena al león, y yendo a la casa del indio le halló transportado y como muerto” (Fuentes y Guzmán: 1882, 45). Por último tenemos que, en el siglo XVII, Margil (1988, 259) describió de manera explícita el procedimiento empleado por los *nanahualtin* de Guatemala para su metamorfosis:

Arte de volverse animales. Esto consistía en palabras y cuatro vueltas [...]. Daba el indio cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, león o animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos [...]. Y cuando hurtaba gallinas u otra cosa, sentía que venía su *nagual* y él entendía que era su alma y entonces volvía en sí y hallaba a sus pies la gallina, como que su alma la hubiera traído.<sup>152</sup>

Así podemos ver que, además de que la acción se realiza como en sueños, en este caso, el indígena cree comprender que es “su alma” la que interviene en el cambio de forma. Es como si fuera el *alma* bajo una forma animal la que actuaba.

La creencia en cambios de forma durante el sueño es también visible en los diccionarios antiguos de maya yucateco. El *Calepino de Motul* (Ciudad Real: 1995, 2143) y el *Vocabulario de Mayathan* (1993, 87) traducen “brujo que toma figura de tigre: *ah uaqy balam*”, “brujo que toma figura de algún animal: *uaqy*

---

término no designe a la forma adquirida, sino al concepto de coesencia-*nahualli* (Drucker, Escalante y Weitlaner: 1969, 575; Foster: 1969, 473).

<sup>152</sup> Una creencia relativamente común en grupos mayas, pero bastante rara en el resto de Mesoamérica, es que los dobles habitan al mismo tiempo el interior y el exterior del cuerpo humano, pudiendo así abandonar el organismo por la boca (véanse Pitarch: 1996, 186; Batz: 1980, 108; Mendelson: 1965, 111).

*ben*” y “*uaqytan*: brujo, bruja o nigromántico que toma figura fantástica por arte del demonio” —justo el mismo binomio empleado para decir “él se hace *uaqy*”—.<sup>153</sup> Todos estos términos derivan de una misma raíz *waqy*, que quiere decir “sueño”; de suerte que la palabra empleada para expresar el cambio de forma sería la misma que la usada para decir “dormir” o “soñar”. Es posible que una creencia semejante haya existido también entre los aztecas, pues, como lo señala López Austin (1989a, 165), el término *cochitlehualiztli*, traducido por Siméon como “sueño”, significa literalmente “el hecho de levantarse cuando se está dormido” —*cochi*, “dormir”, *tlehualiztli*, “el hecho de levantarse”.

Entonces, si consideramos que, para los nahuas, el ánimo compartida por el individuo y su *nahualli* eran justamente el *tonalli* —incluida su contraparte etérea y oscura— y que, como hemos visto, para el hombre-*nagual*, “su transformación se volvía su *nahualli*” (CF: IV, 41-43), podemos concluir que aquello a lo que las fuentes antiguas llaman la “transformación” no era más que el hecho de poder controlar las deambulaciones de su entidad compañera durante los sueños por medio de la transferencia del *tonalli* humano al cuerpo de su coesencia. En otras palabras, la “transformación” del *nahualli* es un acto que no implica ninguna modificación corporal.<sup>154</sup> Hoy en día encontramos la creencia en la adopción de la forma del *nahualli* durante el sueño entre los nahuas de Morelos, Guerrero, la Huasteca Hidalguense y la Sierra Norte de Puebla (Goloubinoff: 1994, 584; Álvarez Heydenreich: 1987, 199; Signorini y Lupo: 1989, 69; Refugio Miranda: 2002, comunicación personal).

Al respecto, podemos citar las palabras de un par de informantes:

A ti nunca te vas a cambiar: en tu cuerpo estás Alejandro, a la hora que sea te pueden ver tus familiares: —*Ahí está durmiendo el Alejandro*. Pero tu espíritu es el que se cambia (Signorini y Lupo: *op. cit.*).

Por ejemplo, cuando el *nahualli* viene representado por una víbora, por un *luis*, por un *toyo* un tecolote... Esos animales que uno puede alcanzar y matarlos, un sapo por ejemplo, puede traer la *sombra* del *nahualli* (Refugio Miranda: 2002, comunicación personal).

<sup>153</sup> Según Hoppan (2004, comunicación personal), es probable que *tan* sea ese sufijo que a veces se usa para formar un sustantivo, lo que tal vez daría: “el que se hace *uaqy*”.

<sup>154</sup> Rosenbaum (1983, 202) se equivoca al señalar que un aspecto fundamental del nagualismo es que la transformación en animal es resultado de una metamorfosis corporal y no —como en el caso del *tonal*— una manifestación del *alma* o *espíritu* del individuo en forma animal.

Tenemos concepciones semejantes entre los zoques, los huaves, los lencas, los tzeltales, los chontales y los tzotziles (Wonderly: 1946, 103; Tranfo: 1979, 191; Chapman, 1985, 214; Pitarch: 2000, 37; Carrasco: 1960, 110-111; Köhler: 1992, 94; 1995, 136). Al respecto, Köhler (1992, 94; 1995, 136) señala en lo referente a los tzotziles que:

Ante mis repetidas preguntas sobre cómo se efectúa la transformación en animales o fenómenos naturales se me describió un caso de cómo un ser humano se transformaba en macho cabrío, pero, por lo demás mi pregunta no era comprendida. Después, poco a poco, fui aprendiendo que al actuar en forma extrahumana no precedía ninguna transformación. Durante la actuación como rayo, viento o ave de rapiña la persona correspondiente permanece en el ámbito de las vivencias de la vida cotidiana, *tasba balamil*, con su trabajo acostumbrado o durmiendo en su cama.

Así, podemos concluir que, del mismo modo en que las ánimas de las personas ordinarias se desplazan hacia sus coesencias durante el sueño, la “transformación” de los hombres-*nahualli* consiste en la utilización de su entidad anímica para manipular las deambulaciones de sus entidades compañeras durante la fase onírica. El ánimo de todos los humanos se desplaza al *nahualli* durante el sueño (si es que lo tienen), pero sólo el hombre-*nahualli* es consciente de este fenómeno y es capaz de controlarlo.

El problema que aquí nos surge, y que de momento dejaremos sin resolver, es el de si las transformaciones nocturnas de las deidades se llevan a cabo del mismo modo que las de los hombres-*nahualli*. Y si éste es el caso ¿acaso duermen y sueñan los dioses?

#### EL MUNDO DE LOS NANAHUALTIN

Si partimos de la idea de que se trata de seres tangibles y materiales, debemos suponer que los *nanahualtin* ocupan un espacio físico distinto del abarcado por el cuerpo humano. Sin embargo, ésta es una información que no nos aporta ninguna fuente del siglo XVI. Las historias que narran el modo en que un individuo muere a causa del asesinato accidental de su coesencia parecen indicar que los *nanahualtin* viven en los espacios en que normalmente residen los otros animales de su especie. No obstante, en un proceso judicial de la región zoque se presenta información bastante diferente. Se trata de la declaración de un indígena, de apellido Pamplona, en que se afirma que, además de tener al demonio por *nagual*, poseía otro

que es una culebra de cuatro narices (llamada en lengua: *mactusalquina*) y que la dicha culebra es su *nagual* desde que nació [...]. Y que la dicha culebra está en un paraje llamado Ipstec (que se mira de uno de los cerros de este pueblo) y en lengua quiere decir, “cerro de veinte cabezas”, “veinte casas”, que está muy distante de este pueblo (AHDCH: 1801, f. 4r; Aramoni Calderón: 1992, 239).<sup>155</sup>

En este caso, el *nahualli* se sitúa en una montaña particular, lejos de su propietario y el resto de los habitantes del poblado, lo cual parece ser un caso contrario a lo descrito por Alarcón en el relato de Simón Gómez, en el que el *nahualli* se ubica en un río cerca del lugar en que su contraparte humana se encuentra tejiendo.

En lo tocante al espacio en que moran las entidades compañeras contemporáneas, hemos podido encontrar cuatro diferentes tipos de creencias.

1. Los *nanahualtin* radican en el bosque o “monte” entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los nahuas de Guerrero y algunos pueblos tzotziles (Golobinoff: 1994, 588-589; Knab: 1984, 412; Köhler: 1995, 131; Guiteras Holmes: 1961a, 342). En lo referente a los mixes, Lipp (1991, 40) indica que las coesencias humanas “residen en el aire, en el océano, al interior de una caverna, sobre los peñascos, en los bosques montañosos, en los campos”, según la especie a la que pertenecen: los *nanahualtin* peces viven en el océano, las aves en el aire, etcétera. En todos los casos, el común denominador es que los *naguales* habitan los sitios que normalmente ocupan los animales de su misma especie.<sup>156</sup>

2. Una de las concepciones más comunes es que los *nanahualtin* se localizan, bajo el cuidado de ciertas deidades, en una montaña particularmente ligada a la identidad comunitaria. Tal es la creencia de los otomíes, los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los mixes, los mixtecos, los totonacos, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los chinantecos y los zoques (Galiniér: 1990, 480, 553; 1979, 430, 434; Dow: 1986, 62; Vogt: 1966, 115; 1969, 371; Laughlin: 1966, 396; Silver: 1966, 462; Laughlin y Karasik: 1988, 66; Linn: 1989, 256; Holland: 1961, 170;

<sup>155</sup> Aparentemente esta creencia se conservó intacta hasta la primera mitad del siglo xx, pues, según Wonderly (1946, 98), entre los zoques, se dice que los *naguales* viven o trabajan como empleados en uno de los *Ipst Ak*, un sitio en las montañas al que los indígenas llegan en sueños.

<sup>156</sup> Los nahuas de Guerrero y la Sierra de Puebla suelen suponer que el emplazamiento de las coesencias no es absolutamente fijo, sino que los desplazamientos humanos tienen su correspondiente en los movimientos del doble. Al mismo tiempo, cabe señalar que en la sierra poblana existen tanto quienes sitúan a todas las entidades compañeras en el bosque como quienes los localizan en los diferentes ámbitos a los que corresponden, incluido el interior del pueblo cuando se trata de animales domésticos (véase Duquesnoy: 2001, 451).

1963a, 264; Hermitte: 1970a, 373, 378-379, 196-197; Bunzel: 1952, 275 en Hermitte: 1970a, 384; Hoogshagen: 1994a, 380; Flanet: 1977, 119-120, 114; 1982, 165; Ichon: 1969, 178; Signorini y Lupò: 1989, 67; Zamora Islas: 1988, 82; Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral; Wonderly: 1946, 98).<sup>157</sup>

3. Según Moscoso Pastrana (1991, 43), las entidades compañeras chamulas habitan en un “inframundo” no descrito ni nombrado. Gossen (1975, 451) indica que los tzotziles de la misma región localizan de manera simultánea a los *nana-hualtin* en dos lugares diferentes: el aspecto infantil del *čanul* habita en una montaña “sagrada” llamada Tzontevitz, mientras que su aspecto adulto mora en el tercer nivel del cielo. Por último, el Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucauge (1990-1991, 9) y Sánchez y Díaz (1978, 221) afirman que, en opinión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla —y más particularmente los de San Miguel Tzinacapan— las coesencias de las personas están encerradas bajo tierra en el Talokan.

A nuestro parecer, los cuatro lugares en que se sitúan los *naguales* mesoamericanos —el cielo, la montaña, el bosque o monte y el inframundo— se encuentran igualmente asociados a concepciones semejantes al Tlalocan, pues, como sabemos, para los pueblos prehispánicos, este sitio era uno de los espacios donde moraban los muertos y se situaba al mismo tiempo en el cielo<sup>158</sup> y en la tierra.<sup>159</sup> Las montañas eran pensadas como moradas de los tlaloque<sup>160</sup> y las cuevas, como

<sup>157</sup> Para los habitantes de Cancun, es el *ch'ulel* quien radica en el interior de montañas, llamadas *chiibals*, localizadas en las cuatro esquinas del mundo. Cada uno de tales montes corresponde a uno de los linajes principales de la comunidad y representa una imagen reducida del Tlalocan; contiene campos de maíz, fuentes de agua, árboles frutales, dinero en moneda metálica, objetos metálicos, televisores, radios, etcétera (Pitarch: 1996b, 79; 2000, 34). Entre los chinantecos se supone que, a cambio de su protección, las comunidades, a través de sus curanderos, ofrecen regalos a los dueños y de estos pagos depende el bienestar de los humanos y sus animales compañeros (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

<sup>158</sup> Tal como ya lo ha señalado Ragot (2000a, 131-32; Torquemada: 1975, III, 128), el Tlalocan se encuentra íntimamente ligado al cielo y la luna. De hecho, el *Códice Vaticanus A* (1964-66, 8-10, plano 11-12) menciona que el primer cielo era llamado *Tlalocanpanmetztlí* “cielo del Tlalocan en la luna”, ello sin mencionar que el astro selénico figura en distintos códices bajo la forma de un recipiente lleno de agua. Véanse por ejemplo *Códice Borgia* (1993, plano 18, 50, 55, 57, 58) y *Códice Nutall* (1975, plano 19).

<sup>159</sup> “Tlalocan estaba en la tierra, todos sus elementos geográficos característicos, el agua, la montaña, la cueva se constituyeron, por cierto, a partir del cuerpo desmembrado de Tlalteotl, el monstruo terrestre” (Ragot: 2000a, 131; *Histoire du Mechiqúe*: 1905, 29).

<sup>160</sup> Véanse *Códice florentino* (I, 47; II, 131 151), Durán (1984, I, 88), Torquemada (1986, II, 46).

entradas al paraíso de Tlaloc.<sup>161</sup> A ello podemos añadir que, de acuerdo con Holland (1961, 170), para los tzotziles, la montaña sagrada (donde habitan las coesencias de los hombres) es como el cielo porque en su concepción ambos poseen trece estratos. En lo que respecta al monte, el bosque u otros lugares deshabitados, podemos señalar que, al menos para los nahuas contemporáneos, el reino de las deidades de la tierra y la lluvia no es un mundo herméticamente cerrado sino que se extiende hasta los lugares desolados. Así, según Goloubinoff (1994, 576), entre los nahuas de Guerrero “casi todos concuerdan en reconocer que hay lugares en que el otro mundo es más perceptible: se trata, por ejemplo, de los cruces de caminos, los cementerios, las riveras del río, las fuentes de agua y los bordes del pueblo”. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, “el Talokan es un mundo apartado. Está bajo la tierra, en los lugres deshabitados, en las montañas lejanas y las cuevas. Es decir, que es en tales sitios que se encuentra la entrada o salida al Talokan” (Duquesnoy: 2001, 371). Por último, los nahuas de Veracruz consideran que, al igual que un peñasco o una caverna, los sitios arqueológicos se encuentran sobre la tierra como pequeñas realidades o puertas al inframundo de la tierra y la lluvia conocidas bajo el nombre de “encantos” (Münch: 1994, 173, 176).

Al mismo tiempo, las oquedades naturales, el interior de las montañas, el Talokan y el bosque o monte constituyen el medio natural de los *nanahualtin*, en el cual se desarrollan de la misma manera que los otros animales de su especie. Entre los tzotziles y los pipiles (nahuas de Guatemala), se considera que son los animales comestibles y no las entidades compañeras de las personas quienes viven en el interior de las montañas (Köhler: 1995, 131; Schultze Jena, Menjivar y Prada: 1977, 41). En opinión de los nahuas de la montaña de Guerrero, no son sólo los *nanahualtin* quienes habitan en el interior de las elevaciones sino también grandes manadas de animales comunes que se multiplican y reproducen (Neff: 2001, 362). Al igual que las coesencias tzotziles, las bestias comunes pertenecen a las montañas, y, por tal motivo, se piden presas de caza al cerro. Si el Señor del Monte no quiere ofrecerlas al cazador, éste no podrá cazarlas (Guiteras Holmes: 1961a, 342). Conocemos también el relato de un hombre que siguiendo a un venado llega sin querer al Talokan (Reyes García y Dieter: 1990, 80-88). Tenemos una narración similar entre los mames, salvo que en este caso se especifica que en el interior de la montaña se encuentran animales salvajes viviendo como si

<sup>161</sup> Recordemos, por ejemplo que, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 86-67), aquel jorobado, ofrecido en sacrificio a Tlaloc por el señor de Chalco, logró penetrar el Tlalocan al ser encerrado en una cueva del Popocatepetl. Véase también Torquemada (1975, III, 364).

estuviesen domesticados; entre ellos, venados portando cencerros (Wagley: 1957, 188). Según los nahuas del sur de Veracruz, hoy en día ya no hay animales silvestre porque están bajo las montañas (Lazos y Paré: 2000, 68). Los *nanahualtin* de los nahuas de Guerrero tienen una madre animal (Goloubinoff: 1994, 589), mientras que, en un cuento procedente de la Sierra Norte de Puebla, el protagonista encuentra al *nagual* de su enemigo —el hombre rojo—, un jabalí, entre los animales de su especie (Segre: 1990, 436). Todo esto nos muestra que el *nahualli* ocupa los mismos espacios que los otros miembros de su clase, ya sea el Tlaloacan, las oquedades naturales, los bosques, las montañas o su interior.

El hecho de que los *nanahualtin* habiten en el Tlaloacan o el interior de la montaña pareciera contradecir la idea de que las personas comunes pueden encontrarlos y matarlos.

Sin embargo, de acuerdo con lo que señala Zamora Islas (1988, 82), en la Sierra Norte de Puebla se dice que “un animal puede escapar [de los Catorce Corrales], ya sea porque su doble humano ha enfermado de espanto [...], o por la acción de un brujo”.<sup>162</sup> Entre los tzotziles, es a causa de una transgresión a la norma moral que las deidades tradicionales pueden expulsar de su corral a la coesencia del pecador (Vogt: 1966, 116; 1969, 373; Silver: 1966, 463; Laughlin y Karasik: 1988, 67). Lo mismo sucede con los *lab* de los tzeltales de Cancuc, quienes también pueden ser expulsados de su hábitat si son empleados de manera incorrecta por sus contrapartes humanas (Figuerola: 2000, 17-18). En la creencia quiché, se supone que si no se ponen veladoras al Rayo, éste se enojará y enviará de cacería al *nahual* del individuo; dicha acción supone un gran peligro para el animal, pues se considera que, mientras permanezcan en el monte en compañía del Rayo, los *naguales* estarán seguros (Bunzel: 1952, 275 en Hermitte: 1970a, 384). Para los chatinos, es también la punición divina la que provoca la huida del *nagual*; este último se pierde en la montaña y la persona cae enferma (Greenberg: 1981, 96). Una creencia semejante es explicada con detalle por Lipp (1991, 40) en lo concerniente a los mixes:

Durante la noche, [los *nahuales*] aparecen en el pueblo. Para dejar pruebas de su presencia hacen ruido o entran a beber un poco de agua a las casas. Estas apariciones nocturnas de los espíritus protectores de las personas indican la petición de ofrendas sacrificiales [...]. No hacer ofrendas [a las deidades]

<sup>162</sup> Siguiendo este mismo orden de ideas, los tzeltales de Pinola creen que la coesencia de los especialistas rituales puede salir de la montaña para ir a “mirar en los corazones de las personas”, mientras que el *nahual* de la gente común se limita a vagabundear en el monte (Hermitte: 1970a, 379).

provoca la enfermedad y pesadillas pues deja al *nagual* de un individuo peligrosamente abandonado.<sup>163</sup>

Todo esto muestra que, así como las deidades de la montaña pueden ofrecer presas de caza a los hombres cuando los últimos tienen un comportamiento moralmente correcto,<sup>164</sup> también pueden dejar libre a su contraparte no-humana y convertirla en presa de caza si se comportan de manera inadecuada.

Es posible que, para los nahuas prehispánicos, el hábitat de los *nanahualtin* también haya sido la montaña —o montañas particulares— pues un texto antiguo nos dice: “*ioan qujtoa, ca in tepetl çan nahualca*”, “y dicen que las montañas son sólo lugares de *nanahualtin*” (CF: XI, 247). Sin embargo, es necesario reconocer que el término *nahualca* puede también significar “lugar escondido”, “lugar cubierto o de la cobertura” o “lugar disfrazado o del disfraz”. Otro indicio de la existencia de este tipo de creencias entre los mexica es el hecho de que, en la historia de Huitzil, es en la cima de una montaña —el Huey Colhua— que el personaje se encuentra con los dioses figurados por animales y *tzitzimime*.

Es también probable que se encontraran ideas semejantes entre los mayas del clásico, pues Calvin (1994, 868-883) encuentra que en muchos de los textos en los que se presenta el glifo *way* aparece el superfijo *na* o *nal* “lugar”. Analizando los signos epigráficos que se asocian a estos elementos, trata de definir cuáles son los “lugares” de los *way ob*, que, en la mayoría de los casos, significan, al mismo tiempo, a espacios míticos y a sitios asociados a linajes en el poder. Entre los lugares mencionados destacan No ho chan “El lugar de 5-Cielo” —espacio mítico en que Jaguar Remero y Mantaraya Remera plantaron “las tres piedras de la creación”—, Akot ch’ul nal “El lugar de la danza”, Chatan “El lugar de la ceguera”, Mutul, glifo-emblema de Tikal, Chan “Lugar del cielo” o “Serpiente”, Ox tun “El lugar de las tres piedras”. Todo esto puede complementarse por el hecho de que, en la iconografía, las figuras de *way ob* aparecen muchas veces acompañadas de objetos que se encuentran en tumbas, lo que podría indicarnos que, de algún modo, se encuentran asociados al inframundo.

<sup>163</sup> La ofrenda se llama *kopgišpi*, “en beneficio de la montaña”.

<sup>164</sup> Taller de Tradición Oral y Beaucage (1990-1991, 9), Montoya Briones (1968, 22), Weitlaner y Castro (1973, 210-211), Lumholtz (1981, II, 40) y Carson y Eachus (1978, 44) son algunos de los autores que muestran que las faltas al código moral indígena —por parte del cazador o su familia— suelen implicar la pérdida de la suerte en la caza. Véanse La Farge y Byers (1931, 132), Lazos y Paré (2000, 65), Williams García (1961, 37), Lipp (1991, 30) y Schultze Jena (1947, 54) para mayores datos sobre ritos de caza.

Según el Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage (1990-1991, 9) y Sánchez y Díaz (1978, 221), los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que son Tlalocanca y los buenos tlaloque quienes se ocupan de cuidar a las entidades compañeras de las personas. Para la misma región, Knab (1991, 46-47, 55) señala como patrón de los *nanahualtin* individuales a Yolcatagat “el señor de los animales”, quien guarda a los animales compañeros en el interior de corrales localizados en distintas partes del inframundo. En el caso de las coesencias acuáticas, dicha responsabilidad recae sobre los habitantes de Apan, una de las regiones del Talokan. En el mismo orden de ideas, son el Señor del Monte, el Dueño de los Animales del Monte —al que, por cierto, se accede por una cueva—, Chanegue y el Rayo quienes velan por el bienestar de los *naguales* chatinos, chinantecos, mixtecos, quichés y tzeltales (Bartolomé y Barabas: 1973, 117; Moreno Moncayo: 2005, 116; Flanet: 1977, 114; Tedlock: 1982, 162; Hermitte: 1970a, 380-384).<sup>165</sup> Es posible que para los tzutuhiles de Atitlan, sea Ri Laj Mam, su dios patrono, quien funge como protector de las entidades compañeras, pues éste suele ser llamado “padre de los *nawales*”, el “mero mero *nawal*”, “principal de los *nawales*”, “*nawal* antiguo”, “árbol *nawal*”, “gran abuelo-abuela *nawal*” (Vallejo Reyna: 2001, 148).

Los lacandones consideran que el aspecto humano de la persona corresponde a Hachakyum, el Señor de la Vida, y el aspecto animal a Kisin, el Señor de la Muerte (Bruce: 1975, 23). Según los otomíes, los *nanahualtin* son cuidados y gobernados por una deidad llamada El Diablo o Mu Xan doho “El Señor del Mundo” (Galinier: 1979, 434; Dow: 1986, 62). A pesar de esta aparente contradicción, cabe aclarar que bajo la influencia del cristianismo, el diablo y el Señor del Mundo terminaron por confundirse e identificarse, pues, al igual que el Señor del Mundo, el diablo otomí es pensado como un dueño de la abundancia que distribuye sus riquezas con aquellos que hacen un pacto con él en las profundidades de las montañas. El diablo es también conocido como *ših̄ta t'ehe* “ancestro de la montaña”, *ših̄ta tš̄ibo* “ancestro chivo” o *Mb̄ ti š̄imhoi* “Señor de la riqueza y el universo”; *š̄imhoi* se forma sobre *š̄i-hm̄u-hoi* “piel de la deidad terrestre” o “deidad terrestre podrida”, es decir, fértil (Galinier: 1990, 353, 306, 562, 659).

Entre los chamulas, es san Jerónimo —llamado Totic Balam “Nuestro Padre Jaguar”— quien actúa como guardián de las entidades compañeras (Gossen:

<sup>165</sup> Una excepción notable es comentada por Köhler (1995, 131) sobre los tzotziles, pues, en su opinión, los *naguales*, a diferencia de los animales ordinarios, no se encuentran sujetos a ninguna deidad.

1975, 15).<sup>166</sup> Para los nahuas de Guerrero, es a san Marcos a quien se atribuye el ser jefe y guardián de los *nahuales* (Goloubinoff: 1994, 589). Los dos santos comparten su asociación a grandes felinos.<sup>167</sup> En el *Códice florentino* (XI, 1) se define al jaguar como “*in tlatocauh in iolqueh*”, lo que significa “es el señor de los animales”. En el *Códice telleriano remensis* (en *Anotaciones...*: 1995) se asocia el jaguar a la tierra al decir “pónenle este nombre de tiguere a la tierra por ser el tiguere el animal más bravo”. Una de las deidades que se encuentran más estrechamente ligadas al jaguar es Tepeyollotl,<sup>168</sup> de quien se dice en el mismo código (1995, 259, plano 9v): “Tepeyollotl significa señor de los animales”, lo cual, aun si constituye una interpretación errónea —Tepeyollotl significa “Corazón del Cerro”—, liga a tal divinidad con el dominio de los animales. Por otro lado, parece ser que esta última deidad se encuentra igualmente asociada a las deidades de la tierra y la lluvia, pues, además de que en ocasiones Corazón del Cerro porta atributos de Tlaloc (Seler: 1963, I, 73-76),<sup>169</sup> los nahuas contemporáneos de la

<sup>166</sup> Según Linn (1989, 256), san Jerónimo no es el único señor de los *nanahualtin*, sino que lo acompañan en sus funciones Nuestro Padre, las deidades telúricas y los santos patronos de los barrios.

<sup>167</sup> Como lo muestra Báez Jorge (1998), los indígenas mesoamericanos han asociado a los animales representados en las imágenes de santos cristianos con el concepto de *nahualli* desde el inicio de la época colonial. Así, por ejemplo, el ex fraile irlandés Thomas Gage (1946, 217) declaraba “mas porque ellos ven que pintan varios santos con animales cerca de ellos, como son san Jerónimo con un león, san Antonio con un puerco y otras bestias salvajes, santo Domingo con un perro, san Marcos con un toro y san Juan con un águila, se imaginan que aquellos santos eran de la misma opinión que ellos y que aquellos animales eran sus espíritus familiares, que se transformaban en sus figuras cuando vivían y que habían muerto al propio tiempo que ellos”. Y es, muy posiblemente, a causa de esta clase de interpretaciones que en el 3er. Concilio Provincial Mexicano (1870; *La personalidad jurídica...*: 1963, 201) se ordenó que “en los retablos ni en las imágenes de bulto se pinten ni esculpan demonios, ni caballos, ni serpientes, ni culebras, ni el sol, ni la luna como se hace en las imágenes de san Bartolomé, santa Marta, Santiago, santa Margarita; porque aunque estos animales denotan las proezas de los santos, las maravillas y milagros que obraron por virtud sobrenatural, estos nuevamente convertidos no piensan así [...]. Porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las imágenes santas, deben de entender que hacemos adoración también a los dichos animales”.

<sup>168</sup> Se le ve vestido de jaguar en el *Códice Borgia* (1993, 60, 10, 63), el *Códice Laud* (1966, 13v), el *Códice borbonicus* (1988, 3), el *Códice telleriano remensis* (1995, 4) y el *Códice Vaticanus A* (1964-66, 19).

<sup>169</sup> Más específicamente es en la lámina 14 del *Códice Borgia* (1993, 64) que Tepeyollotl y Tlaloc comparten los atributos siguientes: la banda frontal, los pendientes en las orejas, el paño y la capa. Además, Olivier (1997, 114) señala que “el personaje que emerge de la mandíbula de un jaguar en el *Códice telleriano remensis* y el *Códice Vaticanus* 3738 está dotado de un tocado muy elaborado idéntico al del Tlaloc representado en el *Códice borbonicus*”. En el *Códice vindobonensis* (1967, lám. xxv)

Sierra Norte de Puebla llaman al Talokan, Tepeyolo o Tepeyolomej (Aramoni Abbat: 1990, 177-178).

Así, si consideramos que dicha deidad se encuentra asociada al jaguar, la montaña y el dominio de los animales —como los otros señores de los *nahuales*—, es muy posible que, en la época prehispánica fueran Tepeyollotl y/o Tlaloc quienes actuaban como señores de las entidades compañeras.

### NAHUALLI, EL SUEÑO Y EL INFRAMUNDO

Hemos visto a lo largo de este capítulo que el término maya para *nahual* está construido bajo la misma raíz que “soñar, dormir” y que su equivalente mixe significa “los de la noche”. También dijimos que, al parecer de numerosos pueblos indígenas, la identidad del *nahualli* puede ser descubierta mientras se duerme y que los sueños en que se nada bajo el agua o se vuela suelen ser interpretados como indicios de la naturaleza de los propios *nanahualtin*. De hecho, se considera que, en el periodo onírico, el *tonalli*, o cualquier otra de las entidades anímicas que se posean, se desprende del cuerpo para pasarse libremente bajo la forma de la coesencia. Y es igualmente durante el sueño que los hombres-*nahualli* pueden tomar la forma de sus *nanahualtin* para actuar sobre su entorno natural, social y sobrenatural.

Todo esto nos conduce a interrogarnos sobre la concepción indígena del sueño y su relación con las actividades de los *nanahualtin*.

### La noche, la muerte y la transformación

Como veremos con mayor detalle en una sección posterior, los humanos podían cambiar de forma en tres circunstancias principales: tras la muerte, al final de una era o durante la noche (Muñoz Camargo: 1948, 165; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 1882, 88; *Popol Vuh*: 1971, 16-18; Mendieta: 1945, 105). Tres situaciones que, considerando que el ciclo mítico mesoamericano era metafóricamente homólogo a la jornada diaria (Graulich: 1981), resultarían ser análogas. Así, la muerte sería “la noche de la vida” y el fin de un ciclo temporal, “la noche de los tiempos”.

Sobre la equivalencia entre la noche y el fin de una era podemos argumentar que todas las transformaciones de los humanos de épocas anteriores tuvieron

---

Tepeyollotl aparece en asociación al signo *Ce Cipactli*, mientras que Tlaloc figura con una suerte de yelmo en forma de cabeza de jaguar en el *Códice Laud* (1961, 60).

lugar al final de un Sol y, en consecuencia, en ausencia de luz, una situación próxima a la noche. Y es durante los eclipses solares, una noche en miniatura, que se temía el descenso de los *tzitzimime*, quienes se suponía destruirían a los hombres al final de la era (*Primeros memoriales*: 1997, 153).<sup>170</sup> Una información particularmente interesante, aportada por Chimalpahin (1965, 210-211), es que no sólo descendían los *tzitzimime* durante los eclipses, sino también los *nanahualtin*. “Por entonces ocurrió también que hubo un eclipse de sol y pudieron verse todas las estrellas. Esto ocurrió el día que tenía el signo de 1-Movimiento. También entonces se anduvieron apareciendo fantasmas, agoreros-*naguales*, y demonios de los que trae el viento, malos aires que bajan de las arboledas.”

En lo concerniente a la concordancia entre noche y muerte, podemos decir que tanto el sueño nocturno como la vida en el inframundo suponen la inversión del orden habitual de las cosas<sup>171</sup> y que ambas, noche y muerte, son condiciones

<sup>170</sup> In *tzitzimime techquaizque*, “los tzitzimime descenderán aquí, nos devorarán”.

<sup>171</sup> Tal como señala Ragot (2000a, 105), “el inframundo mesoamericano era concebido, al igual que en muchas otras culturas, como un mundo de inversión”. Esta inversión se hace particularmente evidente en la descripción de la comida de los muertos que hacen los informantes de Sahagún (*Primeros memoriales* según la traducción de López Austin: 1996, I, 382): “Mictlantecuhtli, Mictlantecacihuatl comen allá, en Mictlan, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole el pus [...]. Comían muchos tamales peídos; allá los comen en Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates. El que aquí sobre la tierra comía guisado caldoso, allá en el Mictlan come huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al Mictlan comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan.” Este carácter inverso del inframundo y sus seres se conserva entre los teenek contemporáneos, pues éstos suponen que los *baatsik* “son más activos de noche que de día, es decir un comportamiento contrario al de los humanos, lo que es deleitable para ellos es lo más desagradable para las personas [...] es el mundo al revés como dicen ciertos informantes, es por ello que se dice que nosotros caminamos con los pies y ellos con la cabeza” (Ariel de Vidas: 1997, 389). Uno de los informantes nahuas de Duquesnoy (2001, 322) señala que quienes no van al Miktan después de la muerte “viven con su espíritu que es la sombra sobre esta misma tierra [...] viven de noche pero para ellos es de día”. Los nahuas del sur de Veracruz y Guerrero consideran que, en el reino de las deidades de la tierra y la lluvia, todo lo que para el hombre es salvaje para los chaneques es doméstico; los jabalíes son sus puercos, los jaguares sus perros, los faisanes sus pollos, etcétera (García de León: 1969, 292; Neff: 2002, comunicación personal). En el mismo sentido, los rarámuris afirman que “la noche, la muerte y el sueño tienen una cosa en común: son lo opuesto a lo viviente en todos los sentidos” (Bennett y Zingg: 1935, 323). Los huicholes, los tolupan-jicaques, los tojolabales y los totonacos imaginan igualmente al mundo de los muertos como un lugar de inversiones (Weigand y García: 1992, 224; Chapman: 1982, 133; Ruz: 1983, 434; Ichon: 1973, 212). En lo tocante al sueño, Bruce (1975, 19) explica que, en el discurso lacandon, éste constituye una suerte de mentira, pues, aunque cuenta el futuro, las cualidades y las proporciones son invertidas; las personas aparecen como animales, lo pequeño como grande, etcétera. Y es en el mismo sentido que

que anteceden al amanecer. Así, podemos recordar que, al inicio del tiempo en la tierra, Nanahuatzin tuvo que darse muerte para ir al mundo inferior y resurgir al alba convertido en sol, regresando cada día al Mictlan al atardecer (Sahagún: 1938, VIII, 261-62).<sup>172</sup> Así pues, podemos decir, junto con Graulich (1987, 462; 1979-1980, 50-51), que la noche es “el periodo que antecede la salida del sol, es el Mictlan [...] la noche estrellada sería en realidad el inframundo que invade el cielo cuando el sol pasa bajo la tierra”.<sup>173</sup>

Noche y muerte confluyen sobre la superficie terrestre al ponerse el sol, de tal suerte que, en ocasiones, los seres del inframundo pueden presentarse en el mundo humano bajo formas variadas. Para los zinacantecos, una vez caída la noche, “las fuerzas de la muerte y la destrucción” emergen del mundo inferior para perturbar a los pobres mortales (Laughlin: 1966, 396). Los chinantecos creen que no es bueno barrer la casa de noche pues, de hacerlo, el polvo entraría en los ojos de los muertos (Rupp: 1982, 287). Los triquis, por su parte, piensan que los bebés que mueren sin ser bautizados se transforman en monstruos que vagan sobre la tierra por las noches. Los búhos son personas muertas que regresan a la tierra al meterse el sol (Hollenbach: 1980, 448). Los huaves suponen que, al caer la noche, los muertos regresan al pueblo y caminan por las calles; las ánimas de quienes murieron de modo violento aparecen bajo formas terroríficas como seres con cabeza de bola de fuego, torbellinos, etcétera (Cheney: 1979, 63). Para los lacandones, existen “ciertos animales” del bosque que encarnan las *almas* de las personas maléficas que murieron hace mucho tiempo y vuelven a la tierra en modo zoomorfo (Bruce: 1975, 72). Los pápagos imaginan que sus parientes muertos pueden regresar a la tierra por las noches bajo la forma de búhos (Fontana: 1989, 307-308). Por último, contamos con un relato mazahua que indica explícitamente

---

Galinier (1997, 112) y Abell (1970, 77) indican que, para los otomíes y los popolocas, la oniromancia se constituye a partir del principio de inversión.

<sup>172</sup> De acuerdo con los informantes de Sahagún (*CF*: VI, 163; *HG*: 1992, 381), “los ancianos decían que cuando iniciaba la noche, comenzaba a hacerse de día en el infierno”. En el *Códice Vaticanus A* (1964-66: 109, plano 46) se afirma que, “cuando el sol va a morir, va a calentar e iluminar a los muertos”. Mendieta (1945, 85), por su parte, cuenta la creación del sol diciendo que “uno de ellos, como más animoso, se abalanzó y arrojó al fuego, y bajó al infierno”, y es únicamente después de la muerte del dios y su paso por el inframundo que puede volverse sol. Véase Ragot (2000a, 112) para más información sobre el tema.

<sup>173</sup> De hecho, los coras modernos identifican al inframundo con el cielo nocturno (Preuss: 1998, 323). Los tolupan-jicaques dicen igualmente que los animales viven con sus dueños en las cuevas y que, “cuando hace día sobre la tierra, es de noche en las cuevas y viceversa” (Chapman: 1982, 133).

te que, por las noches, “los fantasmas se disfrazan de animales” (Morales Sales: 1985, 218).<sup>174</sup>

Entonces, si consideramos que los *nahuales* están asociados a la noche y que la muerte y el fin de una era se encontraban asimilados al periodo nocturno, sería lógico pensar que estos tres periodos tenían efectos semejantes sobre los individuos. De tal suerte, la noche, la muerte y el fin de un Sol implicarían igualmente la transferencia del ánima compartida a los *nanahualtín* y la presencia de los segundos, conteniendo a la primera, sobre la tierra.<sup>175</sup>

Como sucede en la transformación del hombre-*nahualli*, la metamorfosis de los muertos tampoco parece implicar un cambio en la forma corporal sino que las figuras encarnadas fungen —como en el caso de los *nanahualtín*— como recipientes de una entidad anímica. Así, para los chatinos, el animal “es el ánima, es decir, persona que ha muerto”; los triquis opinan que ciertas mariposas “son las almas de los muertos que regresan al mundo”; los chontales dicen que, “en ocasiones, los espíritus de los muertos vuelven a la tierra bajo la forma de animales”, y los teenek creen que las águilas que migran hacia el norte son las “almas” de los niños que murieron sin ser bautizados (Rupp: 1982, 270-287; Hollenbach: 1980, 447, 449; Carrasco: 1960, 112; Gallardo Arias: 2000, 69). Mientras tanto, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los mosquitos en que se convierten los muertos para venir al mundo son sus ánimas “*moyot anima*” (Taggart: 2002, fotocopia del autor). Por último, conocemos un relato tzutuhil en que se dice que, al regresar a la tierra un muerto bajo la forma de ave, “el que está presente acá es su espíritu, mas su esqueleto queda enterrado todavía” (Batz: 1980, 108). Entonces, si tales seres representan las cualidades de los muertos y, como dicen los textos etnográficos contemporáneos, son o contienen sus ánimas, es posible que, así como el hombre vive sobre la tierra y su coesencia en el mundo inferior, el muerto radique en el inframundo y su entidad compañera —al menos, cuando tienen forma animal— sobre la superficie terrestre.

Hemos visto que, en un número considerable de casos, la entidad que se comparte con el *nahualli* es el ánima-corazón, un componente vital que, según se ha

<sup>174</sup> Los nicaraos del siglo XVI creían que “algunos de los que mueren tornan acá” (Fernández de Oviedo: 1944-1945, XI, 89), mas ignoramos si, para retornar, ellos debían tomar formas específicas. Los huicholes y los mazatecos contemporáneos piensan también que los difuntos pueden ocupar la superficie terrestre durante la noche, lo que hasta ahora ignoramos es si esto sucede bajo formas no humanas (Incháustegui: 2000, 138; Lumholtz: 1981, v. 1, 373).

<sup>175</sup> Ningún texto antiguo dice que los animales en que se transformaron los humanos de épocas anteriores hayan sido sus *nanahualtín*; sin embargo, es evidente que tales seres representan si no su personalidad cuando menos su forma de muerte.

dicho, se desplaza en el ciclo vital siguiendo el esquema mítico del sol. De tal suerte, considerando que la entidad compañera habita en las montañas o en el inframundo, podemos pensar que, bajo este mismo patrón solar, las citadas ánimas concluían el día pasando a la contraparte telúrica e infraterrestre del individuo, es decir, a su *nahualli*. En el caso particular de los nahuas, según el cual lo que se comparte con la coesencia es, generalmente, el *tonalli/sombra*, no resulta tan claro que el esquema seguido en el ciclo diario sea el del sol. No obstante, considerando que el corazón era uno de los principales puntos en que se concentraba el calor, es posible que, en tal grupo, la posición usualmente ocupada por el *yolia* fuera jugada por el *tonalli*. Un elemento que parece apoyar esta suposición es la declaración de un informante de Duquesnoy (2001, 420, 446) que indicó que el *tonalli* “es el sol de la persona”. Todo esto sin mencionar que, en el nahualismo mexicanero, lo que se comparte con la entidad compañera sí parece ser el ánima-corazón; en un relato, un personaje pregunta a otro, reputado de tener cinco vidas, “qué le dolía tanto como para desmayarse, y contestó: —*Mi corazón dentro de un puerco*” (Preuss: 1982, 374-375).

Por último, tenemos que las transformaciones *posmortem* suponen una contradicción que, hasta el momento, sigue sin resolverse: ¿cómo puede un difunto adquirir la forma de su *nahualli* si se supone que éste murió al mismo tiempo que él? Y, si éste sobrevive para ser heredado a la generación naciente, ¿de qué manera podría el fallecido adquirir la forma de una coesencia que ya no le pertenece a él? A nuestro parecer sólo existe una solución: que la forma adquirida no sea el mismo *nahualli* que el personaje tenía en vida, sino que, considerándose la muerte como un nuevo nacimiento, le fuera asignada una nueva entidad compañera. Esto último concordaría con el hecho de que, como se verá más tarde, la forma adquirida por los difuntos está asociada a las condiciones de su muerte y los méritos obtenidos durante la vida.

### La cueva y las cenizas en los “rituales” de transformación<sup>176</sup>

Según los mexicaneros contemporáneos, para que el hombre-*nahualli* pueda cambiar de forma es necesario que “se conduzca a una montaña para pedírselo. La primera vez, se dirige a una cueva en la que se encuentran diversos tipos de pieles animales [...]. Elige una para ponérsela en la espalda” (Alvarado Solís: 2001, 320). Aunque no sabemos realmente si la piel animal representa al *nahualli*

<sup>176</sup> Decimos “rituales” porque, en lugar de acciones reales, se trata solamente de la creencia en procedimientos que supuestamente conducen a ciertos personajes a la modificación de su apariencia.

del individuo, resulta claro que no se puede escoger cualquier piel. Así, en un relato compilado por Preuss (1982, 315-17), un personaje explica a otro “que allí había la piel de un jaguar, que allí había la piel de un puma, que allí había la piel de un oso. A ver cual te queda”. En el mismo sentido, la creencia chamula indica que, para metamorfosearse, el hombre-*nahualli* debe ir a rezar a las cuevas (Moscoso Pastrana: 1991, 39).

Un “ritual” muy distinto es reportado sobre los nahuas de Tecospa y los otomíes de la Huasteca, donde se supone que el *nahualli* logra su transfiguración “rodándose en cenizas” (Madsen: 1960, 193; Galinier: 1979, 432).

Cueva y cenizas serían así dos símbolos que, sin parentesco aparente, se encuentran asociados a una misma clase de eventos.

Tanto la ceniza como la cueva están ligadas a la transformación del dios selénico en luna en los mitos antiguos: Quetzalcoatl arrojó a su hijo al fuego y se volvió sol “y después de muerta la lumbre, vino el Tlalocantecutli y echó a su hijo en la ceniza, y salió hecho luna, y por eso parece cenicienta y oscura” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 1965, 35). En otra versión, el dios “se metió en una cueva y salió luna” (Mendieta: 1945, 87). Esto significa que entrar en una cueva y caer sobre cenizas son actos simbólicamente equivalentes. Ragot (2000a, 132) indica que “entrar en una cueva, es penetrar en la tierra y equivale simbólicamente a enterrarse”. Las cenizas aparecen asociadas con el inframundo en la versión del mito de creación de los hombres presentado en la *Leyenda de los soles* (1945, 120-121) y en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 5), donde los hombres son hechos a partir de las cenizas de los hombres pasados y no de sus huesos.<sup>177</sup> Según Torquemada (1986, II, 7) y Mendieta (1980, 78), los dioses pidieron a Miclantecuhtli, “Señor del Lugar de los Muertos”, “los huesos o las cenizas”, mientras que, de acuerdo con el autor del *Códice Vaticanus 3738* (1964-1966, lám. III, 13), uno de los dioses del “infierno” era “Nextepehua, esparcidor de cenizas”. Podemos deducir, pues, que las cenizas simbolizan la muerte y se asocian al inframundo.<sup>178</sup>

<sup>177</sup> Algo semejante sucede en los mitos de los antiguos tarascos: la deidad “volvió a hacer de ceniza y [de] ciertos metales [a los hombres], y los envió al río a bañar, y no se deshicieron en el agua; y [que] de ellos empezó el mundo” (*Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1987, 36).

<sup>178</sup> Y no es más que en asociación a la muerte y el inframundo que las cenizas connotan el pecado y la suciedad. Graulich (1987, 126; cf. VI, 225) afirma que “se llamaba *ixnex*, ‘cara de cenizas’ a aquel que se había declarado culpable ‘de una vida de placer o de un robo’”. Ixtlilxochitl (1892, I, 324) comenta que “el pecado nefado se castigaba de dos maneras: al que hacía funciones de hembra, por las partes bajas le sacaban las entrañas, atado en un madero y los muchachos de la ciudad lo cubrían de ceniza, hasta sepultarlo debajo de ella”. Por último, el autor del *Códice Carolino* (1967, 25) presenta

Según López Austin (1989a, 1, 428), en el diccionario de Siméon “se encuentra en la traducción de *nextica: in nextica in moquimilotinemi*, cuya versión literal es ‘anda revolcándose en las cenizas’, y que significa ‘vivir burdamente, como un animal salvaje’”, lo que pone en relación directa el hecho de rodarse sobre las cenizas con la animalidad. Esta misma asociación se halla reforzada por el hecho de que, como ya se ha señalado, muchos grupos mesoamericanos adivinan la forma del *nahualli* de un individuo a través del análisis de las “huellas en las cenizas”. Lo interesante es que este mismo vínculo entre muerte, animalidad y ceniza se encuentra expresado en el hecho de que los rarámuris usan las cenizas para identificar el tipo de animal en que se transformará un individuo tras la muerte (Bennett y Zingg: 1935, 237).

Entonces, considerando que, frecuentemente, los *nanahualtin* son localizados en el interior de las montañas, las cuevas o el inframundo, podemos ver que las cenizas (que connotan la muerte y el inframundo) y las cuevas (consideradas como entradas a los reinos de los muertos) en los “rituales” de transformación hacen igualmente alusión al mundo inferior, como si se hiciera salir de su interior la forma a adquirir. De suerte que los “rituales” que implican rodamientos en ceniza no serían más que la versión enmascarada del “ritual” mexicano en que se saca al *nahualli*, su piel, o el objeto de transformación del inframundo.

López Austin (1989a, 1, 428) dice que “no sería remoto que este ritual [el de las cenizas] tuviera como fundamento el giro que se suponía daban los cuerpos astrales para salir del inframundo y saltar hacia el firmamento”, una hipótesis, sin duda, interesante, pero que aún queda por comprobar.

### Sueño e inframundo

Sabemos que, para ciertos pueblos mesoamericanos contemporáneos y antiguos, los seres humanos pueden visitar el inframundo en sueños. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 87) se explica que cuando aquel jorobado, ofrecido por el señor de Chalco a los tlaloque, visitó el Tlalocan, éste “se traspuso”. A su vez, un curandero ciego dijo a De la Serna (1953, 89) “que, habiendo estado a la muerte y quedándose como dormido, bajó al infierno”. En un sortilegio para despertar a quienes habían sido adormecidos mediante un conjuro se dice: “voy a traerlos del centro de la tierra y a través de las cuatro direcciones, [ates-tiguo] que no es cierto que los haya cambiado, que no estaban durmiendo, que

---

un sortilegio para la seducción que dice *ma namech nocahuil in nextepehualco*, “ojala yo os lleve al montón de la ceniza”. Véanse también Olmos (1990, 192) y Olivier (1997, 58-59).

no es cierto que hayan ido al Nueve Mictlan” (Ruiz de Alarcón: 1984, 78).<sup>179</sup> Esto indicaría la suposición de que los hechizados —o una parte de ellos— estaban en el inframundo durante el sueño y que el conjurador accedía a las víctimas por medio de las cuatro direcciones. Para terminar, podemos añadir que, en náhuatl, el verbo soñar, *temiqui*, parece tener la misma raíz que muerte *miquiztli* (Dakin: 1993, 49).

Los nahuas contemporáneos de Guerrero consideran que “los hombres y los animales también pueden tener acceso [al inframundo] durante el sueño o una enfermedad grave” (Goloubinoff: 1994, 576). Para los tzotziles, el *ch’ulel* de las personas puede visitar el Katibak durante el sueño, comunicarse con los *ch’ulel* de los vivos y los muertos y recibir mensajes de seres sobrenaturales (Guiteras Holmes: 1961a, 297). Conocemos un relato chontal en el que se habla de un hombre que, habiendo viajado al inframundo de la tierra y la lluvia, se encuentra con un espíritu; este último “dijo al hombre que debía dormirse para que pudiera regresarlo a la tierra” (Carrasco: 1960, 107). Los tzeltales consideran que las escenas del sueño no son más que el recuerdo de las experiencias que el *ch’ulel* tiene durante sus incursiones nocturnas al Ch’iibal (Pittarch: 1996b, 50; Hermitte: 1970a, 379).<sup>180</sup> Los chortis consideran que “ciertas personas” han ido a *Hune tinan* —donde vive el dios cristiano— durante los sueños (Wagley: 1957, 205). Entre los zoques, el lugar en que habitan los *naguales* es un sitio “al que llegan durante el sueño” (Wonderly: 1946, 98). Entre los otomíes, el sueño es “percibido como discurso del mundo de los muertos, de otra realidad” (Galinier: 1997, 113). De hecho, para los mesoamericanos, el individuo que duerme y sueña se encuentra en una situación semejante a la muerte puesto que, al menos, una de sus entidades anímicas —su *tonalli/sombra*, en el caso de los nahuas; el ánima-corazón, en otros— ha abandonado el cuerpo. Y es en este sentido que, en opinión de los quichés, “el sueño es un proceso análogo a la muerte” (McLean: 1984, 399).

Sin embargo, no todos los humanos establecen el mismo tipo de relaciones con el sueño y el inframundo. Goloubinoff (1994, 576) especifica que “es en este universo particular que también actúan los chamanes, los brujos o los *nahuales*”. En la Sierra Norte de Puebla, se considera que, aunque todo mundo puede viajar al inframundo durante el sueño, sólo el curandero puede introducir en él su entidad

<sup>179</sup> *In ic niqimanatiuh tlalli inepantlah, ic nauhcampa, in amo nelli in no niqincuepa, in amo cochiyah, in amo oyahcah Chiucnauhmicatlan.*

<sup>180</sup> Entre los triquis se piensa que la comunicación con los muertos durante el sueño puede también producirse en el sentido inverso, siendo frecuentemente visitados por sus parientes difuntos mientras duermen (García Alcaraz: 1973, 263).

anímica a través de entradas y salidas específicas (Knab: 1991, 40).<sup>181</sup> Para el hombre ordinario, dotado de una entidad compañera, el sueño es una experiencia nebulosa que no le permite tomar conciencia de la forma encarnada por su ánima ni de las acciones que emprende mediante dicha figura.<sup>182</sup> Sólo los terapeutas-*nahualli* y los brujos-*nahualli* tienen “la facultad de conocer su *tonal* [en el sentido de coesencia] y controlar sus ‘viajes’. Bajo la forma de un animal de caza, el *tonal* del brujo escapará en la noche para capturar o desviar el camino al *tonal* de su víctima” (Zamora Islas: 1988, 82). Es esta capacidad de controlar a su *nahualli* durante el sueño la que permite al hombre-*nahualli* actuar bajo su forma, ya sea para curar y ayudar a la gente de su comunidad, o para dañarlos y destruirlos. Así, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla precisan que “el rol del chamán curandero (*tapajikej*) es precisamente localizar y recuperar las almas-dobles perdidas; esto lo hace invocando a los espíritus dueños del mundo y movilizándolo su propio *tonal* [como entidad compañera] apto para viajar a voluntad en el más allá” (Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage: 1990-1991, 92).

En un relato mixte se cuenta que, habiendo tenido problemas con un joven, un anciano cayó un día gravemente enfermo. Nadie podía curarlo, hasta que un “sabio” supo, en una visión de *naaxwiin*, que el *tso’c* del viejo, un halcón, había sido amarrado a un árbol por la entidad compañera del joven, un tigre (Hoogshagen: 1994a, 361). Los chontales de Oaxaca creen que ciertos especialistas ri-

<sup>181</sup> También se dice que, durante el sueño de diagnóstico, el *tonal* del curandero busca la causa de la enfermedad (Knab: 1991, 35). En Huejutla, se supone que después de haber examinado al paciente, el curandero sueña lo que debe ser hecho, el tipo de ofrenda (Toor: 1947, 157). Sánchez y Díaz (1978, 221) señala que el *tonalli* abandona el cuerpo “durante el sueño, sobre todo entre los brujos y los curanderos que trabajan con su *tonal* y buscan por todas partes espíritus perdidos”. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, “el *ekahuil* del curandero explora los confines míticos del cosmos a fin de recuperar el *ekahuil* [del enfermo...]. Sólo los curanderos pueden recuperar a un espíritu prisionero [...]. Es el mundo de los curanderos y los brujos [que] se dirigen al Talokan a librar combates a fin de negociar la recuperación de las almas [...]. El Talokan recibe también a peligrosos brujos-*nahuales* que vienen a actuar en su provecho y/o a buscar aliados que se encarguen de sus siniestros propósitos” (Duquesnoy: 2001, 447, 375, 369, 363-364). Laughlin y Karasik (1988, 91) presentan el relato de un *i’lol* chamula que desciende al inframundo durante el sueño en busca del ánima de un enfermo: “Yo tenía un paciente en la superficie de la tierra. Su enfermedad era severa. Yo soñaba que iba a encontrar su alma en una caverna.”

<sup>182</sup> Como lo señala Hermitte (1970a, 379), el hombre normal “no sabe cuáles son sus *nahuales*” “no recuerda las cosas del otro mundo, no puede comer *ch’uleles*”. Según Laughlin (1966, 396), para los zinacantecos, una “ánima sonsa” (*sonso xch’ulel*) es ciega, no sueña, no puede defenderse cuando se le ataca; un “ánima inteligente” (*p’ih xch’ulel*) —algo que, prácticamente, no se encuentra más que en especialistas rituales— siempre está vigilante durante la noche.

tuales —llamados *onsĩ*— han visitado el pueblo de los muertos durante el sueño (Carrasco: 1960, 112). Esto mismo es expuesto con claridad sobre los zoques: “llegar al I’ps Tojk solo es posible —en vida— mediante el sueño, pero un tipo de sueño que únicamente experimentan aquellas personas que tienen *kojama* (*tona*) poderosa” (Reyes Gómez: 1986, 14). Por último, contamos con el testimonio de una curandera náhuatl que, según sus propias palabras, “soñó que iba allá donde están los rayos, que sentía que volaba, porque su alma [traducción de *tonalli*] era una paloma que, por la noche, abandonaba su cuerpo [...]. La paloma voló allá en donde había un árbol y encontró a un conejo: era el espíritu del enfermo a quien había encontrado” (Zamora Islas: 1988, 82-83).

Hoy en día es común que las incursiones en espacios míticos, bajo la forma del *nahualli*, sean narradas durante los ritos terapéuticos. Un ritualista chatino declara:

El tigre sagrado llega a la puerta... El tigre sagrado abre la puerta para Dios, Nuestro padre. El tigre sagrado ve el piso sagrado y las estrellas que iluminan. Un enemigo llega, y el tigre sagrado no abre la puerta del cielo ante sus ojos [los del enemigo]. Esta persona está enferma, morirá a causa de su enfermedad (Upson: 1960, notas inéditas en Greenberg: 1981, 93).

Signorini y Tranfo (1979, 252) cuentan que, después de haber soñado que rescata a la coesencia del paciente, el *neašaiŋg* debe realizar un ritual mediante el cual describe y actualiza su viaje y rescate de diversos espacios míticos:

Su plegaria se dirige también al *tono* a fin de que éste se revele y consienta su operación. Grita así: —¿Dónde estás? —¿Te estoy buscando, no te escondas! —¿No te arrojes al suelo! —¿Ven conmigo! —¿Te está quemando el sol? —¿Estás quizá ahogándote? —¿Cuál es la montaña que te esconde? —¿Cuál río? [...]. —¿Quién eres? —¿Eres quizá un jaguar? —¿Un cocodrilo? —¿No te escondas de mí! —¿Ven conmigo!

Por su parte, Holland (1961, 173) registró una “plegaria” en la que un especialista ritual, pretendiendo contrarrestar el sortilegio de un brujo, describe el modo en que su *nagual* es usado para afectar a su enemigo:

Es mi deber contarte patrón, que me voy en un viaje, como un poderoso viajero, patrón, me voy en estos momentos, te digo con mis palabras placenteras, con repeticiones agradables, en una hora, en media hora, me voy

como un listón, como una seda, convertido en paloma blanca [...]. Me convierto en chivo, en perro negro [hace alusión al maleficio]. Emprendo mi vuelo en medio de la montaña sagrada en el segundo nivel, en el tercer nivel del cielo [...]. En una hora, en media hora, tiro (el animal compañero de fulano) hacia abajo (en la montaña sagrada), patrón. No me desprecien si me convierto en tecolote, en zopilote rey para transmitir enfermedades en mis cantos, en mis gritos. Una vez lo amarro, nueve veces lo amarro [al *nahualli* del adversario].

Entre los chinantecos, “la curación se realiza a través del desdoblamiento del curandero que adopta la perspectiva de la *tona* extraviada y se traslada al mundo paralelo para recuperarla. A su vez la curación también se realiza en el mundo cotidiano cuando relata cómo recuperó la *tona*” (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

De este modo, podemos observar que la noche borra las fronteras entre los diferentes planos del espacio, el sol penetra en el inframundo y el inframundo invade la tierra. Las ánimas de los muertos rondan sobre la superficie terrestre bajo formas no humanas mientras que las ánimas de los vivos pueden viajar al inframundo bajo la figura de sus entidades compañeras. El hombre ordinario no se da cuenta de este proceso: “no recuerda”, “su alma no está vigilante”, mientras que los brujos, capaces de manipular a sus *nanahualtin*, pueden aprovechar la ocasión para raptar a las entidades anímicas —a veces bajo la forma de sus coesencias— y amarrarlas o encerrarlas en el inframundo. Y es por ello que el *nahualli*-terapeuta deberá, a su vez, viajar al inframundo para buscar la causa de la enfermedad y liberar a la entidad cautiva.

Entre otros muchos, el término *nahualli* —cuyo sentido general se asocia a “cobertura” o “disfraz”— es aplicado a una entidad material, animada, exterior (aunque, a veces, también interior) y relativamente independiente del individuo a quien se encuentra asociado. Se le considera como capaz de realizar las tareas que se le encomiendan, dar consejos e incluso actuar como protector del individuo.

La forma de los *nanahualtin* es extremadamente variable según las épocas y grupos étnicos en que figura. Y, aun si la mayoría suele tener apariencia animal, contamos entre ellos a seres de forma fantasmagórica, fenómenos meteorológicos, entes antropomorfos, vegetales y minerales. No obstante, su figura no suele implicar que se le vea como un genuino representante de tales clases de seres, pues, en numerosos casos, se les considera como falsas formas reconocibles por características especiales. Sea cual sea el caso, los *nahuales* siempre son pensados

como no-humanos. La apariencia de los *nanahualtin* varía en función de las características personales —aspecto físico, carácter, personalidad y estatus en la jerarquía socio-religiosa— de los individuos a quienes corresponden. En algunos casos etnográficos, se construyen complejas estratificaciones de coesencias en torno a las nociones de “fuerza” o “altura”. No obstante, el *nahualli* no es sólo un reflejo del carácter del individuo, sino que muchas veces se supone que éste puede tener influencia sobre su comportamiento. Así, la entidad compañera se encuentra tan ligada al sujeto que, en ocasiones, éste puede ser usado para identificarlo o figurar en su nombre. De hecho, en la época actual es común que los indígenas prefieran decir que un individuo “es” tal animal a que “tiene” a tal animal por *nagual*.

Esto no significa que una especie *nahualli* sea exclusiva de un individuo, pues, en ocasiones, los personajes con características comunes tienen *nanahualtin* de la misma clase. Sin embargo, para los mesoamericanos contemporáneos es imposible que dos personas estén asociadas a una misma coesencia, pues, salvo en casos sumamente inusuales, la entidad compañera es un ser individual. Es decir que lo que representa al individuo es un ser particular y no el conjunto de la especie. No obstante, ello no significa que los humanos sean los únicos que tienen *nanahualtin*, sino que los dioses, los muertos, las colectividades y, ocasionalmente, los géneros están igualmente dotados de coesencias. En el caso de los *naguales* grupales, las entidades compañeras pueden ligarse tanto a la identidad comunal —en lo referente a las propias— como asociarse a todos y cada uno de los miembros del conjunto —sobre todo cuando se habla del otro—. Es posible que aquí el *nahualli* del grupo sea simplemente el *nahualli* de su dios o santo patrono, mas la falta de datos al respecto nos impide llegar a una conclusión definitiva.

En ocasiones, los mesoamericanos contemporáneos creen que los *nanahualtin* sostienen entre ellos el mismo tipo de relaciones que los individuos a quienes se asocian. De manera que el mundo de las entidades compañeras sería una suerte de reflejo o proyección del mundo social, mientras que la creencia en el *nahualli* actuaría como una especie de lenguaje simbólico que expresa el rol que cada personaje juega en el orden del universo con respecto a la sociedad.

En la mayoría de los casos, los mesoamericanos consideran que los *nahuales* son atribuidos a los humanos por una deidad celeste en el momento del nacimiento. En ocasiones, se supone que ambos nacen al mismo tiempo y crecen a ritmos similares. Según las fuentes coloniales y actuales, existen diversos métodos para adivinar o asignar el tipo de entidad compañera que corresponde a un individuo. Los métodos más comunes son: el uso de calendarios adivinatorios,

el análisis de las “huellas” dejadas sobre las cenizas y la atribución de la coesencia por un especialista durante el baño ritual. Un individuo puede también conocer a su *nahualli* durante los sueños o adquirirlo por medio de un pacto o alianza con el animal o alguna otra entidad sobrenatural.

En razón de su estrecha asociación, se considera que todo daño sufrido por el *nahualli* se refleja en su contraparte humana. De suerte que, en la creencia indígena, los brujos pueden provocar la muerte y la enfermedad en los hombres atacando a sus *nanahualtin*. Y es por ello que los individuos procuran mantener en secreto la identidad de sus coesencias. Contrariamente a lo que pudiera esperarse, esto no supone ninguna contradicción con el hecho de que la especie de la entidad compañera pueda figurar el nombre de los individuos, pues, al igual que la identidad del *nahualli*, algunos pueblos mesoamericanos contemporáneos prefieren evitar que sus “verdaderos” nombres sean conocidos por personas ajenas a su familia. Y, aun cuando esta cuestión no siempre parece ser pertinente a los ojos del indígena, contamos con diversas opiniones sobre la reciprocidad de las relaciones hombre-*nahualli*. Por un lado están quienes creen que, aunque las consecuencias no siempre son idénticas en la contraparte no-humana, los males del hombre sí afectan al *nahualli*. Por el otro se hallan quienes consideran que no sólo no se ve afectada la entidad compañera por los males del hombre, sino que también puede sobrevivir a su muerte y ser heredada a generaciones futuras.

Sin embargo, seguimos sin saber si en la época prehispánica todos los individuos estaban dotados de, al menos, un *nahualli*. Cuando leemos las encantaciones compiladas por Ruiz de Alarcón, nos damos cuenta de que, para la curación, el oficiante debía hacer referencia a las diversas partes del cuerpo por su equivalente en la coesencia, lo cual parece indicarnos que, para curar a un individuo, era necesario actuar simultáneamente sobre el cuerpo y el del *nahualli*. Si esta hipótesis fuera correcta, ello implicaría que todos los humanos, en su condición de enfermos potenciales, debían estar dotados de una coesencia. El problema es que, en el caso de los indígenas de Honduras, parece claro que no todo mundo estaba dotado de un *nahualli*. Actualmente existen cuatro tipos de creencias en torno a la posesión de una entidad compañera:

- Todo mundo tiene un *nahual*, pero sólo unos cuantos individuos privilegiados conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma.
- No hay más que unos cuantos individuos que poseen un *nahualli*, todos los que lo tienen lo conocen y son capaces de tomar su aspecto o manipularlo.
- Todos los individuos tienen una coesencia y conocen su especie, mas sólo unos cuantos individuos pueden asumir la forma de sus *nanahualtin*.

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

Aparentemente, estas diversas creencias no son más que variantes de un mismo esquema, pues no tener *nahualli*, tenerlo pero no conocerlo, y tenerlo y conocerlo pero no poder servirse de él, son simplemente distintas formas de describir la condición del individuo común frente al hombre-*nahualli*. El hombre-*nahualli* es siempre visto como un sujeto excepcional que, en ocasiones, está dotado de entidades compañeras de una calidad distinta a la del resto de la población. Y es gracias a su naturaleza especial que es capaz de utilizar su *nahualli* para dañar y curar a las personas o “viajar” a espacios míticos.

En lo que toca al número de *nanahualtin* que podía tener un individuo, las fuentes mexicas se limitan a mostrar que los dioses podían tener varios. En el siglo XVII, Serna y Núñez de la Vega afirman que los humanos pueden poseer también más de uno. Actualmente, el número de coesencias por persona tiende a oscilar entre cero y trece, según el estatus socio-religioso del individuo. Sin embargo, entre las diversas entidades compañeras, siempre habrá una que esté más estrechamente ligada al personaje: es ella quien determina los rasgos principales de su personalidad y quien provoca su muerte al ser destruido. Los otros *nanahualtin* no representan más que aspectos marginales del temperamento humano y su muerte no implica más que males pasajeros en la persona. En casi todos los casos, se supone que todas las coesencias ligadas a un mismo individuo pertenecen a especies diferentes.

Así, parece ser que la entidad compañera es el individuo o comparte algo con él que hace que sean considerados como partes de un mismo ser. De hecho, haciendo una comparación entre las características del *nahualli* náhuatl —que por cierto es muchas veces llamado *tonalli*— y aquéllas del *tonalli/sombra*, podemos observar que sus principales características tienden a coincidir:

- Los dos pueden servir de nombre a los individuos.
- Los dos están asociados al destino y a las características personales de aquellos a quienes se vinculan.
- Ambos pueden ser asignados por deidades celestes.
- Los dos pueden ser atribuidos en el momento del nacimiento o durante un baño ritual y pueden ser determinados a través de un calendario adivinatorio.

—Tanto el *tonalli* como el *nahualli* son considerados como elementos indispensables para la vida, pues la pérdida de cualquiera de ellos supone la enfermedad y, si la falta es definitiva, la muerte del sujeto.

Podemos concluir así que aquello que une al individuo con su coesencia es precisamente el *tonalli*. No obstante, cabe aclarar que en otros grupos étnicos contemporáneos la unión entre el *nahualli* y la persona suele más bien establecerse a partir de una entidad anímica residente en el corazón. Es común que el hecho de compartir un ánima con la coesencia se manifieste durante el sueño, cuando el *tonalli*, u otro componente anímico, se transfiere al *nahualli* y las experiencias vividas por el *nahual* se convierten en los sueños del humano a quien está asociado. Sin embargo, el hombre ordinario es incapaz de controlar los desplazamientos y acciones nocturnas de su contraparte; “no recuerda”, dirán los informantes. Se trata para él de imágenes vagas que deben ser interpretadas por el especialista ritual a fin de descubrir su verdadera significación.

Si revisamos las “transformaciones” presentadas por las fuentes nahuas de principios de la colonia, observamos que la mayoría de ellas tiene lugar en la noche, por la tarde o en un tiempo indefinido. De hecho, ciertos pueblos mesoamericanos contemporáneos consideran que el hombre-*nahualli* sólo puede cambiar de forma durante la noche y que es peligroso conservar su figura no-humana hasta el amanecer. Por su parte, ciertos dioses se manifiestan bajo aspectos particulares durante la noche, aspectos que, a veces, son mencionados como sus *nanahualtin*. Los procesos inquisitoriales de Oaxaca y Querétaro, el texto de Margil y diversos documentos etnográficos contemporáneos muestran que el cambio de forma es algo que suele producirse durante el sueño, cuando el hombre-*nahualli* transfiere su entidad anímica —el *tonalli*, en el caso de los nahuas; el *corazón* en otros más— y, por consiguiente, la consciencia humana a su entidad compañera. El ánima de todos los individuos que poseen un *nahualli* se transfiere a la coesencia durante el sueño nocturno, mas sólo el hombre-*nahualli* posee consciencia de ello y es capaz de manipular a su contraparte a voluntad.

Aparentemente, las tres circunstancias en las que se suponía que los humanos podían cambiar de forma estaban metafóricamente homologadas a la noche: el fin de un Sol era “la noche del tiempo” y la muerte “la noche de la vida”. Todas estas condiciones anteceden la salida del sol, implican el contacto con el inframundo y suponen externar la entidad anímica del cuerpo humano y su introducción en la coesencia. El *nahualli* es pues el aspecto nocturno de los seres que pueblan el mundo. Es la cara oculta que se revela una vez que el inframundo ha invadido la tierra durante la oscuridad de la noche.

De acuerdo con lo que indica un proceso inquisitorial de la región zoque, los *nanahualtin* habitaban en una montaña lejana. En lo tocante a la ubicación espacial de las coesencias, tenemos en los pueblos mesoamericanos contemporáneos tres tipos de creencias: 1. Pueden vivir en el bosque, en el monte o en su medio natural como cualquier otro animal de su especie. 2. Viven en el interior de las montañas bajo el cuidado de una deidad con atributos telúricos —Tlaloc o Tepeyollotl, para los mexicas—. 3. Viven en el cielo o en el inframundo. Todos estos espacios pueden estar ligados a la imagen del Tlalocan, un lugar que se sitúa al mismo tiempo en el cielo y la tierra, que constituye una de las moradas de los muertos, al que se puede acceder a través de cavernas y montañas y que se manifiesta sobre la tierra en los espacios salvajes que rodean a las comunidades —hoy en día conocidos como *encantos*—. A pesar de las apariencias, el hecho de que los *nanahualtin* puedan haberse localizado en el reino de Tlaloc no impide que éstos pudieran ser encontrados, dañados y matados por los humanos, pues, como lo vemos en la actualidad, las divinidades de la tierra y la lluvia pueden expulsar de su dominio a las entidades compañeras de aquellos que no respetan las normas morales tradicionales.

El mundo de los *nanahualtin* sería pues el inframundo que abre sus puertas a la superficie terrestre durante la noche. Las ánimas de los muertos y los dioses se pasean sobre la tierra bajo formas no humanas, mientras que las entidades anímicas de los humanos pueden penetrar en el mundo inferior, en ocasiones, bajo la apariencia de sus coesencias. Al no estar en posibilidad de controlar las deambulaciones nocturnas de sus *nanahualtin*, los hombres ordinarios corren el riesgo de que sus ánimas o sus *nahuales* sean presas de brujos-*nahualli* u otras entidades sobrenaturales. Así, a fin de recuperar el ánimo prisionera, los *nanahualtin*-terapeutas deberán dirigirse a los espacios míticos para librar combates con los brujos y negociar con las divinidades. Aparentemente, los “rituales” contemporáneos que implican la visita a cavernas —pensadas como accesos al inframundo— y el hecho de rodarse en cenizas —que simbolizan la muerte— denotan el hecho de sacar del Más Allá telúrico la forma a adquirir, es decir el *nahualli*.

Ahora, retomando nuestro esquema inicial, podemos ver que: el cuerpo, pensado como hecho de tierra, se encuentra asociado a la superficie terrestre. El *nahualli*, perteneciente al reino de la noche, el sueño y las deidades telúrico-pluviales, se vincula al inframundo. El *tonalli*, sustituible en los primeros días de nacimiento por un fogón, representa al calor ígneo que posibilita el movimiento inicial del sol. El *ihiyotl/ecahuil* es análogo al viento que permite el movimiento continuo del astro, y el *ánima-corazón*, por su movimiento de la tierra al inframundo, tendría un papel semejante al del sol en el mito de crea-

ción. Así, todos estos componentes estarían participando de manera análoga a lo explicitado en el mito de origen del sol, tanto en el ciclo vital como en la jornada diaria que lleva al hombre del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño (véase fig. 1).

### IMAGEN, REPRESENTACIÓN Y DIFUSIÓN DE LA ENTIDAD COMPAÑERA

Uno de los grandes problemas que plantea la definición del nahualismo es justamente el de su delimitación espacio-temporal, pues, considerando que existe una amplia variabilidad en las creencias que lo constituyen y que, por casi quinientos años, éstas han estado expuestas a la influencia de sistemas de pensamiento exógenos, no siempre es fácil distinguirlo de algunos de los fenómenos paralelos que se presentan en las inmediaciones de Mesoamérica. Resulta también difícil establecer qué tanto es modificable este sistema de creencias antes de dejar de ser nahualismo. Pero, sobre todo, se nos ha dificultado determinar si la creencia en el *nahualli* existía en épocas anteriores al posclásico.

Así, a fin de resolver este último punto, comenzaremos por explicar cómo es que el concepto mexica de *nahualli* era representado en las manifestaciones plásticas prehispánicas para después tratar de determinar si estos mismos códigos pictóricos podrían haber operado en otras épocas y culturas. En segundo lugar, nos ocuparemos de definir cómo es que la creencia en la entidad compañera suele variar de una cultura a otra y, a partir de esto, procuraremos establecer si los conceptos de tótem y *nahualli* pueden formar parte de un mismo sistema simbólico.

Por último, nos valdremos de toda esta información para establecer los límites espacio-temporales del nahualismo.

#### NAHUALLI: IMAGEN Y REPRESENTACIÓN<sup>183</sup>

Entre las múltiples definiciones de la palabra *representación* que podemos encontrar, uno de los elementos que parece mantenerse constante es la idea de que la representación implica la sustitución de un elemento ausente por un elemento presente, el objeto representado por el objeto representante (significado/significante), sea una imagen, un acto, una señal táctil o aun un olor. Esta simple ope-

<sup>183</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en *Dimensión antropológica* (Martínez González: 2006d).

ración, que constituye la base de la comunicación humana,<sup>184</sup> deriva de una suerte de “convención” sobre los elementos que servirán para reemplazar a los objetos evocados, de tal suerte que todas las personas que conozcan las convenciones serán capaces de comprender los significados expresados. Así, para que pueda haber comunicación, es necesario que exista un emisor —en este caso, la persona o grupo que genera la imagen o escultura—, un medio por el cual se difunda el mensaje —la imagen o escultura— y un receptor que conozca las convenciones y sea capaz de comprender el mensaje.

De modo que, para poder definir la manera en que el *nahualli* fue representado a través de la imagen, habrá que descubrir las convenciones que permitieron la transmisión de tal concepto por un medio distinto de la lengua hablada. Para ello, será necesario comenzar por la operación inversa a la significación, es decir, la decodificación: ver cómo el *nahualli* fue significado en los casos en que sabemos de antemano que se trata de los *nanahualtin* de un cierto personaje para, después, tratar de deducir la convención que podría permitirnos su identificación en los casos desconocidos.

Para tal efecto, se ha decidido estudiar únicamente aquellas construcciones en las que el personaje se encuentra asociado a su *nahualli*, pues, en la mayoría de los casos, resulta casi imposible distinguir a un *nahualli* de un simple animal cuando éste se encuentra aislado. Las únicas excepciones conocidas serían las imágenes que portan el nombre, el signo del *tonalli*, u otro símbolo ligado al personaje tratado. Entre tales casos excepcionales podemos citar los de las esculturas de serpientes emplumadas —conservadas en el Musée de l’Homme de París y el Museo Nacional de Antropología (véase fig. 2)— que, portando el signo 1-Caña sobre la nuca, se ven ligadas a Quetzalcoatl; la escultura de una serpiente con manchas de jaguar —conservada en el Museum für Völkerkunde Staatliche de Berlín (véase fig. 3)— que, llevando un espejo humeante en el mismo sitio, puede ser considerada como *nahualli* de Tezcatlipoca, y las estatuas de monos —del Musée de l’Homme y del Museo Nacional de Antropología (véanse figs. 4 y 5)— que, al portar caracoles cortados sobre el pecho y bucales de Ehecatl, se encuentran asociadas a Quetzalcoatl.

Tampoco nos fue posible encontrar los indicadores que nos permitirían identificar a los hombres-*nahualli*, en ausencia de sus coesencias, en el campo de la imagen. Las únicas representaciones localizadas son aquellas del *Códice florentino* (1950, x, 47-48), que no muestran ningún rasgo específico que nos conduzca

<sup>184</sup> Lo que para Greimas y Courtes (1979, 339) se llama *semiosis*, es decir, “la operación que instaura una relación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la del contenido”.

a singularizarlas (véanse figs. 6 y 7), y aquella del *Título de Yax* (1989) que nos presenta a una suerte de estatuilla de un guerrero portando un arco al lado de una banderola (véase fig. 8).

### Las representaciones del *nahualli*

Lo primero que podemos observar al estudiar las representaciones de *nanahualtin* es que no existe una norma rígida que determine la manera en que tal entidad debe ser significada, sino que se trata de una serie de convenciones, más o menos laxas, sobre la manera en que los diferentes elementos pueden combinarse para producir una misma significación. Es decir que, en lugar de tener reglas, la construcción de las imágenes parece ser variable dentro de los límites de lo reconocible.

Así, se han podido identificar cuatro tipos principales de representación que, además, pueden incluir algunas variantes:<sup>185</sup>

a. Este grupo está constituido por todas aquellas figuras que, como lo enuncian los informantes de Sahagún (1958, 126-127; 1997, 94) sobre Yxcozauhqui y Huitzilopochtli llevan sus *nanahualtin* sobre la espalda.<sup>186</sup> Tal es el caso de una estatuilla en piedra verde, del Wurttembergische Landesmuseum de Stuttgart, que representa a Tlahuizcalpantecuhtli portando sobre su dorso a una serpiente emplumada, *nahualli* de Quetzalcoatl —y en consecuencia de Tlahuizcalpantecuhtli—, con el disco solar. En el extremo superior de la figura, la cabeza del animal y la del antropomorfo se tocan (véase fig. 9).

Al interior de este grupo existe una variante en la que el *nahualli* es representado por su cabeza, o su cola, situada en la espalda del personaje. Tales serían los casos de las imágenes de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli que aparecen en el *Códice florentino* (IX, plano 1 y 13) (véanse figs. 10 y 11) o la figura de Huitzilopochtli que vemos en el *Códice borbonicus* (1988, 22) (véase fig. 12). Éste podría ser

<sup>185</sup> Krickeberg (1962, 59) ya había enunciado algunos de los principios fundamentales de la figuración plástica del *nahualli*: “sobre las representaciones mexicanas, no es raro descubrir que el dios o el hombre porta la cabeza de su doble sobre su propia cabeza y aparece al fondo de su hocio o completamente envuelto por su piel [...]. Es también a la idea de *alter ego* que se asocia la representación tolteca [se equivoca, es azteca] de Ce-Acatl-Quetzalcoatl, en la que su doble, la Serpiente Emplumada, se yergue detrás de él como una sombra gigantesca con majestuosas ondulaciones”. En el mismo sentido, Termer (1957, 170) comenta haber encontrado en Guatemala una escultura que “representaba una figura humana muy borrada, con un animal en forma de lagartija como adorno de la cabeza (disfraz de *nahuatl*)”.

<sup>186</sup> “*Yxiuhcoanahuatl: yn quimamaticac*”, “él porta a su *nahualli*-serpiente de fuego sobre la espalda”.

también el caso de un petroglifo de la *Caja de Hackmack* del Hamburg Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, en el que vemos a Motecuhzoma, reconocible por su nombre-glifo, perforándose la oreja y portando una cabeza de jaguar en sus espaldas (véase fig. 13).

b. El segundo tipo de representación sería aquel en el que los personajes parecen salir de sus *nanahualtin*. Tal es el caso de la imagen de Xiuhtecuhtli que emerge hasta el torso del hocico de una serpiente de fuego sobre la cual un sacerdote enciende una llama en el *Códice Borgia* (1993, plano 46) (véase fig. 14) y la de Quetzalcoatl emergiendo de un círculo solar terminado en cola de serpiente emplumada en *Códice Vaticanus A* (1979, f. 6) (véase fig. 15).

Sin embargo, la disposición más frecuente y la más atestada por las fuentes antiguas, es aquella en la que se muestra la cabeza de un personaje saliendo del hocico del *nahualli*. Así, el *Códice florentino* (IX, 83) dice sobre la imagen de Coyotl inahual que “ella estaba dotada de una cabeza de coyote de la cual salía el rostro de algo que parecía un hombre”. Líneas más tarde, el mismo texto (*ibidem*, 84) dice que, de modo semejante, “Macuil ocelotl llevaba como *nahualli*, la cabeza de una bestia salvaje de la cual salía su rostro [...]. Y de la misma forma Macuil tochtli portaba también su *nahualli* como una cabeza de conejo”.<sup>187</sup> Una disposición semejante es comentada en el mismo texto (CF: XII, 50) a propósito de la escultura en amaranto de Huitzilopochtli: “y alrededor de su cabeza se encontraba su *nahualli* de colibrí”,<sup>188</sup> tal como aparece en el *Teocalli de la Guerra Sagrada* (véase fig. 16) o en el *Códice Azcatitlan* (1995, 1v, 2v, 4v, 6r, 8r, 12r) (véase fig. 17). Y es este tipo de construcción el que aparece con mayor frecuencia en los códices.

Observamos, por ejemplo, una representación de Cihuacoatl (mujer-serpiente o serpiente femenina), que aparece en el *Códice Azcatitlan* (1995, 10v), arrodillada con una serpiente sobre la espalda que abre el hocico para dejar salir el rostro de la deidad (véase fig. 18); Chalchiuhtlicue, en el *Códice Borgia* (1993, 65), porta una especie de tocado en forma de serpiente con las fauces abiertas (véase fig. 19); Tezcatlipoca y Xochiquetzal llevan una especie de yelmo en forma de cabeza de ave (véanse figs. 20 y 21) —seguramente un quetzal en el caso de la diosa— en el *Códice telleriano remensis* (1995, plano 13, 48), o Xiuhtecuhtli, que aparece en el mismo código (*ibidem*, plano 24) con una cabeza de serpiente de fuego con el hocico abierto a un lado de su rostro.

<sup>187</sup> El texto en náhuatl dice: “in Macuil Ocelotl onac ticaca in naaal in tecuani itzontecan [...] Zan ie no iuhqui in Macuil Tochtli, no onacticac in inaaal, in iuhqui tochin itzontecan”.

<sup>188</sup> El texto en náhuatl dice: “Yoan teuxtli yoa icpac conquetza iutzitziinaaal”.

En ocasiones, aquello que es llamado *nahualli* aparece como una especie de vestimenta o disfraz; un ejemplo de ello sería la imagen de Macuil Ocelotl, que aparece en el *Códice florentino* (IX, 71), en la que podemos observar las manos y las sandalias que salen de entre la piel del jaguar (véase fig. 23). Un caso semejante sería la imagen de Tlaloc vestido de caimán que figura en el *Códice Borgia* (1993, 38) (véase fig. 24) y Tezcatlipoca portando un traje de guajolote y jaguar en el *Códice borbonicus* (1991, 3, 17) (véanse figs. 25 y 26). Es posible que las esculturas de personajes que emergen del hocico de serpientes o serpientes emplumadas, anudadas, verticales o enrolladas —como las que se conservan en el Musée de l'Homme de París y el Museo Nacional de Antropología— correspondan a este mismo tipo de representación (véanse figs. 27 y 28).

Itztafaltotec, que es por cierto un aspecto de Xipe Totec, en la mayoría de los casos aparece portando una especie de yelmo en forma de cuchillo de obsidiana humanizado (*Códice borbonicus*: 1991, 20; *Códice telleriano remensis*: 1995, plano 50); como en los casos mencionados, el rostro de la deidad sale del hocico abierto del cuchillo (véase fig. 22). ¿Es acaso posible que, en este caso, el cuchillo de obsidiana fungiera como su *nahualli*?

Por último, encontramos ciertos casos en que el personaje sólo porta algunos fragmentos corporales de la especie *nahualli*. Tal es el de las deidades lunares con piel de conejo que figuran en el *Códice Borgia* (1993, plano 2, 29) o la imagen de Mictlantecuhtli con garras de jaguar que aparece en el mismo documento (*ibidem*, plano 3) (véanse figs. 29 y 30).

c. La tercera clase, una de las mejor ejemplificadas, está constituida por aquellas imágenes en las que la figura del *nahualli* se sitúa detrás del personaje. Una representación del *Códice Vaticanus B* (1993, f. 48) muestra la figura de un monstruo-*cipactli* de perfil colocado detrás de un Tlaloc y orientado en el mismo sentido que la deidad (véase fig. 31). Mictlantecuhtli aparece con una pequeña serpiente a sus espaldas en el *Códice Laud* (1961, 62) (véase fig. 32) en tanto que se observa a una Cihuateteo con una serpiente semejante tras de sí en los *Códices Laud* (1961, 76), *Fejérváry-Mayer* (1994) y *Vaticano B* (1972, 22) (véanse figs. 33 y 34).

En un relieve del Cerro de la Malinche, en Tula, se puede observar a Quetzalcoatl, reconocible por su glifo, parado de perfil sobre un *petate*, perforándose el lóbulo de la oreja. Tras de sí, y a un lado del glifo 1-Caña —nombre calendárico y signo-*tonalli* de Quetzalcoatl—, se sitúa una enorme serpiente emplumada con cuchillos de pedernal cuya cabeza se encuentra orientada en la misma dirección que la del personaje principal (véase fig. 35). Una construcción semejante se observa en una de las caras de la *Caja del General Riva Palacios*, donde se presenta

un personaje sentado atravesándose la oreja con una serpiente de fuego a sus espaldas (véase fig. 36). En una de las urnas gemelas del Templo Mayor, una serpiente con cuchillos fue grabada detrás de Mixcoatl y una serpiente emplumada detrás de Tezcatlipoca (véase fig. 37). El *Códice borbonicus* (1988, 17) presenta la imagen de una gran serpiente multicolor que ondula a las espaldas de un personaje anónimo en actitud de autosacrificio (véase fig. 38). El *Códice Laud* (1966, plano 24) muestra la imagen de un águila detrás de un personaje rodeado por el círculo solar (véase fig. 41). Siguiendo este mismo orden de ideas, no sería descabellado suponer que el magüey que figura a espaldas de Mayahuel en el *Códice Laud* (1994, f. 16) o el *Códice Vaticanus B* (1972, 56) sea su *nahualli*, pues, aunque los *nanahuallin* fitomorfos suelen ser raros, éstos sí han sido registrados (véase fig. 39).

Sobre la *Piedra de Acuecuexatl* aparece una serpiente emplumada detrás de un personaje sentado —identificado como el rey Ahuizotl, por el glifo del animal mítico del mismo nombre— perforándose la oreja, por debajo de una fecha 7-Caña marcada sobre un pequeño basamento.<sup>189</sup> En el reverso de la piedra se observa una construcción semejante a la anterior, salvo que la serpiente emplumada se encuentra a un lado y el basamento no presenta signos de agua. No obstante, el hecho de que la segunda serpiente emplumada figure a un lado del personaje y no a sus espaldas podría ser simplemente, como señala Graulich (2002, comunicación personal), efecto del desdoblamiento de un elemento que debería localizarse detrás del personaje (véase fig. 40). Así, si consideramos que el *tlatoani* representaba a la deidad, la serpiente emplumada podría ser el *nahualli* del rey Ahuizotl considerado como representante del sol. La serpiente emplumada sería pues “su doble animal, el cielo azul que acompaña al sol” (Graulich: 1998a, 18).

d. El cuarto tipo, el menos frecuente de todos, está conformado por los personajes que portan la cabeza de su *nahualli* en lugar del pie. Tal es el caso de la imagen de Huitzilopochtli que aparece en la fachada del *Teocalli de la Guerra Sagrada* con una serpiente de fuego en lugar de la extremidad (véase fig. 16). En el mismo sentido, el *Códice Fejérváry Mayer* (1994) nos muestra la imagen de un dios mercante, identificado por Olivier (1999, 70-71; *CF*: 1, 64) como Axomocuil,<sup>190</sup> portando una cabeza de serpiente en lugar de pie (véase fig. 42).

<sup>189</sup> Aparentemente, la fecha 7-Caña no representa la fecha de nacimiento o muerte del personaje, sino la fecha de desviación de un río denominado Acuecuexatl (*Anales de Cuauhtlan*: 1945, 58).

<sup>190</sup> El hecho de que Selser (1963, II, 133) identifique a esta representación con Tezcatlipoca no implica ninguna contradicción con la posición de Olivier, pues es altamente probable que, como lo señala este último autor, Axomocuil no sea más que un avatar de Tezcatlipoca.

Sin embargo, todo parece indicar que estas serpientes reemplazan a las habituales volutas de humo que figuran en este sitio. De hecho, es posible que este tipo de representación sea exclusiva de Tezcatlipoca —caracterizado por la amputación del pie— y sus avatares. La única posible excepción es la imagen de una mujer mercante con una serpiente coralillo en lugar del pie izquierdo en el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 18) (véase fig. 43).

También existen formas de representación tan poco frecuentes que no podrían llegar a constituir tipos.

El *nahualli* puede aparecer, por ejemplo, delante o bajo el personaje al que se asocia. Son ejemplos del primer caso la serpiente emplumada que figura frente la imagen de Ehecatl, en el *Códice Laud* (1966, 2, 15), y el búho y la serpiente que, en el *Códice Borgia* (1993, plano 28), aparecen ante Mictlantecuhtli (véanse figs. 44 y 45). Sobre la segunda clase, tenemos la figura de Tlaloc sobre un lagarto, en el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 40), y la representación de Xiuhtecuhtli haciendo fuego sobre una *xiuhcoatl* en el *Códice Borgia* (1993, plano 49) (véanse figs. 46 y 47). Es posible también que la serpiente que aparece enrollada alrededor del cuello de Tlaloc en el *Códice Vaticanus B* (1993, f. 48) sea uno de sus *nahuales* (véase fig. 29). Una cuestión semejante podría plantearse en torno a un personaje de pintura corporal roja, con una culebra del mismo color enrollada en el cuello, que aparece en el *Códice Laud* (1994, f. 33) (véase fig. 48). En el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 21), tenemos al Dios Murciélago rodeado por una serpiente con flamas o volutas de humo decapitando y sacando el corazón a un hombre. ¿Es posible que tal ofidio haya sido su *nahualli*? (véase fig. 49). Otra forma de representación poco frecuente es aquella que implica la sustitución de la cabeza del personaje por la del *nahualli*. Tales son los casos de la imagen de Coyotl inahual, con una cabeza de coyote, que aparece en el *Códice florentino* (x, plano 74) (véase fig. 50), o, en el mismo código, la de Huitzilopochtli portando una cabeza de ave. En el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 21) vemos a un dios solar, como caminante, llevando a cuestas a un águila que, como hemos dicho, era su entidad compañera (véase fig. 51). Por último, encontramos casos en los que la cabeza del personaje reemplaza a la del animal al que se halla asociado. Tal es el caso de la imagen de Cihuacoatl del *Códice florentino* (viii, plano 45) (véase fig. 52). Una lógica similar parece haber seguido la figura del insecto con cabeza de Ehecatl que vemos en el disco del American Museum of Natural History de Nueva York (véase fig. 53). Un último caso, poco usual, es aquel en que el personaje lleva en brazos a su entidad compañera; éste, por

ejemplo, parece ser el caso de Tonatiuh llevando un águila en el *Códice Borgia* (1993, plano 18) (véase fig. 54).

### Representación, vestido y transformación

Recapitulando lo anterior, podemos ver que los diferentes tipos de representación del *nahualli*, que hemos mencionado, pueden ser agrupados en dos clases mayores: por un lado, los tipos de representación en los que la coesencia aparece simplemente asociada al personaje<sup>191</sup> y, por el otro, las representaciones en las que el personaje porta al *nahualli* sobre sí.<sup>192</sup> Un mismo *nahualli* puede aparecer tanto asociado al personaje como portado por él. La serpiente de fuego se presenta en la espalda de Huitzilopochtli en el *Códice borbonicus* (1991, 22) y sobre el dios, reemplazándose el cuerpo de la deidad por el de la serpiente y el rostro antropomorfo emergiendo del hocico animal, en el *Códice Borgia* (1993, 44). La serpiente emplumada figura asociada a Quetzalcoatl en el petroglifo de La Malinche y sobre la divinidad en la escultura del Musée de l'Homme de París. La serpiente de fuego aparece en asociación con Xiuhtecuhtli en el *Códice florentino* y portada por el dios en el *Códice Borgia*. Así pues, podríamos deducir que este segundo tipo de representación puede corresponder al hecho de *vestirse* con el *nahualli* o ser considerada como una manera de tomar una forma diferente de la propia.

De hecho, parece ser que, en la época prehispánica, el *nahualli* era efectivamente considerado como una especie de vestimenta o cobertura. Esto es particularmente evidente en la descripción que hace Tezozómoc (1944, 265) de la ceremonia funeraria del rey Tizoc:

Hecho esto y habiendo cantado delante de él, volvieron a descomponerlo para adornarlo de los vestidos que llaman Quetzalcoatl, y antes le envijaron con color negro del humo de *marmija*, y en lugar de corona le pusieron una guirnalda que llaman Ozelocompilli y una manta diferente que llaman *nahualix*.

Así, es posible que el hecho de que los *nonotzaleque*<sup>193</sup> se vistieran con la piel del jaguar esté relacionado con la transformación, pues, como lo muestran los infor-

<sup>191</sup> Tras el personaje o sobre su espalda.

<sup>192</sup> Cuando el individuo porta la cabeza del *nahualli* o viceversa y cuando el personaje figura como emergiendo de la boca de su coesencia. Uno de los tipos de representación más interesantes en esta segunda clase es aquel en el que el personaje parece estar vestido con la piel de su *nahualli*.

<sup>193</sup> Un término que en ocasiones es empleado para hacer referencia al hombre-*nahualli*.

mantes de Sahagún (CF: XI, 3), se trata de una envoltura que confiere a su portador algunas de las cualidades del animal: “Se dice que con esto avanzan soportando las dificultades, se dice que con esto infunden temor.”

Si revisamos el vocabulario empleado en las fuentes antiguas para expresar la idea de transformación, podemos observar que, aun si Molina traduce del castellano *tornarse bestia* como *nino. mazatilia*, *nino. tochtilia*,<sup>194</sup> el cambio de formas, en la mayoría de los casos, referido a través de los verbos *cuepa* (*nino*)<sup>195</sup> y *nahualtia* (*nicno*).<sup>196</sup> El verbo *cuepa* tiene un sentido semejante al de *tornar* del español, es decir, que expresa al mismo tiempo las nociones de *rotación* y *cambio*,<sup>197</sup> mientras que, como habíamos dicho, *nahualtia* significa *esconderse*, *disfrazarse* o  *cubrirse con algo*. Así, si consideramos que, según el *Códice florentino* (IV, 41-43), “la transformación [del hombre-*nahualli*] devenía su *nahualli*”, *transformarse* sería equivalente a *cubrirse con su nahualli*.

De hecho, Margil (1988, 260) dice que, en la transformación, “el ser tigre era como si lo vistieran de tigre o de otro animal” (Margil: 1988, 260), mientras que, en un proceso judicial de Chiapas, se afirmó que Pedro Gerónimo “en traje de su *nagual* quiso hacerle daño” a Juan de los Santos (AHDCH: 1721, f. 11r).

<sup>194</sup> Es decir, añadiendo al nombre del animal, en este caso un venado *mazatl* o un conejo *tochtli*, el sufijo *tilia*.

<sup>195</sup> Por ejemplo, en la *Leyenda de los soles* (1945, 121) se expresa la transformación de Quetzalcoatl en hormiga como: “*ei ticzcatl mocuep in Quetzalcoatl*”; en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945) se afirma sobre las mujeres que se convirtieron en venados de dos cabezas: “*in mamaza cacta ye cihua in omocuepque*”, y los informantes de Sahagún (1969b, 50) señalan de la manera siguiente el hecho de que el gigante fuera considerado como la transformación de Tezcatlipoca: “*inecuelpalix in tlacateculotl Tezcatlipoca*”.

<sup>196</sup> Tal es el caso de una mención de los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 60) en que se dice sobre Tezcatlipoca: “*Quitoaya ca Tezcatlipoca miecpa quimonahualtiaya in coyotl*”, lo que significa: “decían que Tezcatlipoca se disfrazaba [se escondía o se cubría] de coyote”.

<sup>197</sup> *Ixcuepa*, traducido por Molina como “volver lo de adentro a afuera”, denota claramente la rotación. El sentido de transformación aparece en el *Manuscrito 362 de la BNF* (2001, 21), donde se traduce la frase “*cueponi xotla*” por “brotar o abrir las flores”. Actualmente, este verbo es también empleado con el sentido de *traducir*. Muchos pueblos mesoamericanos y yaquis contemporáneos creen en “rituales” de transformación que implican movimientos rotatorios (véanse Alvarado Solís: 2001, 320; Segre: 1990, 349; Buchler: 1980, 7; Lipp: 1991, 161; Guiddings: 1959, 144). De este modo, podemos notar que existe una relación metonímica entre el término que designa la transformación, *cuepa* “tornar” y la acción de rodar. Así pues, podrá existir una especie de juego de palabras entre “tornar” y “tornarse bestia” que hubiera inspirado la invención del “ritual”. Un elemento que podría reforzar esta hipótesis es el hecho de que uno de los informantes de Robe (1971, 142) utilizó precisamente el vocablo *machincuepa* para describir el movimiento que produce la transformación: una maroma.

Las alusiones a cuestiones de vestimenta o cambio de piel en los relatos de transformación son sumamente frecuentes no sólo en Mesoamérica sino también entre los yaquis (véanse Fábregas Puig: 1969, 102; *DGCP*: 1982, 20-21; Campos: 1982, 188; Boremanse: 1986, 127; Segre: 1990, 163; Taggart: 1984, 209-210; García de León: 1969, 287; Münch: 1994, 172; Vázquez e Hipólito: 1994, 151; Oakes: 1951, 171-173; Pérez Bravo y López Morales: s/f, 73; Guiddings: 1959, 59-61). En este tipo de relatos, la piel, las plumas o los ropajes son, en cierta forma, depositarios de la figura de los diversos seres, pues, al ponerse un ropaje diferente del habitual, los seres logran su metamorfosis. De hecho Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001, 420) mencionan que, entre los nahuas de Chicontepec, la palabra *pellejo* es utilizada para traducir la noción de *dísfráz*.<sup>198</sup> Con ello podríamos confirmar que, como lo señala Cordier (1995, 2; 2003, 130), “el paso al estado humano (o recíprocamente del estado humano al estado animal) se reduce esencialmente a una cuestión de vestimenta”.

#### Difusión y representación del *nahualli*

Los tipos de representación del *nahualli* previamente mencionados aparecen también en otras regiones de Mesoamérica. Un pectoral en concha de la región huasteca, que muestra a un personaje barbado vestido de ave con una serpiente emplumada a sus espaldas, parece reagrupar los tipos *b* y *c*, mientras que una estela de Tuxpan —conservada en el Museum für Völkerkunde Staatliche de Berlín— muestra a un personaje con atributos de Quetzalcoatl, perforándose la lengua y rodeado por una serpiente. Procedente de esta misma zona es la escultura de una mujer de ojos semi-cerrados con yelmo ornitomorfo de Tepetzintla, Veracruz. Es posible que tal pájaro sea la entidad compañera colectiva de las *Cihuateteo*, pues, en algunas de sus esculturas mexicas, dichas deidades se encuentran en el mismo modo asociadas con aves (véase como ejemplo el brasero policromo del Museo Nacional de Antropología) (véanse figs. 55 y 56).

En la Mixteca, los códices como el *Nutall* (1992, f. 3) (véanse figs. 57 y 58), el *Vindobonensis* (1967, lám. 2 y 5) (véanse figs. 59 y 60), el *Selden* (*A2*) (1964, lám. 3, 5, 9, 14 y 17) (véase fig. 61) o el *Bodley* (1964, lám. 1) (véanse figs. 62 y 63) representan seguido a personajes emergiendo de las fauces de un animal o por-

<sup>198</sup> Paralelamente, encontramos que, según Figuerola (2000, 15), entre los tzeltales, ciertos individuos dicen que “los *lab* [equivalente al náhuatl *nahualli*] son como nuestras ropas, como nuestra camisa, forman parte de uno mismo”.

tando al *nahualli* a sus espaldas.<sup>199</sup> Una de las más interesantes representaciones de *nanahualtin* es aquella en la que se muestra el rito de perforación del septum al señor 8-Venado, en el *Códice Bodley* (2858) (1964, 9) (véase fig. 64). En tal imagen se observa al gobernante sentado sobre las patas posteriores de un jaguar recostado sobre una piedra sacrificial, mientras que, en su correspondiente del *Códice Becker 1* (en *Códice Alfonso Caso*: 1996, 15), es el rey, aquí 4-Viento, quien figura en tal posición. Esto muestra, una vez más, que el *nahualli* funge como representante del individuo al que se asocia. Otro ejemplo de utilidad es el del personaje con yelmo de serpiente de fuego, que aparece asociado al nombre de Serpiente de Fuego en el *Códice Nutall* (1975, f. 57), pues se estaría mostrando por medios gráficos la estrecha asociación entre la especie-*nahualli* y la identidad personal (véase fig. 65).

En la isla de Zapatera, Centroamérica, observamos toda una serie de esculturas monumentales que representan a diversos personajes asociados a animales. En algunos casos se trata de antropomorfos que portan la cabeza de su *nahualli* en lugar de la propia. En otros, vemos a humanoides sobre cuyas cabezas se sitúa la testa del animal, corriendo el cuerpo del segundo paralelo a la espalda del primero, algo semejante a la imagen de Cihuacoatl del *Códice Azcatitlan* (véanse figs. 66 y 67).

Muy lejos de ahí, en una concha incisa procedente del sitio de Spiro, Oklahoma, ahora conservada en el Museum of the American Indian, encontramos la imagen de un hombre dotado de pico, alas, cola y plumaje de ave; algo muy semejante a la figura del hombre-pájaro huasteco que describimos líneas más arriba. Pudiera pensarse que se trata de una mera coincidencia, mas es preciso señalar que los indígenas de la Huasteca y los llamados *mount-builders* estuvieron en comunicación durante varios siglos (Dávila Cabrera: 2000) (véase fig. 68).

Por último, en el arte de Paquimé y en el suroeste de Estados Unidos es posible encontrar a la deidad llamada Serpiente Cornuda —*Kolowisi*, en zuñi; *Palotquopi*, en hopi— tanto bajo la forma de un ofidio con cachos como con apariencia antropomorfa. Lo interesante es que, en algunos casos, dicho personaje figura como un antropomorfo sobre cuya cabeza se ubica la testa de una serpiente cornuda y el cuerpo del animal corre paralelo a la espalda del antropo-

<sup>199</sup> La existencia de un nahualismo mixteco prehispánico es atestiguada por *Vocabulario* de Alvarado (1962, 38, 122), quien traduce los términos *tai sanduvvui*, *tai ñahaque* y *tai sandacu* por “brujo que engañaba diciendo que se volvía león” y “hechicero, embaidor que decía volverse tigre”, y la crónica de fray Gregorio García (1729, 328), que menciona que el mayor de los hijos de la pareja suprema se convertía en tigre y el menor en un pequeño animal semejante a una serpiente alada.

morfo. Dicha disposición se asemeja a las imágenes de Cihuacoatl y Zapatera que acabamos de describir. Aun cuando pudiera objetarse que el suroeste es una región muy lejana, cabe recordar que, en Santa Ana, White (1942, 173) registró la creencia un *espíritu guardián* que protege a su contraparte humana y lo aconseja. Ello sin mencionar que, como señala Linda Cordell (2006, comunicación oral), Mesoamérica y el suroeste han estado en contacto a través de diversas épocas (véase fig. 69).<sup>200</sup>

Las fuentes nahuas mencionan la existencia de hombres-*nahualli* en Teotihuacan y entre los olmecas uixtoti, “los primeros pobladores de la región” (CF: x, 194, 192), mientras que los documentos mayas de Guatemala y Chiapas parecen situar el origen del nahualismo en la mítica ciudad de Tula (*Popol Vuh*: 1971, 169; *Historia de los Xpanzay*...: 1957, 123; *Título de Totoncapan*: 1983, 175 8r).<sup>201</sup> Por ello deberíamos esperar encontrar representaciones de *nanahualtin* cuando menos desde el posclásico temprano.<sup>202</sup>

El *Códice florentino* (x, 168) afirma que los toltecas “llegaron a Amatlan, a Tula”, lo que relacionaría a los amatecos, de los que una de las deidades patronas era Coyotl inahual, con los toltecas. De hecho, se encontró en Tula, Hidalgo, una escultura que muestra la cabeza de un coyote con las fauces abiertas y un rostro humano emergiendo de ellas, tal como los informantes de Sahagún describen la imagen de Coyotl inahual (véase fig. 70). Además se pueden observar en esta misma ciudad representaciones de personajes llevando serpientes emplumadas a sus espaldas, lo que sería próximo al tipo *c* de la clasificación planteada en este trabajo (véase fig. 71). También observamos serpientes emplumadas por detrás y alrededor de personajes en la vasija del Museum für Völkerkunde de Viena (véase fig. 72). Los *atlantes* llevan serpientes emplumadas en sus sandalias, lo que los acercaría a las imágenes en que el *nahualli* figura en lugar del pie.

Encontramos imágenes similares al tipo *b* —rostros que emergen de las fauces de animales— en Chichen Itza y personajes que portan serpientes emplumadas a sus espaldas (véanse figs. 73 y 74), lo que de acuerdo con Lobjois (2002, comunicación personal) correspondería también a representaciones de *nanahualtin* o

<sup>200</sup> Durante el seminario “Los hopis y las relaciones entre el Suroeste y Mesoamérica”, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas.

<sup>201</sup> Al respecto, Núñez de la Vega (1702, 9 en Calnek: 1988, 53) señala: “esta superstición de *naguales* vino de México [...] y en su cuadernillo dice que se hicieron señores y maestros en naguas o México los de las tribus que vinieron”.

<sup>202</sup> Cabe mencionar que, según Roys (1960, 14 en Villa Rojas: 1963, 256), el nahualismo llegó a Yucatán durante el *katun 5 ahau* (1323-1342), cuando los itzas consolidaron su poder en la región. Sin embargo, se equivoca; el nahualismo es mucho más antiguo.

a la animalización de guerreros temibles. Es posible que, en este caso, la serpiente emplumada haya sido considerada como un *nahualli* colectivo —*nahualli* de la ciudad, de alguna elite, de algún grupo étnico particular o de los guerreros en general— ya que, tal como se ve en las fachadas del Templo de los Guerreros, con frecuencia, este animal aparece en asociación con grupos de personajes unidos en una sola escena. Pareciera así que el nahualismo se encontraba también presente entre los maya-toltecas del posclásico temprano. Es también posible que los animales que figuran asociados a deidades del inframundo en el Templo de los Guerreros correspondan a representaciones de *nanahualtin*; sin embargo esta identificación es más dudosa (véase fig. 75).

También observamos imágenes de *nanahualtin* bastante explícitas en Cacaxtla, en una época pretolteca (hacia el 750-800 d. C.), y en un estilo claramente influenciado por la plástica maya de la época clásica. Los personajes se relacionan con los animales-*nahualli* que los rodean —una serpiente emplumada y una serpiente-jaguar— por las pieles y tocados de animales que visten (Graulich: 1990, 100) (véanse figs. 76 y 77).

#### NAHUALISMO MAYA Y OTROS NAHUALISMOS DEL CLÁSICO

En lo que concierne a las representaciones de *nanahualtin* mayas, el mayor aporte que hasta nuestros días se haya hecho es, indiscutiblemente, el desciframiento del glifo *way* (equivalente local de *nahualli*) por Houston y Stuart. De acuerdo con Grube y Nahm (1994, 686), Kettunen y Helmke (2002, 75) y Hoppan (2003, comunicación personal), este glifo —conocido como T539 o T572— está formado por un signo *ajaw*, “señor”, medio cubierto por una piel de jaguar (véase fig. 78). Houston y Stuart (2001, 452) explican que:

En la mayoría de los casos, los afijos asociados al T539 o T572 son los signos fonéticos *WA* y *YA*. Típicamente, *WA* aparece antes de T539; *YA* figura después. En Palenque, una composición de glifos que contiene a T539, muestra que el prefijo *WA* es completamente opcional. Algunas veces *WA* y *YA* se encuentran juntos —*WA-YA*/T539 o T539/*WA-YA*— o, de plano no aparecen. En nuestra opinión, la explicación más lógica es que los signos fonéticos leídos como ‘*way*’ nos muestran la lectura del glifo al que están asociados. Así, proponemos que T539 es un logograma que tiene como lectura ‘*way*’, los afijos funcionan simplemente como complementos fonéticos.

Unas líneas más adelante, los mismos autores (*ibidem*, 455) señalan que, frecuentemente, este glifo aparece como *u-way* “el *way* de” y presentan una serie de textos epigráficos que explican cuáles son los tipos de *way* de diversos personajes. Uno de los textos más interesantes es aquel del *Templo 11* de Copan que, según Houston y Stuart (*ibidem*, 457), dice: “su pie es el *way* del *Dios κ*”, pues, considerando que seguido la pierna de tal deidad se termina en una cabeza de serpiente (véase fig. 79), se trataría de una composición equivalente a la de las de imágenes de Tezcatlipoca, Acxomocuil y Huitzilopochtli.<sup>203</sup>

Gracias al inventario realizado por Grube y Nahm (1994),<sup>204</sup> hemos podido clasificar las representaciones icónicas que se encuentran asociadas al glifo *way* en dos grupos mayores: *a*) Representaciones del *way* bajo la forma de animales o seres fantásticos no asociadas a personajes. *b*) Representaciones de personajes asociados a sus *way* —reconocibles por sus partes o la totalidad del ser. Obviamente, las figuras del primer grupo no hubieran podido ser identificadas en ausencia del citado glifo.

No obstante, entre las imágenes del segundo grupo, hemos encontrado algunos elementos que tienden a repetirse: 1. Los personajes presentan la cabeza de la coesencia superpuesta a la propia en seis ocasiones. 2. En cuatro casos, la especie *way* es representada como una suerte de vestimenta —pantalones, guantes o botines— portada por los personajes. 3. En una sola representación, la cabeza del animal reemplaza a la del humano (véase fig. 80). 4. En dos ocasiones, el personaje parece emerger del hocico del animal, observándose la cabeza o el cuerpo hasta la cintura. 5. En una sola imagen, el *way* rodea al personaje formando un círculo a su alrededor (véase fig. 81). Así pues, vemos que, en sus rasgos más generales, las representaciones mayas de la entidad compañera no parecen distar demasiado de los tipos identificados para el *nahualli* mexica: los personajes que portan la cabeza de su *nahualli* sobre la propia nos recuerdan la imagen de Chalchiuhtlicue del *Códice Borgia*; los hombres que llevan pantalones y guantes de jaguar son equivalentes a la imagen de Macuil Ocelotl del *Códice florentino*; los individuos que emergen del hocico de sus *way* son próximos a las representaciones del tipo *b* de nuestra clasificación, etcétera.

Partiendo de una lectura fonética, Freidel, Schele y Parker (1993, 184) proponen que el *cartucho G1* del *dintel 25* de la *estructura 23* del *Templo 11* de Copan debe

<sup>203</sup> Una de las imágenes más exóticas de esta deidad, figurada en un vaso-códice de Nakbé, Guatemala, es aquella en que el pie de la deidad se prolonga como una enorme serpiente que rodea a un personaje adormecido y de cuyas fauces emerge una entidad femenina.

<sup>204</sup> Donde encontramos una compilación de las ocurrencias del glifo *way* en los vasos mayas.

ser leído como “él era *nawal*”. Lo que implicaría que, en la época clásica, el término *nawal* ya era utilizado en la zona maya y que dicho término coexistía con el vocablo maya para la noción de coesencia. No obstante, según María Sala (2004, comunicación personal), dichos investigadores habrían cometido el error de leer “*u bah il na wala*”, “el *nahual* era su imagen”, en lugar de “*u bah il na ol*”, “era la imagen de la primera entrada”.

Por otro lado, encontramos también representaciones de *nanahualtin* no asociadas al glifo *way*. Se observa, por ejemplo, la imagen de un personaje, con ojos y colmillos de Tlaloc, emergiendo del hocico de una serpiente en un vaso con tapadera del Museo de Tikal (véase fig. 82) y la representación de un humano saliendo de las fauces abiertas de un reptil que figura en otro vaso grabado del mismo sitio (véase fig. 83). Es posible que el *nahualli* de Itzamna —o el *Dios D*— sea el lagarto, puesto que, en las representaciones del periodo clásico —como la escultura del *Templo 22* y el *Altar D* de Copan— aparece como un rostro humano emergiendo del hocico de tal animal. Se observa también la imagen de un personaje saliendo de una serpiente emplumada en uno de los anillos del juego de pelota de Viejo Chichen (véase fig. 84). Mientras que la *Estela D* de Copan presenta a un personaje, con rasgos serpentinos, y una serpiente que se le enrolla. En la Casa del Jaguar de Xelhá, encontramos a un personaje barbado portando una suerte de yelmo de jaguar (véase fig. 85). Una composición semejante es la que figura en un vaso de San Agustín Acasaguastlán, Guatemala, donde observamos a un personaje con tocado de cabeza de venado sentado frente a otros antropomorfos (véase fig. 86). En otro vaso de la misma época, tenemos a un personaje desnudo con pintura corporal a rayas y un yelmo de pescado que se prolonga a lo largo de la espalda hasta los pies (véase fig. 87). En el vaso 4960 del catálogo de Kerr observamos una fila de hombres sugestivamente “vestidos” de animales; el personaje que se sitúa al frente porta la cabeza zoomorfa sobre su propia testa, como si se tratara de una máscara que se acabara de quitar (véase fig. 88). Dicha imagen se asemeja a la representación de Macuil Ocelotl del *Códice florentino*. Por último, en la Estructura 44 de Tenacah, observamos la figura de un posible danzante cuyo rostro emerge del hocico de una iguana, mientras que el cuerpo de reptil corre perpendicular al antropomorfo tocando la parte superior de su espalda (véase fig. 89).

Tal como sucede con los nahuas, aquí también observamos que un mismo ser puede presentarse junto con su *nahualli* en diferentes formas. En el Museo de Antropología de Mérida, observamos la imagen de Ixchel sentada junto a un conejo, cuyo cuerpo termina por fundirse con el de la diosa. En un vaso de la colección Kerr, la deidad aparece cargando al roedor (véase fig. 90). En otra

pieza del citado museo el conejo fue colocado delante del numen. En una pieza de esta última colección y la tapa de bóveda de Xnucbec, encontramos la pintura del dios K'awil con una serpiente ondulando a sus espaldas y no en lugar del pie, como habitualmente se le representan (véase fig. 91). Un personaje rodeado por una serpiente, representado en el vaso 1670 del catálogo de Kerr, figura en la misma pieza sentado frente al ofidio (véase fig. 92).

En otros contextos culturales de la época clásica, las imágenes de *nanahualtin* parecen menos explícitas. Observamos en Monte Alban, sobre la *Lápida de Bazán*, la imagen de un señor zapoteco, vestido de jaguar asociado a un personaje identificado por Marcus y Flannery (1998, 390) como un sacerdote teotihuacano (véase fig. 93). Un antropomorfo vestido de manera equivalente aparece en la pintura del muro norte de la *Tumba 5* del Cerro de la Campana. Se ve igualmente, en Zaachila, la imagen de un rostro humano saliendo del hocico abierto de una tortuga (véase fig. 94). Con frecuencia, en la pintura mural de las tumbas zapotecas, figuran personajes portando yelmos zoomorfos —véanse, por ejemplo, las pinturas de las fachadas de la *Tumba 125* de Monte Alban y 1 de Huitzo—. Por último, una urna zapoteca del Museum für Völkerkunde de Berlín muestra a un individuo saliendo del hocico abierto de un jaguar (véase fig. 95). Estos ejemplos parecen próximos al tipo *b* de nuestra clasificación de representaciones de *nanahualtin*.

El Tajin, Veracruz, presenta en el *Taller N* el grabado de un hombre portando una especie de yelmo en forma de cabeza de ave (véase fig. 96), mientras que la *Escultura 7* muestra la imagen de un individuo sentado con una cabeza de roedor o jaguar (véase fig. 97).

Encontramos en Teotihuacan representaciones de seres humanos vestidos con pieles de animal, portando una cabeza zoomorfa de la cual surge el rostro humano. Tales serían los casos del llamado Dios Mariposa de Tetitla (véase fig. 98), de un personaje vestido de águila que se presenta en la *Zona 5* (véase fig. 99) o de un relieve en estilo teotihuacano de la región de Soyaltepec, que muestra a un individuo portando un yelmo en forma de cabeza de serpiente (véase fig. 100). Sin embargo, tales imágenes no son concluyentes, pues el hecho de que un personaje esté vestido de animal no implica necesariamente que éste sea su *nahualli*. Podría tratarse de una simple insignia militar semejante a los trajes de los *guerreros águila* y *guerreros tigre* de la cultura azteca.

## NAHUALISMO EN EL PRECLÁSICO

En la escultura olmeca (1500-300 a. C.) observamos con cierta frecuencia representaciones antropomorfas con atributos animales. En muchos casos, se trata de personajes asexuados con rasgos felinos. Existen además figuras compuestas con características de otras especies y otras que combinan los elementos de diferentes especies zoológicas. Obviamente, entre las múltiples y variadas explicaciones de tales esculturas, encontramos algunas que tratan de asociarlas a manifestaciones tempranas del nahualismo.<sup>205</sup>

Tomando como punto de partida cuatro estatuillas antropomorfas con rasgos felinos,<sup>206</sup> Furst (1967) creó toda una teoría sobre el chamanismo y la creencia en la transformación de los olmecas. El autor señala, con razón, que, en realidad, las representaciones olmecas de jaguares enteramente zoomorfos son bastante raras y que, por el contrario, son las figuras humanas con rasgos de jaguar las que aparecen con mayor frecuencia. Este tipo físico se opone a aquel de las cabezas colosales y al tipo mongoloide de la mayor parte de las figuras enteramente antropomorfas. Ello significa, según él, que el problema se sitúa en la interfase entre el jaguar y lo humano y no en el simbolismo de jaguar en sí.

En seguida, hace un breve recorrido por las creencias sudamericanas que ligan a hombres y jaguares, y observa la constante asociación del jaguar a las ánimas de los especialistas rituales amerindios. Señala la existencia de una identificación cualitativa entre la figura del chamán y la del jaguar, las cuales pueden ser, de acuerdo con Furst, intercambiables. Cita un cierto número de relatos históricos y descripciones etnológicas que mencionan transformaciones de chamanes en jaguares en estados de conciencia alterada. Indica que los rostros de los hombres-jaguar presentan una especie de mueca que denota un tormento intenso o un estado de éxtasis,<sup>207</sup> y concluye que, dada la antigüedad del uso de narcóticos en América, las estatuillas de hombres-jaguar deberían representar la experiencia extática —por consiguiente vivida como real— de la transformación en jaguar. Por último, Furst escoge algunos ejemplos etnográficos e históricos

<sup>205</sup> Véanse, por ejemplo, los textos de Robicsek (1983), Coe (1972b), Wicke (1971), Davis (1978) y Grove (1972).

<sup>206</sup> Las esculturas en serpentina [la serpentina es una piedra verde] de Dumbarton Oaks, una figura de la colección Fearing y un fragmento de cabeza del Museo Nacional de Antropología. En un trabajo posterior, Furst (1996, 79) considera a tales estatuillas como representaciones de los espíritus compañeros del chamán olmeca.

<sup>207</sup> Más tarde, Furst (1996, 70) añade que, para él, resulta evidente que el escultor había experimentado en carne propia la transformación durante el éxtasis.

para mostrar la relativa importancia del jaguar en el nahualismo mesoamericano y propone que este sistema de creencias puede ser comprendido como una manifestación local del chamanismo amerindio.<sup>208</sup>

Para empezar, cabe señalar que la mayoría de los objetos estudiados por el autor provienen del saqueo y, en consecuencia, carecen del contexto arqueológico necesario para establecer su uso y significación.<sup>209</sup> A esto podemos también añadir que, aunque se presupone un nexo cultural entre los olmecas y los pueblos del norte de Sudamérica, Furst nunca se preocupa por comparar las piezas estudiadas con materiales arqueológicos del sur del continente. Para el planteamiento de la hipótesis, no se utilizan fuentes históricas tardías ni etnográficas mesoamericanas, las que, a mi parecer, serían más cercanas a las creencias olmecas que los datos utilizados. Cuando hace uso de datos etnográficos, lo hace de manera descontextualizada, sin tomar en cuenta el conjunto de creencias que se presenta en torno al chamanismo y sin mencionar las diferencias entre las ideas de los pueblos que cita. El corpus de representaciones estudiadas resulta ser demasiado reducido, y, sobre todo, no toma en cuenta a las figuras infantiles con rasgos de jaguar, que difícilmente podrían estar relacionadas con el chamanismo. Furst menciona la escultura de Potrero Nuevo, que supuestamente representa el acoplamiento de un jaguar y un ser humano, pero no la utiliza para su interpretación. Finalmente, cuando hace alusión a las creencias mesoamericanas, el autor evita hablar del simbolismo del jaguar en la época posclásica, y no hace más que citar ciertos relatos que, aisladamente, parecen apoyar su hipótesis.<sup>210</sup>

Köhler (1985) señala, con razón, que las figuras antropozoomorfas olmecas no se limitan a las representaciones de hombres-jaguares e identifica rasgos de reptiles y aves en las esculturas “híbridas”. Rechaza las hipótesis que postulan a tales imágenes como representaciones de los olmecas como “hijos del jaguar” y la interpretación de dichas figuras como “dioses”. Considera que la mayoría de estas imágenes se presenta sobre objetos personales que constituyen símbolos

<sup>208</sup> En su segundo artículo sobre los hombres-jaguar, el autor se muestra un poco más prudente acerca del nahualismo y los sistemas simbólicos posclásicos y evita abordar este tema. Reilly III (1996) apoya igualmente la hipótesis del chamanismo como motor principal para las creaciones artísticas olmecas; no obstante, él no intenta asociar las dichas manifestaciones al nahualismo o cualquier otro tipo de creencia tardía.

<sup>209</sup> Esto sin aludir a la evidente posibilidad de que tales piezas no fueran olmecas o fueran falsas.

<sup>210</sup> Todo ello sin mencionar que la concepción del chamanismo sobre la que se apoya el autor es totalmente errónea, pues el chamanismo es un sistema de prácticas y creencias religiosas que, en ningún modo, puede ser reducido al trance, el éxtasis o el consumo de alucinógenos (véanse al respecto Hamayon: 1995, y Martínez González: 2003).

de estatus y propone que tales motivos podrían ser emblemas de poder político contruidos a partir de la noción de *nahualli*. De tal suerte que, para el autor, las imágenes de hombres-jaguar no representarían a chamanes en transformación, sino el hecho de ser hombre y jaguar a la vez, mientras que las figuras híbridas, que contienen rasgos de diversas especies animales, significarían los múltiples *nanahualtin* de un individuo, alineados en torno a un *nahualli* principal.

Podemos objetar que las representaciones descritas por Köhler no presentan ninguna semejanza con las representaciones de coesencias conocidas para la época posclásica ni con las descritas por el *Códice florentino*. En particular, podemos señalar que, cuando menos entre los aztecas, cuando se representa a los diversos *nanahualtin* de un personaje, no se mezclan sus características. Dado que las manifestaciones iconográficas mayas asociadas al glifo *way* muestran a seres antropozoomorfos y diversos pueblos mesoamericanos contemporáneos creen en *nanahualtin* monstruosos, es posible que efectivamente las esculturas “híbridas” representen a entidades compañeras. Pero ésta propuesta está todavía por probarse.

No obstante, existen manifestaciones plásticas olmecas mucho más explícitas que las esculturas mencionadas: observamos en el *Monumento 19* de La Venta a un personaje sentado con un tocado en forma de cabeza de serpiente, acompañado de una gran cascabel que le pasa por debajo y se yergue a sus espaldas (véase fig. 101). Una pintura de la cueva de Oxtotitlan representa a un individuo sentado sobre un trono, detrás del cual figura un águila en una posición casi idéntica —como si fuera su sombra (véase fig. 102)—. Se trata pues de representaciones semejantes a las de los señores-jaguar y águila de Cacaxtla y son equivalentes al tipo *c* de nuestra clasificación. También podemos citar a una estatuilla de Tuxtla Chico que presenta la imagen de un personaje vestido de jaguar comparable a la imagen de Macuil Ocelotl del *Códice florentino*.<sup>211</sup> Esta manera de portar la piel de jaguar se opone a la que se presenta en la estatuilla de Atlahuayan, en la que el cuero del felino es claramente usado como capa. En la *Estela 2* de Izapa encontramos a un personaje descendente dotado de alas y yelmo de ave; algo semejante a las imágenes de Spiro y la Huasteca que describimos anteriormente (véase fig. 103). Por último, podemos mencionar una figurilla serpentina con cabeza humana y un rostro de reptil inciso sobre la cara (véase fig. 104). En esta última imagen, el hecho de ser humano y serpiente a la vez se presenta del mismo modo que la imagen de Cihuacoatl del *Códice florentino*.

<sup>211</sup> Aun si los miembros superiores parecen verdaderas patas de jaguar, la máscara o cabeza de jaguar deja entrever un rostro humano y los pies salen de las patas posteriores del felino.

Cabe mencionar que no se han encontrado representaciones semejantes fuera del área de influencia olmeca, por lo que podemos suponer que la noción de *nahualli* estaba ausente en el pensamiento religioso de otros complejos culturales de la época —como Capacha, Opeño, Cupícuaro y Chavin—, o que sus sistemas de representación diferían considerablemente de lo observado en Mesoamérica en los periodos más tardíos.

Aun si existen algunas excepciones notables, en la mayoría de los casos la identificación de un *nahualli* no asociado a un personaje resulta extremadamente difícil. Tampoco hemos podido encontrar indicadores que nos permitan reconocer a hombres-*nahualli* en ausencia de sus *nahuales*. Y es por ello que, para construir la presente clasificación no se han empleado más que imágenes de personajes acompañados de sus *nanahualtin*.

Como lo hemos visto, no existen reglas fijas sobre la manera en que un *nahualli* debía ser representado, sino una serie de convenciones más o menos laxas que permiten la identificación de una entidad compañera, admitiendo la existencia de buen número de variantes. Apoyándonos sobre las descripciones presentadas por las fuentes antiguas, hemos podido identificar tres tipos principales de representación: *a.* Personajes que portan a su *nahualli* —en ocasiones representado por su simple cabeza— sobre la espalda. *b.* Imágenes en las que los antropomorfos parecen emerger de sus coesencias; en la mayoría de los casos, es la cabeza del humano la que parece salir del hocico abierto de su *nahualli*. Encontramos representaciones semejantes entre los mixtecos, los huastecos, los mayas del posclásico, los indios-pueblo y los mount-builders. Los observamos igualmente en Tula, Chichen Itza, Zapatera y Cacaxtla. Representaciones comparables aparecen también en el área maya, Tajin, Teotihuacan y la zona zapoteca en el periodo clásico y entre los olmecas preclásicos. *c.* Imágenes de *nahuales* que figuran detrás de los personajes a los que se asocian, lo cual vemos en nahuas, mayas y mixtecos posclásicos y en los olmecas preclásicos. También encontramos figuras en las que el *nahualli* se presenta en lugar de la cabeza o el pie del personaje (tipo *d*) entre los mexicas y mayas clásicos, representaciones en las que el *nahualli* figura delante del personaje entre los huastecos y los mexicas, imágenes de animales con testa humana entre los nahuas, los mayas y los olmecas y antropomorfos rodeados por sus entidades compañeras entre los nahuas, los huastecos y los mayas.

Como se ha dicho antes, estas diferentes formas de representar al *nahual* pueden ser agrupadas en dos categorías mayores: aquellas en las que el *nahualli* figura asociado al personaje y las que presentan al individuo portando o vistien-

do su coesencia. Dado que, como se ha visto, el *nahualli* era efectivamente considerado como una suerte de cobertura, ropaje o disfraz, es posible que lo que las fuentes llaman la transformación fuera pensada como el hecho de portar a la entidad compañera y que tales imágenes representaran el cambio de forma.

Así pues, tendríamos una serie de imágenes de hombres asociados a animales, semejantes a los tipos de representaciones del *nahualli* empleados en el posclásico, que aparecen de manera constante en diferentes épocas y regiones. De este modo, podríamos suponer que conceptos semejantes a la creencia en el *nahualli* debieron existir, cuando menos, desde la época olmeca. Lamentablemente, no conocemos suficientemente bien la prehistoria mesoamericana como para poder determinar si existían elementos nahuálicos en el pensamiento religioso de esta época.

Por otro lado, el desciframiento del glifo maya *way* —dibujado como un glifo *ajaw* medio cubierto por una piel de jaguar— nos muestra la existencia de un buen número de imágenes de *nahuales*, no asociados a personajes, que difícilmente podrían haber sido identificadas en ausencia del signo mencionado. Encontramos, entre los olmecas, figuras antropozoomorfas y criaturas híbridas cuya significación es todavía desconocida, lo que nos deja entrever la enorme cantidad de representaciones de *nanahualtin* que podrían haber existido y que aún no estamos en condiciones de identificar.

#### NAHUALISMO Y DIVERSIDAD

Tal como hemos visto a lo largo de este capítulo, la creencia en el *nahualli* no responde a un único patrón de concepciones, perfectamente definidas, estáticas e inmutables, sino a una serie de ideas que tienden a mantenerse constantes pero que bien pueden ausentarse en grupos y regiones específicos sin que, por ello, se pierda el esquema general. Y, aunque en algunos casos es posible que las divergencias encontradas sean resultado de errores en el registro de las cosmovisiones indígenas, la existencia de una amplia diversidad de nociones resulta innegable. No obstante, también hemos podido notar que no todas las variaciones son de la misma índole, ya que, mientras algunas creencias irregulares sólo han sido registradas de manera esporádica y en regiones o localidades determinadas, otras tienden a repetirse a través del tiempo y el espacio.

Son estas segundas divergencias las que, a nuestro parecer, constituyen los *esquemas periféricos* del nahualismo, pues, considerando que algunas de ellas son rastreables hasta los siglos XVI y XVII, podemos suponer que poco han modificado el *núcleo central* de nuestro *sistema de representaciones*. Dada su constancia, ima-

ginamos que tal multiplicidad de ideas no responde más que a la existencia de interpretaciones o preferencias individuales, locales o grupales que, en ausencia de un dogma rígido, se han generado en diversas regiones y épocas.

Como *esquemas periféricos* podemos enumerar:

- a. La idea de que el *nahualli* colectivo pueda ser coesencia de cada miembro del grupo o tan sólo representante de la comunidad.
- b. El hecho de que algunos piensen que la dependencia hombre-*nahualli* es bidireccional y otros no.
- c. La clase exacta entidad anímica que funge como puente entre el hombre y su coesencia.
- d. Las diversas interpretaciones sobre el origen del *nahualli*, derivado de una madre animal o procedente del cielo.
- e. El hecho de que la especie-*nahualli* pueda o no ser consumida por los individuos a quienes corresponde.
- f. La existencia o inexistencia de un señor de los *nahuales*.
- g. El momento exacto en que se produce el vínculo entre el humano y su entidad compañera: la concepción, algún momento durante la gestación, el nacimiento, etcétera.
- h. La diversidad de opiniones en cuanto a si todo mundo dispone o no de una entidad compañera.
- i. La multiplicidad de modos de adivinación-asignación de la especie-*nahualli*.
- j. El número máximo y mínimo de coesencias por persona.

Las variaciones del primer grupo nos resultan mucho más difíciles de explicar, pues aquí nos enfrentamos a una gran diversidad de factores y fenómenos histórico-sociales que no siempre se encuentran bien definidos. Entre éstos, encontramos:

1. La posibilidad de que ciertos sistemas simbólicos similares al nahualismo, pero con diferente origen, hayan terminado por confundirse o fusionarse con él. Éste es, tal vez, el caso de los lacandones, según el cual los *onen* se encuentran más ligados a los linajes y los dioses que a los individuos (Bruce: 1975, 71), y de los tlapanecos, quienes, en lugar de vincularse con un ser animado, pueden asociarse a un elemento topográfico (Dehouve: 2006, comunicación oral).<sup>212</sup>

2. La existencia de variaciones regionales o específicamente asociadas a un determinado grupo étnico. Al parecer éstas no suelen ser muy significativas o al

<sup>212</sup> Durante su conferencia dictada en el marco del “Seminario Signos en Mesoamérica”, dirigido por Alfredo López Austin y Andrés Medina del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

paso del tiempo han tendido a borrarse, pues hasta el momento el único caso que pudimos localizar es el del nahualismo maya, en el que existe la idea de que la entidad compañera puede radicar al mismo tiempo en el interior y el exterior del cuerpo humano. Dicha idea es bastante inusual en el resto de Mesoamérica.

3. La influencia de cuerpos de ideas de origen foráneo que, aunque será tratada con mayor detalle en un apartado posterior, bastará por ahora con mencionar que ésta puede alterar los sistemas de pensamiento indígenas en modos muy diversos. Al respecto citamos:

- a. El hecho de que, hoy en día, no figure más la clase de *nahualli* en el nombre de los individuos, lo cual, probablemente, responde a su sustitución por apellidos preferentemente hispanos y el desprecio de las clases dominantes por los referentes de origen pagano.
- b. El que, en algunos grupos mesoamericanos, la entidad compañera pueda ser comprada, vendida o intercambiada, lo cual no parece ser consecuencia directa de la influencia de la cosmovisión judeocristiana sino más bien producto de la introducción de una lógica mercantilista en el pensamiento indígena. Lo interesante es que, hasta ahora, este fenómeno sólo ha sido detectado en grupos étnicos que ya creían en la pervivencia y transmisión de las coesencias después de la muerte.
- c. El hecho de que un personaje pueda cambiar de forma durante el día parece responder, más que a la influencia occidental directa, al proceso de erosión de la cosmovisión indígena que ha conducido a la pérdida de sentido de los elementos culturales. Es posible que sea a causa de este mismo fenómeno que, en la actualidad, la entidad compañera pueda ser considerada como invisible o intangible y que sea posible imaginar que el hombre y su *nahualli* no compartan un ánima.

El problema aquí es que, mientras no sepamos cuáles son los factores exactos que produjeron dichas alteraciones y en qué momento ocurrieron, no seremos capaces de trazar una verdadera historia del nahualismo mesoamericano.

#### NAHUALISMO Y TOTEMISMO

Algunos autores modernos, como Rojas González (1944, 357), Krickeberg (1962, 60), Chapman (1978, 34) y Buchler (1980, 1) han señalado la existencia de cierta semejanza (e incluso identidad) entre totemismo y nahualismo. Los más prudentes aclaran que, a diferencia de lo que sucede con el tótem, en la creencia en el

*nahualli* el animal se encuentra asociado a un individuo particular y no a un grupo en general. En otro texto, Krickeberg (1946, 291) no relaciona al *nahualli* con el tótem, mas señala que “esta creencia tiene su origen en el concepto de espíritu tutelar que también se había desarrollado de una manera parecida en el oeste de Norteamérica”.

El único inconveniente es que ninguno de los citados investigadores se ha tomado la molestia de especificar qué es lo que entiende por *totemismo*, pues, sabiendo que dicho concepto fue objeto de un enorme debate antropológico que tuvo lugar a fines del siglo XIX y principios del XX, las definiciones de tótem y totemismo resultan ser extremadamente variadas.<sup>213</sup> Si consideramos, junto con Mauss (1903-1904, 236), Rivers (1908, 134) y Frazer (1910, IV, 3), que el totemismo se define en relación con el culto que un grupo de personas emparentadas (de preferencia, un clan) rinde a la especie animal de la cual supone descender, podemos concluir que, en ningún modo, el nahualismo puede ser pensado como semejante al totemismo. Mas, si pensamos, como Van Gennep (1912, 91-92), Lévi-Strauss (2002, 153) y Wagner (en Eliade *et al.*: 1987, 573-576), que el totemismo no es más que un sistema particular de clasificación o abstracción, es posible considerar que el nahualismo responde efectivamente a ese mismo modo de reflexión, pues, al igual que en el totemismo lévi-straussiano, en el nahualismo “es porque el hombre se experimenta primitivamente idéntico a todos sus semejantes [...] que adquirirá, posteriormente, la capacidad de distinguirse como los distingue [a los animales]; es decir, tomar la diversidad de las especies como soporte conceptual de la diferenciación social” (Lévi-Strauss: 2002, 149).

Durkheim (1998, 224-225, 228), por su parte, define al nahualismo —junto con las creencias de diversos pueblos subárticos americanos— como parte de un tipo específico de creencias, llamado *totemismo individual*, al cual describe como sigue:

El nombre de la cosa sirve también para nombrar al individuo [...]. Conferido durante ceremonias religiosas muy particularmente importantes, este nombre de pila posee un carácter sagrado. No se lo pronuncia en las circunstancias ordinarias de la vida profana [...]. El hombre participa de la naturaleza del animal; tiene sus cualidades, como, por otra parte, sus defectos. El parentesco de los dos seres es tal que, en ciertas circunstancias, sobre todo en caso de peligro, el hombre cree que puede tomar la forma del animal. Inversamente, el

<sup>213</sup> En el trabajo de Rosa (2003) se describe con claridad el modo en que dicho debate internacional adquirió, a los ojos de los antropólogos modernos, esa peculiar imagen mítica y negativa a la vez.

animal está considerado como un doble del hombre, como su *alter ego*. La asociación entre ellos es tan estrecha que sus destinos se consideran, a menudo, solidarios [...] si el animal muere, la vida del humano está amenazada [...]. Por su parte el animal protege al hombre y le sirve, de alguna manera, de patrón. Le advierte de los posibles peligros y de los medios para escapar a ellos; se dice que él es su amigo. También, como se cree que a menudo posee poderes maravillosos, los comunica a su asociado humano [...]. El individuo, por su parte, puede actuar sobre el animal. Le da órdenes, tiene poder sobre él [...]. La naturaleza misma de estas relaciones parece implicar que el ser al cual cada individuo se halla así asociado sólo puede ser un individuo y no una clase.

Como se ve, las características enunciadas en esta definición parecen efectivamente cercanas a lo que hemos visto sobre el nahualismo. De hecho, el problema con Durkheim no es la coincidencia de las cualidades descritas sino la explicación de las mismas. Un poco más lejos el autor (*idem*) precisa que entre el *totemismo* y el *totemismo individual*

son, de hecho, los mismos principios que aquí [en Australia] son aplicados al clan y allá [en América] al individuo. En un lado y el otro es la misma creencia en la existencia de lazos vitales entre las cosas y los hombres y que los primeros están dotados de poderes especiales que pueden ser útiles a sus aliados humanos. Es también el mismo uso de dar al hombre el nombre de la cosa a la que se encuentra asociada y de añadir a ese nombre un emblema.

Como es sabido, la palabra *tótem* es un término de origen ojibwa —o chipewa— que se usa para designar al animal, cosa o vegetal que sirve de emblema a cada uno de los clanes de una sociedad. Esta clase de símbolos es heredada por vía patrilineal. Sin embargo, contrariamente a lo que postulaban Durkheim y sus contemporáneos, este uso del *tótem* parece tener muy poco de religioso pues, entre los ojibwa, el *tótem* no es un protector ni se encuentra asociado a la supervivencia del grupo. Se le considera una marca familiar que promueve la exogamia sin que ello implique que los miembros del grupo se consideren sus descendientes o le rindan cualquier forma de culto (véanse Powell: 1902, 101-102; Vecsey: 1983, 78-79). De hecho, la asociación del término *tótem* al concepto de entidad compañera deriva del error cometido por Long en 1791 al confundir los conceptos ojibwa de *totam* y *manitou*.

El término *manitou* se refiere a la creencia en un ser preferentemente animal que protege al humano a quien se encuentra asociado; de suerte que el poseedor

de una entidad de este tipo procura no cazar ni comer animales de la especie de su guardián. En caso de peligro, se supone que algunos personajes específicos —como los guerreros y los especialistas rituales— pueden adoptar la forma de la especie *manitou* (Long: 1791, 86 en Hultkrantz: 1979, 66; Hultkrantz: 1953, 373). Lo interesante es que dicha creencia no sólo se presenta en este grupo étnico, sino que, por el contrario, se encuentra difundida por distintas partes del continente americano: los mono del oeste, que por cierto pertenecen a la misma familia lingüística que los mexicas, creen en la existencia de una conexión tan íntima entre cada individuo y una especie animal —llamada “su vida”— que un brujo puede dañar a la persona al actuar sobre su contraparte zoomorfa. Al mismo tiempo, se supone que, aun cuando un individuo pueda desconocer la identidad de su “vida”, ésta condicionará en gran medida las cualidades del ser humano (Gifford: 1932, 38). Siguiendo el mismo orden de ideas, los penobscot —un grupo algonquino de Maine— creen que quienes se dedican a mediar con la sobrenaturalaza tienen la facultad de adquirir la forma de un animal que se encuentra tan estrechamente ligado al individuo que la muerte del primero supondría inmediatamente la del segundo. Encontramos concepciones semejantes entre los ona de Tierra del Fuego y los pawnee de Nebraska (Hultkrantz: 1979, 72-73).

Por otro lado, es muy posible que la idea de entidad compañera se encuentre asociada a la muy difundida creencia norteamericana en el *espíritu guardián*, un ente, íntimamente ligado a sus poseedores, que en forma preferentemente animal se encarga de proteger a su contraparte humana durante la vida. Entre los indios del río Thompson, el sujeto recibe un nuevo nombre al adquirir su entidad protectora, estando siempre la forma del animal en relación con las cualidades del sujeto a quien se liga. Además, se supone la existencia de *espíritus guardianes* asociados a grupos de género, oficio y estatus social. Entre los kwakiutl, se dice que la posesión de un mayor número de *espíritus guardianes* significa mayor estatus social al interior del clan o sociedad secreta. Los wabanuk creen que los especialistas rituales pueden adquirir la forma de sus *espíritus guardianes* y que, al morir el segundo, correría la misma suerte el primero. Uno de los elementos que se podría suponer difieren entre el nahualismo y la creencia en el *espíritu guardián* es que, en la mayoría de los casos, el segundo es adquirido durante las visiones obtenidas por los púberes a través de la autotortura o el consumo de alucinógenos en los largos retiros que realizan como rito de iniciación. No obstante, cabe recordar que los hondureños prehispánicos llevaban a cabo procedimientos semejantes para adquirir un *nahualli*. Al mismo tiempo, encontramos que, tanto en el nahualismo como en el *espíritu guardián*, la posesión de una

coesencia o *espíritu* no está siempre al alcance de todo el mundo; esto lo encontramos, por ejemplo, en el caso de los nahuas de Guerrero, en el nahualismo, y los penobscot, en el complejo del *espíritu guardián*. Esto sin mencionar que, así como los tzeltales pueden atípicamente adquirir sus entidades compañeras en la edad adulta, los kwakiutl, contrariamente a lo que sucede en la mayoría de los grupos norteamericanos, reciben sus espíritus guardianes en el momento del nacimiento (véanse Benedict: 1923; Hultkrantz: 1979, 73-77).

Así vemos que, aunque lejos de constituir una clase particular de totemismo, el nahualismo forma parte de un amplio conjunto de complejos simbólicos estructurados en torno a las relaciones sgnicas que se establecen entre los hombres y múltiples seres no-humanos del entorno. En algunos casos, como el del concepto de *manitou* entre los mono, es posible que se trate de elementos con un remoto origen común —tal vez presente en un sustrato religioso panamericano—; en otros parece claro que se trata de simples paralelismos sin relación histórica evidente.

#### DELIMITACIÓN ESPACIO-TEMPORAL DEL NAHUALISMO

Entre las dificultades que impone el tratamiento de este tópico se encuentra, en primer lugar, el hecho de que casi nadie lo ha abordado, pues, hasta donde sabemos, sólo dos investigadores se han ocupado de la delimitación del nahualismo. Por un lado, tenemos a Seler (1990, 47), que indica que el nahualismo es propio de la región del Istmo, Guatemala y Centroamérica. Por el otro a Tranfo (1974, 236), que opina que dicho sistema de creencias “se encuentra con igual frecuencia en el norte (Chihuahua y Coahuila), como en el Sur”. Ambas afirmaciones son falsas.

Como se ha visto, disponemos de tres diferentes fuentes de información para establecer la presencia o ausencia de la creencia en la entidad compañera en un contexto histórico-cultural determinado: elementos iconográficos, textos antiguos y documentos etnográficos contemporáneos.

A partir de los datos iconográficos, hemos encontrado evidencias de nahualismo entre los mixtecos, los huastecos, los indios pueblo, los mount-builders, los toltecas y los habitantes de Cacaxtla; lo reconocemos también entre los mayas, los teotihuacanos, los zapotecos y los totonacos del clásico, así como los olmecas del preclásico.

Las fuentes antiguas, que por cierto no son tan abundantes, nos arrojan datos sobre los mixtecos, los zapotecos, los quichés, los mames, los cakchiqueles, los nahuas, los otomíes, los indígenas de Zacatecas y los de Honduras.

A partir de los datos etnográficos modernos, hemos podido observar nahualismos, o vestigios de ellos, en todos los grupos nahuas, desde Durango hasta el Salvador; lo tenemos igualmente entre algunos indios pueblo, los otomíes, los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los chontales de Oaxaca, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los popolucas, los huaves, los mazatecos, los totonacos, los chontales de Tabasco, los chatinos, los tzeltales, los choles, los tzotziles, los tojolabales, los quichés, los chuj, los jacaltecos, los tzutuhiles, los mayas yucatecos, los mames, los mochó, los lencas y los chontales de Tabasco.

Encontramos el término *nagual* entre los sumu y los miskito, pero con un sentido que dista mucho de los conceptos mesoamericanos enunciados por dicho vocablo (Conzemius: 1932, 128). Y no hemos sido capaces de localizar vestigio alguno de esta clase de ideas entre los indígenas del sur de Centroamérica —provenientes de la familia macrochibcha— ni del norte de Sudamérica, que sean quechua-aymaras o amazónicos.

Hemos identificado fenómenos, hasta cierto punto, parecidos al nahualismo, pero no necesariamente iguales a él entre los rarámuris, los yaquis, los pápagos, los diegueño y los huicholes.

Los rarámuris creen que los muertos se transforman en animales e incluso se adivina la especie encarnada por el ánima a través de las huellas que deja en las cenizas. Se cree que los hombres pueden ser convertidos en animales a causa de una transgresión y que los brujos tienen pájaros que les asisten en sus fechorías. Y, aunque no se dice que el ave y el humano compartan una entidad anímica, se piensa que, al quemarse el animal, el brujo enfermará (Bennet y Zingg: 1935, 237). Lumholtz (1981, I, 373) menciona sobre un especialista ritual que “cuando con él camina por el monte un tarahumar y encuentra un oso, puede decir el hechicero —*No lo mates, porque soy yo; no le hagas ningún daño*”. El problema es que no poseemos datos sobre quiénes están dotados de tales entidades, cómo se relacionan o si existen diferencias entre ellas.

Entre los yaquis se cree que los brujos tienen animales familiares, llamados *chooni*, que se alimentan de las ánimas de sus víctimas. Los *chooni* protegen a sus contrapartes humanas y se considera que su existencia deriva de cueros cabelludos tomados como reliquias. Los brujos también tienen otros animales a los que pueden mandar a que se introduzcan en el cuerpo de la víctima para que devoren su entidad anímica. Si el brujo deja de darles ánimas, los animales lo matarán para alimentarse de él. También se cree que los especialistas son capaces de transformarse en animales durante las experiencias oníricas, mas, cuando se lastima al brujo en el sueño, éste amanece sin daño alguno.

Para los pápagos, los *sukiwiya* cuentan con animales auxiliares que les enseñan a curar durante el sueño, pero no se considera que sus vidas sean interdependientes ni que compartan una entidad anímica con ellos (Underhil: 1969, 15-16; Fontana: 1989, 310).

Algo semejante sucede con los diegueño, pues éstos suponen que, aunque un *kwisiyai* puede adquirir un animal auxiliar, éste no es pensado como su coesencia; esto sin mencionar que tal animal no se adquiere sino hasta el momento en que es iniciado en el oficio (Almstedt: 1977, 10).

Entre los huicholes, los dioses se encuentran muchas veces representados por animales. Existe la creencia en especialistas rituales que se transforman en lobos, mas no parece existir ninguna creencia semejante al *nahualli* (Lumholtz: 1981, II, 259).

No contamos con datos suficientes para establecer la presencia o ausencia del nahualismo en los paipai, los pames, los tepecanos, los chichimecos, los tepehuas, los tlapanecos, los lacandones, los tequistlecos, los tecos, los aguatecos, los solo-mecos, los uspantecos, los matagualpa, los guatusco, los guaymi, los mangue y los orotiña.

Así podemos concluir que no es posible definir con precisión dónde empieza y donde termina el nahualismo, sino que, por la falta de datos y la existencia de grandes similitudes entre pueblos lejanos, nos encontramos ante una serie de complejos simbólicos cuya afinidad varía en razón de la frecuencia de sus contactos y su proximidad cultural. Se trataría, más bien, de una serie de ideas ampliamente difundidas por el continente americano que sirve de base a la construcción de múltiples sistemas de creencias. En todo caso, resulta claro que el nahualismo no se singulariza por la especificidad de sus conceptos sino por el hecho de que éstos cobran un sentido particular al integrarse dentro del marco global de la cosmovisión mesoamericana. A esto podemos agregar que el nahualismo no se limita a las relaciones entre los hombres, los grupos, las deidades y los muertos con seres no-humanos sino que, como veremos más adelante, también comprende las relaciones simbólicas que se establecen entre los hombres y la sobrenaturaleza.