

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 HOMBRE-NAHUALLI Y SUS FUNCIONES

DADA LA ENORME CANTIDAD DE BIBLIOGRAFÍA que se ha generado en torno al nahualismo y la gran diversidad de conceptos producidos, es preciso, antes de comenzar a definir al hombre-*nahualli*, explicar lo que no es. Por tal motivo, iniciaremos nuestro estudio con la discusión de si el hombre-*nahualli* puede realmente ser definido por su capacidad de transformación y aclarar si tal cualidad le era exclusiva.

Una vez hecho lo anterior, comenzaremos por tratar de situar al hombre-*nahualli* en el contexto cosmovisional en el que se ubica su función: la lógica del intercambio. Explicaremos cómo, a través de la noción de *deuda*, se establece un circuito de reciprocidad entre el mundo social y el de las deidades de la tierra y la lluvia. Hablaremos del papel mediador que el hombre-*nahualli* jugaba en este comercio y definiremos los distintos medios por los cuales este personaje establecía comunicación entre la sobrenaturaleza y la sociedad. Veremos que el *nahualli* es pensado como un representante de las deidades cuya vinculación con la sobrenaturaleza es tan estrecha que en ocasiones se toca y se confunde. Es dentro de este contexto que, a semejanza de la deidad, los gobernantes eran concebidos como *nanahualtin*.

En una sección posterior hablaremos de los distintos medios por los que los hombres-*nahualli* adquirirían tal condición y se convertían en especialistas rituales: herencia, predestinación por el signo del *tonalli*, elección sobrenatural, alianza con las deidades y aprendizaje con un colega más experimentado. De esta manera procuraremos explicar el proceso de selección de los *nanahualtin* y el modo en que dicho proceso se inserta en la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza.

Más adelante nos dedicaremos a elucidar las diferentes clases de *nanahualtin* que pudieron haber existido y en los que se pudo haber creído. En primer lugar, distinguiremos entre los personajes reales y los imaginarios sociales; en segundo término estableceremos cuatro diferentes tipos de hombre-*nahualli*, según las funciones y las acciones que supuestamente desempeñaban.

En primer lugar, nos ocuparemos de aquél a quien las fuentes se refieren como el *buen nahualli*, es decir, un personaje encargado de remediar cualquier situación que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la sociedad. En tal función, el *buen nahualli* fungía como terapeuta, adivino, meteorólogo y protector. En segundo término, nos ocuparemos de *mal nahualli*; un hombre-*nahualli* que, tras haber perdido su prestigio, se dedica a causar diversas clases de males a sus congéneres: provocar la esterilidad de la tierra, ocasionar granizadas e inducir enfermedades. En tercero, trataremos al *tlahuipuchli*, categoría empleada para estigmatizar ciertos comportamientos de género considerados como desviados. A tales personas se les acusa de chupar la sangre de los infantes mientras duermen. Y, en cuarto, hablaremos de los ladrones-*nahualli*, una clase de seres que supuestamente se dedicaba a robar y a violar a sus rivales y enemigos. Se acusa de realizar tales actos a las personas flojas y avaras que logran enriquecerse con poco esfuerzo y trabajo.

Una vez concluido lo anterior nos ocuparemos de definir las posibles relaciones que puedan existir entre las distintas clases de *nahualli* y hablaremos de si pudo o no haber existido una relación especial entre los *nanahuallin* y deidades específicas.

## LOS QUE SE TOCAN CON LA SOBRENATURALEZA

Como lo muestra con claridad el trabajo de Durkheim (1998), el hombre no crea a la sobrenaturaleza por simple afán especulativo o por un incontenible deseo de explicación limitado por las condiciones tecnológicas de su existencia. Las entidades sobrenaturales y los ritos que a ellas se dirigen existen porque tienen una verdadera repercusión en el comportamiento y en el pensamiento de los individuos, así como en los grupos que conforman la sociedad. En otras palabras, si el hombre imagina un mundo poblado por espíritus y dioses es para que, al actuar simbólicamente sobre ellos, influya sobre aquello que por medios técnicos sería inaccesible. Los mecanismos mediante los cuales supuestamente se entablan relaciones con lo sobrenatural son sumamente variados; sin embargo, en casi todos los casos suelen presentarse individuos o grupos especialmente calificados para tal comunicación y manipulación.

El problema es que en un número muy elevado de textos no se suele especificar de qué lado del diálogo sociedad-sobrenaturaleza se encuentra el hombre-*nahualli*. ¿Es el *nahualli* una entidad sobrenatural o un especialista ritual? ¿Es un personaje imaginario o un individuo real dotado de cualidades y funciones socialmente establecidas? Puesto que comúnmente se utilizan palabras como *brujo*,

*curandero*, *sacerdote*, *chamán*, *mago* y *hechicero* para describir la actividad del *nahualli*, conviene explicar el uso que nosotros haremos de ellos.

Por estar desprovistos de todo valor analítico, los términos *magos* y *hechiceros* serán desechados de nuestro vocabulario.<sup>1</sup> Debido a que ambos requieren de un tratamiento específico, evitaremos el uso de los vocablos *sacerdote* y *chamán* para aludir al *nahualli*, aunque reservaremos un apartado de esta sección para discutir si el personaje que aquí tratamos podría o no ser incluido en una de tales categorías. Sólo recurriremos a la palabra *sacerdote* cuando nos refiramos a quienes se encargan del culto cíclico y cotidiano de las deidades. *Brujo* será utilizado para nombrar a aquellos personajes, reales o ficticios que, aunque supuestamente son humanos, se dedican a perjudicar a los demás por medios sobrenaturales. Puesto que muchas veces se usa de manera despectiva para diferenciarlo del verdadero médico, hemos optado por reemplazar la palabra *curandero* por la de *terapeuta*, que es mucho más neutra y designa igualmente a quienes, por diversos medios, se dedican al cuidado y a la curación de sus congéneres.<sup>2</sup> Emplearemos la voz *meteorólogo*, en lugar de *conjurador de la lluvia*, para referirnos a quienes pronostican, previenen y manipulan los elementos meteorológicos. En el resto de los casos recurriremos a los términos *ritualista* y *especialista ritual* para referirnos a quienes, en cualquiera de las situaciones nombradas, de manera parcial o exclusiva se dedican a la dirección y ejecución de rituales.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Mago* es un vocablo de origen persa (*magush* “sacerdote, astrólogo”) implementado en Occidente única y exclusivamente para nombrar y diferenciar las prácticas paganas y heréticas de las verdaderamente cristianas; *magia* se opone a *religión* (Dieter Betz, en Eliade *et al.*: 1987, IX, 93). Para nosotros, magia y religión no son más que partes indisolubles de un mismo sistema simbólico. Aunque muchas veces se usa como sinónimo de *magos*, *hechiceros*, como veremos en la tercera parte fue originalmente empleado en español para distinguir entre quienes tenían pacto expreso con el demonio y quienes, sin saberlo, lo adoraban al seguir ritos idolátricos. Nutini y Roberts (1993), basándose en Evans Pritchard (1937), proponen usar *brujo* para nombrar a quienes nacen dotados de cierto poder sobrenatural nefasto, y *hechicero* para quienes adquieren sus capacidades sobrehumanas mediante el aprendizaje. El problema es que, en el contexto que aquí estudiamos, estos dos modos de adquisición del poder sobrenatural no son excluyentes.

<sup>2</sup> El uso de *médico* presupondría el ejercicio de una profesión que implica estudios específicos, grados académicos y un conocimiento mayoritariamente derivado de la observación empírica.

<sup>3</sup> Estos vocablos aparecerán en itálicas o entre comillas cuando se trate de un término empleado por el autor o el texto al que se hace referencia.

## ¿ES POSIBLE DEFINIR AL NAHUALLI POR SU CAPACIDAD DE TRANSFORMACIÓN?

Como sabemos, muchos han sido los estudiosos de la cultura mesoamericana que, desde la época colonial, han pretendido definir al hombre-*nahualli* en función de su capacidad de transformación.<sup>4</sup> Esta visión se ha vuelto tan popular que incluso algunos indígenas contemporáneos han explicado a dicho personaje a partir de esta cualidad. Al respecto podemos citar los testimonios de Román Martínez (2003, comunicación personal), hablante náhuatl de la Huasteca, y un informante de Chamoux (1989, 306), procedente de la Sierra Norte de Puebla. El primero declaró que “*nagual* casi... viene siendo... es la persona que se convierte en animal”, en tanto que el segundo dijo que “un *nahualli* es un hombre que se vuelve animal. Posee mucha fuerza”. Sin embargo, si revisamos las pocas definiciones de *nahualli* que nos aportan las fuentes nahuas del siglo XVI, podemos notar que ninguna de ellas lo caracteriza a partir de su capacidad metamórfica; se menciona que el *nahualli* era capaz de adoptar una forma distinta de la propia, mas en ningún momento se indica que dicha habilidad le era exclusiva.

A fin de elucidar la importancia y la pertinencia de la transformación en el nahualismo, será necesario iniciar esta sección con la definición de sus actores y circunstancias.

### TRANSFORMACIONES VOLUNTARIAS

La primera clase de personajes transformistas que podemos encontrar es la de todos aquellos seres mencionados, en español, como *brujos*, *hechiceros*, *nigrománticos* o *embaidores*.<sup>5</sup> Entre ellos no sólo es posible que figuren algunos *nanahualtin* sino que también encontramos a sacerdotes, gobernantes y hasta dioses. No obstante, cabe aclarar que la escasa especificidad de los vocablos empleados no significa que no contemos con datos suficientes para abordar el problema de la existencia de especialistas rituales, no considerados como *nahuales*, a quienes se acordaban cambios de forma.

En primer lugar, Ruiz de Alarcón (1984, 47) atribuye la capacidad metamórfica a ciertos “hechiceros” llamados *texoxqui*, *teyolloquani* o *tetlachihiuani*. El

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, las definiciones presentadas por Juan Bautista (1965, 152), López Austin (1967a, 96), Montoya Briones (1964, 175), Nutini y Forbes (1987, 330) y Fábregas Puig (1969, 101).

<sup>5</sup> Muñoz Camargo (1948, 46, 146), Durán (1951, 1, 221, 371-372), Mendieta (1945, 119) y Fernández de Oviedo (1944-45, XI, 183) son algunos de los cronistas que mencionan a *brujos*, *hechiceros* y *nigrománticos* transformistas.

problema es que unas líneas más adelante el autor señala que son un “género de brujos *nahuallés*”. El *Códice florentino* (x, 31-32) declara: “*In tlacatecolotl mocuepani naoale*”, es decir, “el *tlacatecolotl* es aquel que se transforma, es poseedor de *nahualli*”. Sabemos que tener *nahualli* no necesariamente implica que un personaje sea hombre-*nahualli*; la cuestión es que, como se verá con mayor detalle en la sección dedicada al *mal nahualli*, al menos algunos *nanahualtin* hacedores de maleficios podían ser considerados como *tlacatecolotl* (CF: x, 31).

En la mayoría de los casos, las informaciones etnográficas contemporáneas hacen referencia a *brujos* y *naguales* transformistas. De hecho, si comparamos los atributos de los diversos tipos de *nanahualtin* que se presentan en las comunidades indígenas modernas, nos damos cuenta de que el único atributo que siempre se mantiene constante es su capacidad de transfiguración a voluntad. No obstante, diversos autores precisan que el *nahualli* no es el único personaje dotado de esta habilidad: el *tahuipuchtli* de Chalco-Amecameca (una bruja chupasangre), el *ichtequi* de Milpa Alta (un brujo-ladrón) y la *chichti* del sur de Veracruz (otro término asociado a brujas chupasangre) son algunos de los personajes transformistas no mencionados como *nahuales* (Fábregas Puig: 1969, 107; Boas: 1920, 10-11; García de León: 1967, 277). La cuestión es que, si comparamos las cualidades y funciones de estos últimos con las de los *nanahualtin* de otras regiones, podemos observar que en un número considerable de casos éstas son equivalentes (véase la sección “Otros tipos de *nanahualtin*”)

De este modo podemos concluir que, aunque no tenemos una certitud total al respecto, cada vez que se atribuya la capacidad metamórfica a un especialista ritual existirán fuertes probabilidades de que se esté haciendo referencia a un hombre-*nahualli*.

En relación con las metamorfosis de los dioses, podemos notar que la variedad de formas adoptadas durante las transfiguraciones de los dioses parece ser más amplia que en otros casos. Así, hemos podido reconocer cinco clases de transformaciones divinas:

1. Transfiguraciones en animales que, en definitiva, son las más comunes. En la *Histoire du Mechique* (1965, 108), Quetzalcoatl se vuelve serpiente; Xolotl, de acuerdo con Sahagún (1938, VII, 261-262), se convierte en renacuajo; Tezcatlipoca se hace zorrillo, jaguar, ave, mono, etcétera (Sahagún: 1969b, 46; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 1882, 88; *Códice Vaticanus* 3738: 1964-1966, lám. XL, 96).
2. Transformaciones en vegetales, que son mucho menos frecuentes que las anteriores. Conocemos el caso de Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, que se convirtie-

- ron en grandes árboles para sostener el cielo después de su caída (*Historia de los mexicanos...*: 1882, 88); Xolotl, que se volvió maíz de dos espigas y agave de dos cuerpos para huir del sacrificio (Sahagún: 1938, VIII, 261-262), y Quetzalcoatl y Mayahuel, que adoptaron la forma de árbol de dos ramas para escapar de la abuela de la diosa: “una de ellas se llamaba *quetzalhuexotl*, que era la de Ehecatl [un aspecto de Quetzalcoatl], y la otra *xochicahuítl*, que era la de la virgen” (*Histoire du Méchique*: 1905, 107).
3. Transmutaciones monstruosas o en porciones corporales, que no aparecen más que muy raramente y en asociación con deidades específicas. Encontramos a Tezcatlipoca —sin duda la deidad de quien más cambios de apariencia conocemos— bajo numerosas figuras fantasmagóricas, como el Hacha Nocturna, el Hombre-Paquete de Cenizas y un cráneo rodante, en los *Augurios y abusiones* (Sahagún: 1969b, 29-31; 51-53). Es también a esta clase de cambios de forma que pertenece la transformación en charco de sangre de Q’uq’Kumatz que nos refieren las crónicas quichés (*Título de Yax*: 1989, 84; *Título de Velasco*: 1989, 176, 6r; *Popol Vuh*: 1971, 233).
  4. Adopción de formas estelares, cuyos únicos casos conocidos son el de Quetzalcoatl-Tlahuizcalpantecuhtli, que se vuelve Venus tras la muerte (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 11), y el de Tezcatlipoca, de quien se decía “que la ursa mayor se abaxa al agua porque es Tezcatlipuca” (*Historia de los mexicanos...*: 1965, 88).
  5. Metamorfosis en humanos, de las cuales no conocemos más que un caso, ya que, si bien es cierto que la mayoría de las deidades eran pensadas como antropomorfas, la transformación en hombre debería implicar la adopción de una apariencia diferente a la propia. Éste es el caso de Tezcatlipoca, quien toma la forma de un “indio toboso” o huasteco en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1938, III, 268). A no ser que el cambio de edad sea considerado como la adopción de una forma humana distinta, esta última clase de transfiguración está ausente entre los *brujos* y los *nahuales* (véase *Procesos de indios*: 1912, 31).

Además de poseer coesencias, en la actualidad encontramos que múltiples deidades contemporáneas son pensadas como capaces de adoptar formas diferentes a las propias para presentarse sobre la tierra; entre éstas encontramos figuras animales, monstruosas y humanas en grupos nahuas, mixes, lacandones, mames, quichés, tepehuas (García de León: 1969, 283; Münch: 1994, 181; Castillo Rojas: 1994, 292; González Casanova: 1928, 51; Lipp: 1991, 150; Boremanse: 1986, 333;

Oakes: 1951, 170; Thompson: 1927-1932, 68; Rosenbaum: 1983, 203; Williams García: 1972, 82).

Al mismo tiempo hemos podido observar que, al igual que los *brujos* y *nahuales*, en la mayoría de los casos la transformación de los dioses es un acto voluntario dirigido al cumplimiento de objetivos definidos.

Habíamos dicho que algunos cronistas, como Sahagún (1938, 1, 15) y Durán (1967, 1, 14), mencionan a algunas deidades bajo el título de *brujos*, *hechiceros*, *nigrománticos*, etcétera. Sin embargo, cabe aclarar que dichas menciones no necesariamente reflejan el pensamiento indígena pues, además de que tal vez se trate de malas traducciones de términos como *nahualli* o *tlacatecolotl*—algo muy distinto que volveremos a abordar más adelante—, es posible que sean interpretaciones derivadas de su propia visión del mundo. En este sentido, serían los españoles, y no los indígenas, quienes habrían explicado la presencia de los dioses en los relatos mesoamericanos con la existencia de *brujos* que se hacían pasar por deidades. Por lo tanto consideramos que, en lo referente a los dioses, la capacidad de transformación no está ligada a su supuesta condición de *brujos* o *nahuales* sino que, en virtud de su cualidad divina, la habilidad metamórfica sería uno más de sus múltiples poderes sobrenaturales.

#### TRANSFORMACIONES INVOLUNTARIAS

En el interior de esta clase, figuran, para empezar, todos aquellos humanos que, habiendo vivido en épocas anteriores al Quinto Sol, cambian de forma al destruirse su mundo. Lo interesante aquí es que a cada tipo de destrucción corresponde una forma adquirida diferente: el viento que barre a los hombres produce la transformación en simios, la lluvia ocasionada por el derrumbe de la bóveda celeste implica la metamorfosis en peces, el fuego que cae del cielo conduce a los hombres a volverse guajolotes... Podemos citar eventos semejantes para cada una de las eras que antecedieron a la del Sol actual (*Historia de los mexicanos...*: 1882, 88; Muñoz Camargo: 1948, 165; *Leyenda de los soles*: 1945, 119; *Histoyre du Mechique*: 1905, 23; *Popol Vuh*: 1971, 31). Incluso en una predicción apocalíptica de la época colonial se hace referencia a cambios de forma asociados al final del Quinto Sol. Así, un indio llamado Juan Tetón dijo:

Quando sea nuestra atadura de años habrá completa oscuridad, bajarán los *t̄it̄ime*, nos comerán y habrá transformación. Los que se bautizaron, los que creyeron en Dios, se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso

mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá; el que come carne de carnero, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea (Juan Bautista en León-Portilla: 1974, 31).<sup>6</sup>

Al mismo tiempo, estos relatos evidencian la existencia de cierta continuidad entre los hombres y los animales. Los animales, según los quichés, son las primeras creaciones de los dioses que, por ser incapaces de hablar y rendirles el culto que les solicitaban, fueron condenados a convertirse en comida para los humanos (*Popol Vuh*: 1971, 16-18). Los zoques y los toluan-jicaques aún piensan que los animales de hoy son los humanos de las épocas anteriores (Chapman: 1982, 55; Lisbona Guillén: 2001, 122). Los huicholes creen que, en los tiempos míticos, los hombres actuales eran animales (Lumholtz: 1981, II, 192). En cambio, para los tojolabales los hombres habitan una cara de la tierra y en la otra viven los *enanos*, “los cuales aguardan pacientemente la periódica ‘vuelta del mundo’, cuando serán situados arriba, y los que ahora lo estamos seremos ‘vuelto en animales o enanos’ por Dios y enviados a ocupar su lugar” (Ruz: 1983, 426).

De hecho conocemos un mito que se presenta entre los nahuas, los totonacos y los triquis, en el que se relata la historia de una perra que se convertía en mujer para atender a su dueño mientras éste trabajaba en la milpa. Lo interesante es que, para su transfiguración, el animal debía quitarse la piel, tal como lo hacen los humanos en diversas narraciones para adquirir una forma animal (Segre: 1990, 356-61; Oropeza: 1947). Así, si la forma humana o animal no es más que una cobertura intercambiable, tendríamos que pensar que entre ellos existe una esencia común, lo que no significa que su única diferencia sea corporal.

En lo referente a las transformaciones de los muertos, gracias a Mendieta (1945, 105) poseemos informaciones detalladas en torno a las creencias tlaxcaltecas:

Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían en

<sup>6</sup> Aparentemente, en los primeros años de la época colonial, los indígenas vieron a la conquista española como el inicio del fin del Quinto Sol, pues no es por azar que Martín Ocelotl comentara “que los frailes se habrían de tornar *chichimiçlí* [titzimitl]” (*Procesos de indios*: 1912, 20). Según dijimos, estos seres habrían de destruir a los hombres al final del Sol.

comadreas, y escarabajos hediondos, y animalejos que echan de sí una orina muy hedionda y otros animales rateros.

Otros textos de la época muestran la existencia de concepciones equivalentes en la Cuenca de México. El *Códice florentino* (III, 47) indica que los guerreros muertos en combate se convertían en compañeros del sol en su recorrido diario del alba al cenit, “y después de cuatro años se transformaban en aves de plumas preciosas”. Un caso semejante es el de Axolohua, de quien la *Historia de la nación mexicana* (1963, 40) indica que “cuando Axolohua se sumergió se convirtió en Cuauhcoatl [serpiente-águila]”.<sup>7</sup> Lo mismo sucede con Quetzalcoatl en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 11); en ellos se dice que *tlacatquetzalcoatl*, “hombre-Quetzalcoatl”, “se convirtió en estrella que al alba sale; así como dicen que salió cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombraban el Señor del Alba [Tlahuizcalpantecuhtli]”. Un último ejemplo es el de los toltecas quienes, al despeñarse y morir, se transformaron en las piedras que actualmente vemos en Tula (CF: III, 21).

Hoy en día, encontramos la creencia en transformaciones *posmortem* entre los chinantecos, los triquis, los huaves, los tlapanecos, los lacandones, los mazahuas, los nahuas, los chontales, los quichés, los tzutuhiles, los teenek, los zoques, los tepehuas, los huicholes, los yaquis, los luisiño, los pápagos y los rarámuris (Rupp: 1982, 270-287; Hollenbach: 1980, 447, 449; Monzón: 1945-48, 3; Cheney: 1979, 63; Oettinger: 1980, 88; Bruce: 1975, 72; Morales Sales: 1985, 218; Castillo Rojas: 1994, 244; Carrasco: 1960, 112; Rosenbaum: 1983, 203-204; Batz: 1980, 108; Gallardo Arias: 2000, 69; Wonderly: 1974, 22; Williams García: 1972, 38-40; Lumholtz: 1981, II, 196; Guiddings: 1959, 161; Du Bois: 1908, 153-54; Fontana: 1989, 307-308; Lumholtz: 1981, I, 317-318). En estos casos podemos observar que algunas de las formas adoptadas pueden responder tanto a las circunstancias de la muerte como a la forma de vida que tuvieron los difuntos. Los huicholes creen que los cazadores de venados, después de su muerte, se vuelven cristales y acompañan al sol en sus viajes. Entre los huaves y los tepehuas se dice que quienes mueren de manera violenta se convierten en torbellinos, “malos aires”, seres con cabeza de bola de fuego, etcétera. Para los triquis, los niños que mueren sin bautizar se transforman en monstruos que rondan por la noche. Los lacandones creen que quienes fueron maléficos terminan transfigurados en animales. Los nahuas de Tecospa, los choles y los yaquis suponen, igualmente, que un individuo puede ser metamorfoseado como castigo por un comportamiento transgre-

7 *Auh in oquillaquic in Axoluhua niman ic hualmocuep in cuauhcoatl.*

sivo —violento o adúltero, según el caso— (Madsen: 1960, 216; Pérez Chacón: 1993, 297; Guiddings: 1959, 171).

Como quiera que sea, resulta claro que aquí no se trata de un acto voluntario y premeditado sino de un proceso *natural* cuyas consecuencias varían en razón de factores como los méritos durante la vida, el estatus social y la forma en que se produce el deceso de la persona.<sup>8</sup> Al mismo tiempo, podemos destacar que la transformación de los humanos, después de la muerte, no supone ninguna contradicción con el hecho de que éstos puedan llevar una vida antropomorfa o esquelética en el inframundo, ya que, como hemos visto, en la mayoría de los casos, las metamorfosis se producen sobre la tierra y no en el reino de los muertos: los humanos de Nahuiatl son los simios que hoy vemos sobre la tierra, los toltecas se volvieron piedras en Tula, no en Mictlan, y todos los relatos contemporáneos hablan de cambios de apariencia que se producen sobre la tierra.<sup>9</sup>

Al parecer, en estos dos últimos casos se trata de procesos de alternancia de formas: el que es hombre hoy era no-humano en la era antecedente y lo volverá a ser en la siguiente; en cambio, el que es no-humano hoy fue hombre en el horizonte anterior y lo volverá a ser en el posterior. El hombre del inframundo se torna no-humano sobre la tierra y el humano de la superficie terrestre posee una coesencia no-humana en el inframundo.

En una última categoría, un tanto difícil de definir, figuran tanto las metamorfosis de unos animales en otros como las transformaciones de animal en hombre fuera de los ciclos *naturales* de alternancia de formas. En los primeros y en los segundos casos es común que las transfiguraciones animales sean ejecutadas a manera de punición para los humanos. En la Sierra Norte de Puebla tenemos la creencia en presas de caza que se transforman en serpientes para castigar a quienes no siguen las normas rituales (*Taller de Tradición Oral del CEPEC* y Beaucage: 1990-91, 14). Duquesnoy (2001, 313) añade que “algunos maridos infieles o coquetos pueden cruzar en el camino, sobre la montaña, a

<sup>8</sup> Contrariamente a lo que sostiene Rosenbaum (1983, 203-204), las transformaciones accidentales o resultado de una punición sobrenatural no son necesariamente actos realizados por *nanahualtín*. El único caso en que el especialista ritual parece conservar su condición después de la muerte ha sido registrado entre los rarámuris: “Cuando los tarahumares ven una estrella errática, suponen que es un hechicero muerto que baja para matar a algún hombre que le haya hecho cualquier daño en vida [...]. Si alguien ocasiona cualquier daño a un poderoso hechicero, entra éste después de morir en el cuerpo de un león, jaguar u oso para espiar a su ofensor hasta que lo sorprende y mata” (Lumholtz: 1981, I, 317-318).

<sup>9</sup> No se especifica el lugar en el que se produce el cambio de forma, en el caso de los tlaxcaltecas y los guerreros muertos en combate.

reptiles [serpientes] que se metamorfosean en el campo bajo la apariencia de su esposa”. Mason (1914, 153-162) presenta un relato tepecano en el que un ciervo toma la figura de una bella y joven mujer para seducir y castigar a un cazador que tomaba demasiadas presas. Por último, en una narración lacandona se dice que un hombre, habiéndose quejado de la mala suerte del jaguar, fue convertido en un felino semejante y obligado a cazar a todos los animales, excepto a los hombres: “todos los animales que vio entonces se le aparecieron en forma humana” (Boremanse: 1986, 248).

El único caso en el que la transformación animal parece ser un acto voluntario es en un cuento donde un venado adopta la forma de otros animales para protegerse de sus depredadores (González Casanova: 1965, 50-51). Sin embargo es preciso remarcar que en este relato la capacidad metamórfica no está ligada a todos los seres de la narración, ya que, si se considera que en muchos relatos mesoamericanos contemporáneos los animales se encuentran humanizados, no sería sorprendente que cuando se trata de protagonistas zoomorfos se les atribuya a éstos algunas de las cualidades de los héroes míticos. Por lo tanto podemos destacar que, en términos generales, los animales parecen más instrumentos que actores del castigo que se ejecuta en contra de los humanos.

En síntesis, hemos podido notar dos diferentes tipos de transformación: las acciones voluntarias y dirigidas a la consecución de fines específicos —operada por *nahuales*, *brujos* y dioses— y los cambios de forma que son producto de procesos “naturales”, y que conllevan a la mutación según las circunstancias o los hechos —de la vida, la muerte o el fin de una era. El caso de los animales es un tanto diferente puesto que, en algunos momentos, éstos parecen más bien ser modificados por agentes externos con el fin de afectar a los humanos. En lo referente a los *brujos* transformistas podemos notar que, aunque no todos ellos son mencionados como *nanahuallin*, es muy posible que en la época prehispánica hayan sido considerados como tales, ya que, aun si la habilidad metamórfica no es exclusiva de los hombres-*nahualli* y, por consiguiente, no sirve para su definición, el hecho de que ésta haya sido empleada para caracterizarlos desde épocas muy tempranas la convierte en un buen indicador para el reconocimiento de los *nahuales* en contextos variados.

De este modo, podemos concluir, siguiendo a Aguirre Beltrán (1955, 1), que “este poder de metamorfosearse en bestia, sólo una de las características prodigiosas de la personalidad del sacerdote *nagual*, fue sin duda el que realizó un impacto más profundo y duradero en la conciencia popular”. Mas no por ello debe ser considerado como la principal o la más importante de sus cualidades.

## EL NAHUALLI Y LA LÓGICA DEL INTERCAMBIO

De acuerdo con los informantes de Sahagún (1946-1947, 167-168), el *nahualli* decía: “—*Escuchen: los tlaloque se han enojado. Paguen la deuda. Roguemos al Señor de Tlalocan*”. Líneas más adelante nos enteramos de que esta deuda era pagada con sacrificios humanos: “se pagaba la deuda, se sacrificaban hombres”.<sup>10</sup> Pero, ¿de qué deuda se trataba? ¿Por qué los hombres deberían estar en deuda con los *tlaloque*? Y, ¿por qué es precisamente el *nahualli* quien debería indicar los momentos en que la deuda sería saldada?

Según el mito, la tierra y el cielo fueron creados por Tezcatlipoca o Huitzilopochtli (un avatar del primero) y Quetzalcoatl, a partir de la destrucción y el desmembramiento de un monstruo femenino —o femenino y masculino— semejante a un lagarto que flotaba o caminaba sobre el agua (*Historia de los mexicanos...* 1965, 25-26; *Histoire du Mechique*: 1905-07, 25-26, 28-29). Aun si la parte terrestre de Tlaltecuhltli conservó su carácter de caimán monstruoso, que vemos en numerosas representaciones, ésta tenía también un representante o aspecto masculino, Tlaloc, y una serie de pequeñas deidades indiferenciadas, llamadas *tlaloque*.<sup>11</sup> Su reino, Tlalocan, es caracterizado como un lugar extremadamente fértil y lleno de riqueza.<sup>12</sup> Entre otras cosas, Tlalocan era la residencia

<sup>10</sup> “Pagar la deuda”, *tlaxtlahua*, es la expresión más utilizada por los nahuas prehispánicos para referirse al sacrificio (véase, por ejemplo: *CF*: II, 42, 47, 57, 96, 111, 127, 131, 134, 141, 155). De hecho, según Graulich (2003, 17), para los mesoamericanos “en base de todo está la noción de deuda. Una criatura debe la vida, y todo lo que hace posible vivir, a sus creadores. Debe reconocerlo y pagar su deuda, *tlaxtlahua* en náhuatl, mediante el ofrecimiento de incienso, tabaco, alimentos o incluso su propia sangre”. En esta sección no presentaremos más que unos cuantos datos sobre el sacrificio mexica pues nuestra intención se limita a la explicación del rol del *nahualli* en el sacrificio y no al estudio de esta última actividad en sí.

<sup>11</sup> Sullivan (1974, 215), basándose en la *Relación de Texcoco* (Pomar: 1964, 162), muestra que “la palabra Tlaloc debe estar ligada al adjetivo *tlallo*, que significa ‘lleno de tierra’, ‘cubierto de tierra’, ‘hecho de tierra’”. El *Códice florentino* (1, 3) declara sobre esta deidad: “Él produce el crecimiento, la apertura de las flores, el brotar de las hojas, la prosperidad, la madurez, él cuida las plantas, nuestro alimento. Y es él quien causa las inundaciones y los truenos”. Para ayudarse en la distribución y el control de las aguas y los elementos meteorológicos, Tlaloc creó toda una serie de deidades indiferenciadas llamadas *tlaloque*, *ahuaque* “señores del agua”, o *ehecatontin* “vientecitos”, que se suponía eran, o habitaban, las montañas de las que provenían el agua y las nubes (*CF*: I, 47; II, 131, 151; Torquemada: 1986, II, 46, 250; *Historia de los mexicanos*: 1965, 26; López Austin: 1994, 191-192; Ragot: 2000a, 135).

<sup>12</sup> “Se dice que en Tlalocan todo es verde, [...] todo es próspero, todos poseen mucha riqueza” (*CF*: III, 45, VI, 115; XI, 247; Torquemada: 1986, II, 529; Clavijero: 1987, 148). Según López Austin (1994,

permanente de todos los aspectos del maíz, de todo lo que es comestible (Ragot: 2000a, 128; *CF*: II, 61-65, 231; III, 47; VI, 25-35).<sup>13</sup> Todas las aguas, tanto pluviales como terrestres provenían de Tlalocan: “los antiguos decían que estos [ríos] venían de allá, de allá vienen para acá, de Tlalocan; pertenecen, vienen de la diosa Chalchiuhtlicue” (*CF*: XI, 247).

Sin embargo, Tlalocan no sólo se presenta como lugar de abundancia sino, al mismo tiempo, como una de las moradas de los muertos, al menos de aquellos “que fueron golpeados por el rayo, de los que se ahogaron en el agua, de quienes han sufrido enfermedades divinas, de los afligidos por pústulas, hemorroides, dolores de piel, purulencias, gota, de aquellos que se hinchan y los hinchados por la gota” (*CF*: III, 47; VI, 115; Mendieta: 1980, 96-97; Torquemada: 1986, II, 82, 529). Todavía los tepehuas y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla ven al reino de la tierra y la lluvia como lugar de muerte (Williams García: 1972, 37; Sánchez y Díaz: 1978, 213).

De hecho, también podemos ver que, aun cuando los *tlaloque* sean poseedores de casi todos los recursos necesarios para el mantenimiento de los seres humanos, no son seres caritativos sino que pocas veces parecen compartir su riqueza de manera fortuita.

Para obtener el maíz, los humanos debían pedirlo prestado a las deidades de la tierra y la lluvia; el canto a Tlaloc dice “*¡Ahuia! Mexico teutlaneuiloc!*”, es decir, “Ay, en México se pidió un préstamo al dios” (Sahagún: 1958, 47-51; según la traducción de Garibay: en *idem*).<sup>14</sup> De modo que, considerando que, según se ha dicho, la carne y el maíz se encontraban metafóricamente homolo-

---

186), los recursos de los *tlaloque* pueden ser clasificados en recursos acuáticos y eólicos, fuerzas de crecimiento (*celicayotl*, *imolicayotl*) y semillas y corazones de los seres vegetales.

<sup>13</sup> Cabe recordar que, en el mito presentado por la *Leyenda de los soles* (1945, 121), es del interior de la montaña —el Tonacatepetl— que los dioses obtienen el maíz con que serían alimentados los hombres y que, al final del relato, son los *tlaloque* quienes roban los alimentos para llevarlos a sus dominios (*Leyenda de los soles*: 1945, 121; *CF*: VI, 28-29; López Austin: 1994, 185). En los mitos nahuas, chontales y mazatecos contemporáneos subsiste la idea de que la comida proviene de la tierra (Torres Milpas: 2007, comunicación personal; Carrasco: 1960, 110; Portal: 1986, 51). Münch (1994, 173), Lazos y Paré (2000, 55) y Sandstrom (1991, 239) muestran que, para los nahuas contemporáneos, el reino de las deidades de la tierra y la lluvia sigue siendo considerado como fuente de riqueza. Reyes y Dieter (1990, 88), Taggart (1984, 118) y Colby y Colby (1986, 201) han encontrado, entre los nahuas y los tepehuas, un relato en que los señores del Tlalocan terminan por dar a un cazador un anillo que produce dinero.

<sup>14</sup> López Austin (1994, 185) explica: “De esta bodega esperaban los hombres el préstamo de los mantenimientos que piden a Tlaloc, como decía el himno en su honor”.

gados, los humanos estaban obligados a pagar la deuda con su propia carne. La carne de todos aquellos que habían comido maíz o se habían alimentado de productos terrestres, en general, era devorada por la tierra impidiéndoles así regresar al mundo después de la muerte —de hecho, el *Códice Vaticanus B* (1993, f. 48, fig. 31) muestra con claridad a un monstruo *cipactli* devorando un cadáver en compañía de Tlaloc.<sup>15</sup> Fernández de Oviedo (1945, XI, 73) reporta que, para los nicaraos, “los niños que mueren antes que coman maíz o dejen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, e sus padres los conocerán e cuidarán; e los viejos que mueren, no han de tornar a resucitar”.<sup>16</sup> Así, habría una circulación o un intercambio, en términos de “carne”, entre los hombres y las deidades de la tierra y la lluvia. El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre después de la muerte.

Todavía en la actualidad, entre los nahuas de distintas regiones subsiste la idea de que la tierra se alimenta de los cuerpos de los muertos (Neff: 1994, 82; Knab: 1991, 41; Sánchez y Díaz: 1978, 212; Sandstrom: 1991, 240). En el sur de Veracruz se dice que es el Chaneque el que devora a todas las formas de vida y que, gracias a una enorme serpiente cascabel que come los cuerpos, los “espí-

<sup>15</sup> El *Códice florentino* (VI, 21) indica: “Nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhltli, Tzontemoc, Cuezalli, todavía está sediento de nosotros, todavía está hambriento de nosotros”. Durán (1984, I, 130) señala que la tierra, como Cihuacoatl, “siempre estaba hambrienta, y así en este templo y a esta diosa se ofrecían más hombres para matar que en ninguno otro”. La *Historyre du Mechique* (1965, 26) indica que “esta diosa [Tlaltecuhltli] lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto no se los daban, ni quería dar fruto, sino era regada con sangre de hombres”. El acceso al Mictlan se hacía penetrando en la tierra (CF: XI, 277) pues, tal como lo señalan los nahuas centrales y los nicaraos del siglo XVI, el Mictlan se encontraba “bajo la tierra” (Fernández de Oviedo y Valdés: 1945, II, 78; CF: XI, 277; III, 37). Ragot (2000a, 61-62) señala que, sea cual sea el rito funerario utilizado y su destino último en el Más Allá, “todos los difuntos terminaban enterrados puesto que las cenizas de la cremación, dispuestas en una urna, eran colocadas al interior de la tierra”. El *Códice Ríos* (1964-66, plano 12) menciona que la primera etapa del viaje al inframundo se llamaba *tlalticpac* “la tierra” y, tal como lo vemos en el mismo texto, todas las pruebas que debía sortear el muerto antes de llegar a su morada final implicaban su descarnamiento: El Mictlan es también Ximoayan, “el lugar de los descarnados” (CF: III, 42). El *Códice Fejérváry-Mayer* (1994, plano 117) y el *Códice Laud* (1966, plano 31) presentan la imagen de un muerto —bajo la forma de un paquete funerario— que penetra en el hocico abierto del monstruo de la tierra. Por último, el *Códice Fejérváry-Mayer* (1964-67, lám. 3) contiene una imagen de Mictlantecuhltli portando una suerte de yelmo en forma de cabeza de Cipactli, lo que mostraría la asociación existente entre la tierra y el inframundo.

<sup>16</sup> Los nahuas de Guerrero consideran que los niños que no han comido maíz son puros, sin *tlatla-colli*, “pecado”, entendido como una deuda no pagada (Good Eshelman: 1996, 285).

ritus” pueden renacer en el Paraíso (Münch: 1994, 175, 180). En tanto, sus homólogos de la Sierra Norte de Puebla hablan explícitamente de una deuda contraída por la obtención de alimentos:

Pero, es algo normal. Si ella te da de comer, ella también te quiere comer. Es el pago que debes hacer a la tierra. Ella te come siempre [...]. Si no pones atención, ella te come y con eso ella da comida a todos los que vienen [...]. Pagas tu deuda en el Talokan o te rostizan un tiempo en el Miktan. Uno no necesita infierno si paga su deuda en el Talokan (Duquesnoy: 2001, 291-292, 331).

Los tolupan-jicaques y los nahuas de la Huasteca y Guerrero piensan que se entrega a los muertos “para que los coma la tierra”, porque “al enterrar a sus muertos la comunidad devuelve a la tierra el sustento que recibió y con esto paga la deuda que contrajo con la tierra”. Los jicaques añaden que “aunque sostiene toda la vida ella regocija cuando un ser humano o un animal muere [...] una vez que hayan muerto ella los come [...]. Ella tiene derecho a comer la carne y los huesos de los humanos una vez muertos” (Chapman: 1982, 127, 221; Sandstrom: 1991, 240; Good Eshelman: 1996, 285). Según los tepehuas, la tierra “jala al que se muere y los difuntos vienen a llevarse al muerto para que se lo coma la tierra” (Williams García: 1963, 194). En opinión de los mazatecos, “la tierra aceptó que la maltraten [al sembrar], pero hay que regresar a ella en forma de pago” (Portal: 1986, 45). Obviamente, el alimento de la tierra no es la sola carne inerte de los cadáveres sino aquella energía calórica (*tonalli*, en náhuatl) que, procedente del sol, renovada por la alimentación —en particular, el consumo de maíz— y reforzada por la obtención de méritos, se almacena en el cuerpo humano. Tratándose de seres de naturaleza fría, las deidades telúricas parecen haber estado permanentemente hambrientas de calor. Es este intercambio de “carne” y energía vital el que asegura la perpetuidad de la sociedad y la tierra, y establece la continuidad entre la vida y la muerte.

Esta clase de concepciones fue brillantemente plasmada en el discurso gráfico mexica. Una imagen del *Códice Borgia* (1993, lám. 8) nos muestra a un hombre sembrando un muerto, como si el cadáver fuera la semilla que ha de germinar en la tierra, mientras que en otra parte del mismo documento (*ibidem*, lám. 25) se observa a un cadáver, colocado en la tierra, del que emerge una planta de maíz (véanse figs. 105 y 106).

Cabe aclarar, sin embargo, que la relación de dependencia funciona en ambos sentidos y que, así como el hombre se encuentra en deuda con las deidades de la

tierra y la lluvia, los tlaloque se encuentran en igual situación. De hecho, en la descripción del pacto original resulta claro que, al ser los mexicas quienes dan primero, generan una desigualdad que termina por imponer un pago a los dueños de los alimentos. La *Leyenda de los soles* (1945, 126-127) nos explica que, después de la caída de Tula, las deidades telúricas provocaron tormentas y sequías que terminaron por convertir lo que fuera una suerte de paraíso vegetal en un desolado desierto. Entonces, se revelan los tlaloque para anunciar: “Ya se acabó el tolteca y se asentará el mexicano”. Acto seguido, las deidades solicitan a los mexicas que se les sacrifique a una doncella llamada Quetzalxotzin, y “al punto se nubló e inmediatamente llovió [...]. Brotaron luego las diferentes hierbas comestibles”.

“Como en todos los intercambios, se proclama la reciprocidad y se busca la ventaja” (Hamayon: 1997, 142). Las deidades de la tierra y la lluvia tratan de precipitar el pago; entonces provocan enfermedades, ahogan a las personas, golpean con los relámpagos o les roban el calor vital, mientras que los humanos intentan retardar el pago de la deuda al sustituir su propio cuerpo con ofrendas y/o con la sangre de víctimas sacrificiales que los representan.<sup>17</sup> Diversas *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983, I, 200, 216, 306, 412, 427, 441) señalan explícitamente que los indios “hacían muchos sacrificios a sus

<sup>17</sup> Se “pagaba la deuda” con velas, tamales y sacrificios de aves cuando el maíz estaba listo para cortarse por primera vez (Ponce: 1965, 127; Ruiz de Alarcón: 1892, 137; Serna: 1953, 375; Graulich: 2000a, 362). Se “pagaba la deuda” en cada comida derramándose un poco de alimentos o bebida sobre la superficie terrestre (*Primeros memoriales*: 1997, 71-72). De igual modo, hoy se paga por la comida, la bebida y las presas de caza entre los mixes, los quichés y los lencas (Torres Cisneros: 2001, 454; Schultze Jena: 1947, 54; Chapman: 1985, 140). Los mazahuas explican que “no se toma nada que provenga del inframundo sin que se dé nada a cambio” (Oemichen: 2002, 134). Boremanse (1986, 126) presenta el relato lacandón de un hombre que, con un hijo enfermo, pide a los dioses que lo curen y “sin tardar, pagó a los dioses, renovó sus incensarios”. Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los brujos venden el *ecahuil* de un individuo a las deidades de la tierra y la lluvia, los terapeutas “deben pagar la contraparte y la enfermedad recae sobre el brujo o su familia [...]. Y [entonces] corresponde a ellos ir allá. Así Tata y Nana no se enojan; sigue habiendo alguien para mantener su morada” (Duquesnoy: 2001, 447, 375). En opinión de Graulich (1997-2000, 35; 2000a, 368; 2001; 2003), “el sacrificante se identificaba con la víctima para morir simbólicamente a través de ella”; es por ello que el sacrificado, mencionado como hijo del ofrendante, le podía sustituir en la expiación de culpas (véase *cf.* VI, 17, 89; *Historia de los mexicanos...*: 1965, 35; Ximénez: 1929, I, 89; Ponce: 1892, 7). Es tal vez a causa de este intercambio entre los hombres y las divinidades de la tierra y la lluvia que los sacerdotes y los *tlaloque* son igualmente llamados *tlamacaꝥqui*, “aquel que dará algo”; el sacerdote *da* carne humana y ofrendas a los dioses, las deidades *dan* su “carne” y su riqueza a los humanos.

ídolos para que les alargasen algún tanto de las vidas y no fuesen tan presto al infierno”.<sup>18</sup>

La lógica del intercambio y la ofrenda o sacrificio como sustituto de la propia carne también ha sido elocuentemente descrita por los quichés modernos:

Al nacer, uno contrae una deuda con ‘el Mundo’ [deidad telúrica], y todos los placeres terrestres, como las buenas cosechas, la comida, el sexo y la bebida, requieren de un pago a la deidad terrestre, pues, para los quichés, la vida es una deuda [...]. La deuda al ‘mundo’ debe ser pagada con incienso, velas y otras ofrendas, pues ellas son substitutos de la vida de uno (McLean: 1984, 398, 400).

Los nahuas de Guerrero explican

que los muertos ‘trabajan’ igual que las personas vivas, sólo que ellos ‘trabajan’ en dos lugares: aquí entre los vivos y en el lugar donde andan [...]. En el ciclo de la producción agrícola, los nahuas dependen del trabajo de los muertos para traer la lluvia para hacer fértil la tierra, y para que crezcan y rindan fruto las plantas [...]. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua; también pueden hablar directamente con los santos, los dioses y Tonantzin para que traigan el agua necesaria para que las plantas produzcan [...]. A cambio de esto, los vivos presentan ofrendas a los muertos. Un informante declara que, para los sacrificios,] es necesario usar gallinas de rancho porque se nutrieron con maíz y su carne se nutrió con maíz [igual que la del hombre] (Good Eshelman: 1996, 277-281).<sup>19</sup>

Por otro lado, podemos observar que, en oposición a Tlaloc, los *tlaloque* indife-renciados no eran concebidos como dioses omnipotentes sino como simples hombres que, luego de haber sido elegidos por las deidades de la tierra y la lluvia, se convirtieron en sus servidores después de la muerte.<sup>20</sup> Esta creencia se ve

<sup>18</sup> Entre los pames del siglo xvii existía un especialista ritual llamado *madai cajoo* que, entre sus múltiples actividades, se encargaba de rociar su propia sangre sobre los campos de maíz para propiciar su fertilidad (Manrique: 1972, 516).

<sup>19</sup> Neff (1994, 81) indica que, para los nahuas de Guerrero, “ofrendar significa primero renunciar a la posesión para tener derecho a consumir lo que ha sido dado para todos: sustraer una parte de la totalidad para limitar los riesgos del despojo completo”.

<sup>20</sup> Según Ragot (2000a, 135), “con este nombre genérico [*tlaloque*] se agrupaba a dos categorías de seres divinos. La primera estaba constituida por ciertas deidades del panteón con características, fun-

claramente reflejada en la descripción de los ritos funerarios de los elegidos de Tlaloc: según el *Códice florentino* (II, 131), se pintaba de azul su rostro “y fabricaban también [imágenes de] montañas para aquel que había muerto en el agua, que se había ahogado o había sido golpeado por el rayo”; se dice en el mismo pasaje que estas “montañas” eran sus representaciones, *ixiptla* (*ibidem*, 121). Todavía en la actualidad se piensa a las deidades telúrico-pluviales como hombres muertos o humanos de otras épocas entre los nahuas de Morelos y los de la Sierra Norte de Puebla, los teenek, los ixiles, los otomíes e, incluso, los mayos (Aviña Cerecer: 1997, 293; Montoya Briones: 1964, 158-159; Ariel de Vidas: 1997, 377-379; Colby y Colby: 1986, 182; Pérez: 1834, 8, 10 en Carrasco: 1950, 149; Crumrine: 1977, 68). De hecho, hoy en día, se considera que, a pesar de su talla y su naturaleza invisible, los *chaneques*, *vientos*, *rayos*, *enanos*, *duendes*, *ahuatoton*, *trabajadores del tiempo*, *ángeles*, *tlamatines*, etcétera, son seres que llevan una vida muy semejante a la de los humanos: los hay buenos y malos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos; se casan, tienen hijos, visten como indios, hablan su lengua, comen, se emborrachan, bailan, fuman, se divierten... En breve, las deidades de la tierra y la lluvia son el equivalente de los indígenas en el inframundo (Montoya Briones: 1975, 55; Madsen; 1960, 131; Huicochea: 1997, 236). Una última evidencia de la naturaleza casi humana de los *tlaloque* es un relato recogido por la Dirección General de Culturas Populares (DGCP: 1982, 15-22) en el que se menciona que un especialista ritual náhuatl termina por matar a un chaneque.

En fin, gracias a tal condición, ciertos individuos pueden negociar con las deidades telúrico-pluviales y tratar de acceder a la riqueza que poseen. Uno de los ejemplos más notables es el del mítico rey tolteca Huemac y su juego de pelota con los *tlaloque*:

Jugó Huemac a la pelota, y jugó con los *tlaloque*. Luego dijeron los *tlaloque*: —¿Qué ganamos en el juego? Y dijo Huemac: —*Mis chalchihuites y mis plumas de quetzalli*. Otra vez dijeron a Huemac: —*Eso mismo ganas tú; nuestros chalchihuites y nuestras plumas de quetzalli*. Jugó Huemac y les ganó. Fueron enseguida a trocar lo que habían de dar a Huemac, esto es, elotes y las preciosas hojas de maíz verde en que el elote crece. Pero él no los recibió, y dijo: —¿Por

---

ciones y cultos definidos. Todas ellas, claro está, estaban, por sus dominios de actividad en estrecha relación con el agua y la fertilidad. La otra categoría comprende a pequeñas divinidades indiferenciadas y encargadas de distribuir la lluvia”. Entre los dioses-*tlaloque* podemos citar a Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas fluviales, Uixtocihuatl, deidad de la sal, Opoctli, dios de los pescadores, Papaztec, un dios del pulque, Nappatecuhtli, patrono de la cestería y los petates, y Ehecatl-Quetzalcoatl, dios del viento (CF: I, 9, 21, 37, 45; II, 86; VI, 35).

*ventura, esto es lo que gané? ¿A caso no chalchihuites? ¿A caso no plumas de quetzalli? Luego las tomaron y se fueron. Dijeron enseguida: —Bien está, por ahora esconderemos nuestros chalchihuites, ahora padecerá trabajos el tolteca, pero no más cuatro años. Luego heló y, en cuanto calló el hielo hasta la rodilla, se perdieron los frutos de la tierra (Leyenda de los soles: 1945, 126).*

Hoy en día, la literatura oral mesoamericana está llena de relatos de individuos que negocian o se alían con la sobrenaturaleza telúrica a fin de obtener un acceso privilegiado a las riquezas de Tlalocan. Uno de los “cuentos” compilados por la Dirección General de Culturas Populares (DGCP: 1982, 15-22) presenta la historia de un cazador que, después de haber pactado con un chaneque, intercambia copal y flores a cambio de la explotación exclusiva de la miel de un panal. En un número considerable de relatos mames se plantea que un individuo puede pedir dinero prestado al Guardián de la Montaña y pagarle posteriormente con ofrendas (Wagley: 1957, 186). Al mismo tiempo se supone que, a través de un pacto con las deidades del monte, una persona puede obtener cierto número de venados como presas de caza y saldar su deuda con la propia muerte (Wagley: *op. cit.*, 187; La Farge y Byers: 1931, 132). Carrasco (1960, 107) publicó una narración chontal en la que un individuo, después de haber ayudado a un rayo a liberarse de un tronco caído, recibe un cuchillo como gratificación y “aunque el tiempo sea malo, con este cuchillo, lloverá sobre tu milpa”. Cuentan los zapotecos que un compadre preguntó a otro: “—*Compadre, ¿cómo le haces para obtener tan buenas cosechas? Yo sembré la misma cantidad y no tengo una cosecha como la tuya.* Sebastián respondió: —*Sabes compadre, fui a ver al Rayo de la Caverna, es mi compadre*” (Parsons: 1966, 329). También en este último grupo se dice del Dueño del Cerro que “si se tiene buena suerte, puede recibir de él la fortuna. Si se tiene mala suerte, puede sufrirse una desgracia. Se sabe en el lugar que en otros pueblos se le pide permiso para cazar, haciéndole ofrendas especiales” (Fuente: 1977, 267). Por último, entre los mixtecos se narra la historia de un hombre que “tuvo contacto con el Ñu’u Sabi; se entrevistaba con él en una gruta que se encuentra al costado del cerro denominado Yuku Yata. Esta persona fue la única virtuosa e importante del pueblo, por lo que pudo pedir la lluvia al Ya Savi, aun en pleno tiempo de secas” (Álvez Chávez: 1997, 173).

Sin embargo, para que esta riqueza sea adquirida a título colectivo es necesario que las negociaciones sean llevadas a cabo por alguien capaz de representar tanto a la comunidad frente a la sobrenaturaleza como a la sobrenaturaleza ante la comunidad, es decir, un especialista ritual calificado para comunicarse con las deidades de la tierra y la lluvia; es justamente en este contexto de circulación o

intercambio de carne-maíz que el *nahualli* aparece con el rol de mediador. Esta función es elocuentemente expresada por un informante náhuatl de la Sierra Norte de Puebla: “— [Los espíritus de las montañas] tienen la posibilidad de dar a la gente lo que poseen. Pero sólo a los curanderos y a los brujos [...] ellos reclaman sangre, es una manera para ellos de recuperar lo que han dado” (Duchesnoy: 2001, 308-309).

Si establecemos un paralelismo entre las creencias mesoamericanas y las de la Iakoutia, vemos que lo que menciona Hamayon (1997, 139) sobre los pueblos chamanistas puede también ser válido para las poblaciones que nosotros estudiamos: “puesto que los espíritus son como las almas humanas, con ellos se observan las mismas reglas que entre humanos. Jamás se tomaría impunemente de las riquezas de otro [eso sería robo...]. Se requiere de un acuerdo previo y la promesa de efectuar un contradón”.<sup>21</sup>

#### NAHUALLI: MEDIACIÓN Y COMUNICACIÓN CON LA SOBRENATURALEZA

El hombre-*nahualli* “decía conocer el Mictlan, conocer el cielo” (Sahagún: 1946.47, 167), lo cual, probablemente, alude a la capacidad para desplazarse a espacios míticos que diversas fuentes le atribuyen. Tezozómoc (1944, 505) comenta que, tras la llegada de los españoles, Motecuhzoma II “llamó a los nigrománticos y a los *xolos* sus esclavos y dióles aquellos cueros y esclavos a los mensajeros y dñoles: id al palacio Cincalco dadle estos *xolos* y cueros al rey Hue-mac y decide: Motecuhzoma vuestro vasallo os envía muchas encomiendas”. Durán (1951, 1, 221) cuenta que, para su viaje que a Aztlán, ciertos *brujos*

invocaron al demonio, al que le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron; el demonio forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos volviéndose en forma de aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, ádibes y gatos espantosos, llevolos el demonio a ellos y a todo lo que llevaban, a aquel lugar donde sus antepasados habían habitado.

Un siglo más tarde, un terapeuta interrogado por Ruiz de Alarcón (1892, 211) dijo que había descendido al Infierno y que “tenía conocimiento y virtud del

<sup>21</sup> Es justamente ahí donde radica la diferencia entre los espíritus y los dioses. Con los espíritus podemos comportarnos como iguales, podemos negociar, hacer alianzas e, incluso, pelear cuando se tienen diferencias. Con los dioses, la relación es completamente desigual, el hombre pide, suplica e implora pero jamás osaría tratarlo como a un humano.

cielo”. Según una declaración hecha ante la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.64, f. 69v), “Pablo confesó diciendo él mismo que otras muchas veces se transformaba en aquella figura de animal y que con ella había muerto a cuatro indios y que en aquella forma iba a una tierra muy deleitable a donde comía mejores manjares que por aquella tierra se usaban”.

La capacidad para conocer el cielo y el inframundo es igualmente citada por las crónicas quichés —como el *Título de Yax* (1989, 84), el *Título de Velasco* (1989, 176, 6r) y el *Popol Vuh* (1971, 233)—, a propósito del *naual ahau*, “señor-*nahual*”, Q’uq’Kumatz:

Fue realmente en señor-*nahual* que Q’uq’Kumatz se convirtió. Subía una semana al cielo y una semana descendía al Xibalba. Durante una semana, se volvía serpiente; verdaderamente, se convertía en serpiente. Una semana, se transformaba en águila y otra en jaguar. Realmente su apariencia se volvía la de un jaguar o un águila. Durante una semana más se volvía sangre coagulada. Sólo se volvía sangre coagulada. Realmente su esencia era la de un señor-*nahual*.<sup>22</sup>

La *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957, 35) parece extender la capacidad de conocer el cielo y el inframundo a los *pusil nawal* venidos de Tulan al decir que “caminaron, avanzaron y llegaron hasta el cielo, llegaron al Xibalba; y allá les hablo el cielo y les habló la tierra”. Según las narraciones del levantamiento chiapaneco de 1712, “pocos días después de la batalla de Huixtan, un indio de Chenalhó, Sebastián Gómez, llegó a Cancuc diciendo que había subido al Cielo en donde después de conversar con la Santísima Trinidad, la Virgen y San Pedro, recibió de este último la potestad de nombrar nuevos obispos y vicarios” (Viqueira: 1997, 103; Ximénez: 1929, III, 281). Por último, es gracias a Margil (1988, 259) que conocemos el procedimiento empleado por los *brujos* guatemaltecos para “viajar” a los “paraísos fingidos”:

A media noche, cuando estaban durmiendo marido y mujer, aquel dejaba dormir esta y daba una vuelta, y sin ser necesaria otra diligencia, por fuerza del

<sup>22</sup> *Qitzih chi naval ahau ri Q’uq’kumatz x uxik. Hu vuq Chaqan chi kah, hu vuq q’ut chi be’u. Hu vuq chi nay puch chuu ban ok chi kotal. Hu vuq chik chi balamil. Qitzih vi chi kot. Chi balam u vachibal uh uxik. Hu vuq chik chi remeyik chi kiq’el. Utukel remanik kiq’chuxik. Qitzih chi naval ahau uq’oheyik.* El *Título de Yax* (*idem*) añade un detalle interesante al especificar que Q’uq’kumatz se transformaba en serpiente emplumada y no en cualquier clase de ofidio *chi cumatsil kisij chi k’ucumatz*, “verdaderamente, se volvió serpiente emplumada”.

pacto [con el Diablo], se hallaba en los paraísos fingidos. Y cometían mil pecados con aquellas mujeres que les representaba el Demonio, y tenían sus banquetes y festines, y luego que habían pecado se volvían animales de garra —como leones, tigres y coyotes— y cada cual traía su presa y la entregaba.

Es interesante notar que tales viajes no sólo permiten a sus ejecutantes establecer contacto directo con la sobrenaturaleza sino que, en la mayoría de los casos, éstos se realizan en forma animal o no-humana ya que, como dijimos en la parte dedicada a la entidad compañera, al introducir una de sus entidades anímicas en el cuerpo de su *nahualli*, durante el sueño, algunos indígenas contemporáneos creen desplazarse a espacios míticos.

Hoy en día, la mediación con las deidades de la tierra y la lluvia implica todavía, ocasionalmente, la realización de desplazamientos a espacios sobrenaturales. Los *nahuales* del Valle de Puebla se meten en el cerro para hablar con las deidades y pedirles agua (Fagettti: 1996, 200). Los *curanderos* de Milpa Alta y los *tiempberos* de Tlaxcala se reúnen periódicamente —una o dos veces al año— con sus deidades tutelares (Serpiente de Agua y los enanos de la lluvia, para los de Milpa Alta, y Cuatlapanga, para los de Tlaxcala) con el fin de recibir instrucciones sobre sus formas de proceder (Madsen: 1960, 184; Nutini e Isaac: 1974, 47). En el sur de Veracruz, los *brujos* aportan ofrendas a la *ceiba sagrada* de Sayula para que, mientras suben a dicho árbol, entren en contacto con los chaneques: “Todavía existe una piedra llamada ‘el encanto de la entrada de Sotepan’ a la que se le considera la puerta por donde los brujos entraban y salían del pueblo convertidos en *nahuales*” (Münch: 1994, 173,176), mientras que para los tzutuhiles existen ciertos puntos, llamados *palb’al*, en los que se encuentran la tierra y los espacios míticos —una “escalera que sube o baja del mundo”: “El trabajo de los *nawal* radica en gran medida en buscar el *palb’al* al mundo sagrado, vale decir, a ‘otros mundos’” (Vallejo Reyna: 2001, 160).

Sin embargo, parece ser que para establecer un diálogo con la sobrenaturaleza los humanos no siempre están obligados a desplazarse a los espacios míticos sino que, tal como se ve en las fuentes antiguas, a veces son los dioses quienes buscan el contacto con los hombres para comunicarles sus designios. Chimalpahin (1991, 31) y Cristóbal del Castillo (1991, 119) indican que, cuando le hablaba, Tetzauhteotl se mostraba como persona ante Huitzilopochtli. Las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1986, I, 145, 163, 277; II, 85-86, 192, 205; *Descripción de Tehuantepec*: 1928, 171) aluden en numerosas ocasiones a especialistas indígenas que hablan con sus dioses o con el demonio. Las crónicas quichés —como el *Título de Totonicapan* (1983, 10v) y el *Popol Vuh* (1971, 185, 186)— indican que

el dios Tohil hablaba con sus *nahuales*, “los *naguales* de Tohil”. El proceso inquisitorial del cacique de Yanhuitlan (*Procesos por idolatría...*: 1999, 123), refiere a un viejo sacerdote y adivino que habla con el demonio, en tanto que uno de los adivinos ciegos interrogados por Margil (1988, 244) indicó que conocía el futuro porque “se lo decía al oído un ángel”.

Es común que esta otra forma de contacto directo con la sobrenaturaleza tenga igualmente lugar durante el sueño. Andrés Mixcoatl dijo a la Inquisición que “soñaba que el diablo le hablaba y le decía —*haz esto y lo otro*” (*Procesos de indios*: 1912, 75). Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 55), “Huitzilopochtli les dijo entre sueños que así convenía haber pasado, y que ya estaban cerca de do[nde] habían de tener su reposo y residencia”. Pomar (1964, 164) comenta sobre Tezcatlipoca que “algunas veces lo veían en sueños y mandaba algunas cosas que después hacían”. La *Relación de Michoacán* (1984, 172-175) cuenta que el dios Curicaveri y la diosa Xaratanga se aparecieron en sueños a Hiripan y Tangaxoan para anunciarles que serían reyes. La *Relación de Tuzantla* (en *Relaciones geográficas de siglo XVI*: 1986, II, 157) dice, sobre los dioses Curisticaheri y Urindecahuecara, que “muchas veces en sueños, les hablaban, dándoles las gracias de sus sacrificios”.

En la mayoría de los casos se supone que los terapeutas y los especialistas del control meteorológico contemporáneos entran en contacto con la sobrenaturaleza a través de la experiencia onírica (Glockner: 2001; Huber: 1990b, 162; Bravo Marentes: 2001, 373; González Montes: 2001, 341; Farfán Morales: 1988, 131, 142; Sandstrom: 1991, 233). Esto sucede igualmente con los especialistas rituales huaves, tzotziles, tzeltales, jacaltecos, otomíes y teenek (Cheney: 1979, 68; Guiteras Holmes: 1961a, 149; Nash: 1970, 143; La Farge y Byers: 1931, 142; Dow: 1986, 14; Sandstrom: 1991, 233; Ariel de Vidas: 1997, 446; Gallardo Arias: 2000, 156). En otras palabras, es por su capacidad de entrar en contacto con la sobrenaturaleza que el hombre-*nahualli* supone tener un conocimiento profundo de ella. Son los *nanahualtin* quienes, bajo la forma de sus coesencias, “viajan” al cielo, al inframundo y a otros espacios míticos para establecer comunicación con las deidades. Y, muy probablemente, es también a ellos a quienes se dirigen durante el sueño las divinidades cuando quieren expresar sus designios. Podemos, por lo tanto, afirmar que es gracias a este contacto privilegiado que el *nahualli* podía saber cuándo los *tlaloque* estaban enojados y en qué momentos era preciso pagar la deuda con sacrificios.

De manera análoga a lo que acabamos de señalar, Lumholtz (1981, I, 316) describe el rol social del *curandero* huichol como sigue: “Pueden ver al mismo Tata Dios, hablar con él, viajar cuando lo quieren por el espacio, pues son tan brillantes como el sol.”

## NAHUALLI Y HOMBRE-DIOS: POSESIÓN Y REPRESENTACIÓN

Si observamos con mayor cuidado las descripciones del hombre-*nahualli* que nos ofrecen las fuentes antiguas, podemos darnos cuenta que, en ocasiones, se le atribuyen cualidades casi divinas. Se le califica de “no-humano” en el *Códice florentino* (IV, 41-43, 101). Una categoría que tiende a caracterizar a ciertos seres peligrosos, capaces de realizar prodigios o que, por alguna otra razón, pudieran ser considerados como sobrehumanos. Se llama “no-humanos” a los aztecas cuando fueron capaces de vencer sin armas a los xochimilcas (*Historia de la nación mexicana*: 1963, 34-35). Según Chimalpahin (1987, 92, 105-106), una vez que cumplieron las absurdas exigencias de maléfico señor, Maxtlaton se expresó de los mexicas del siguiente modo: “—¿Quiénes son estos? De dónde vinieron cuando se vinieron a asentar aquí? ¿Dónde es su morada? Pues no son gentes [*amo tlacatl*] que muy bellacos [...]. Puesto que no son gente los voy a fregar”. Malinalxochitl, quien, como veremos más tarde, embrujaba a los mexicas, es igualmente mencionada como no-humana (Tezozómoc: 1991, 28). Lo mismo sucede con el *tacatecolotl* (productor de enfermedad), los *tlaciuhque* (adivinos) y *nanahualtin* que Motecuhzoma envió para detener a los españoles (CF: XII, 21; V, 73).

En opinión de Chamoux (1996, 48), para los nahuas contemporáneos de la región de Huachinango, “no-humano”, *amo cristiano*, es una categoría compartida por los primeros hombres, los muertos, los animales y los *naguales*. Según la autora (*idem*), no-humano “no sería una negación radical sino que querría decir, si esta interpretación fuera aceptada, no realmente, no completamente humano [...] una persona puede ser un no-humano”. Sin embargo, el análisis de las fuentes antiguas nos revela una utilización diferente. El uso de los términos que denotan lo no-humano en el *Códice florentino* parece indicar que, bajo la influencia española, esta fórmula se convirtió en sinónimo de “crueldad”, *atlacayotl*, “monstruosidad” y “deformidad” (véase tabla 11).

El *nahualli*, como veremos más tarde, es fruto de un embarazo insólito —aparece y desaparece cuatro veces del vientre materno antes de nacer (Sahagún: 1946-1947, 167)—; antes de aprender su oficio, su poder “se manifestaba” (*idem*). Es mencionado como “concedor del cielo y el inframundo” y citado como capaz de cambiar de forma a voluntad (CF: IV, 41-43, 101; *Primeros memoriales*: 1997, 163, 169-170). López Austin (1989b, 122) comenta que los textos mayas hablan de un fuego divino que conservan los cuerpos de los hombres-*nahualli* y de una luz que emana de ellos durante la noche, mientras hacían

temblar la tierra.<sup>23</sup> En otros casos, el carácter divino del hombre-*nahualli* continúa expresándose después de la muerte. Una vez que Copil fue asesinado, Cauhlequezqui —o Tenoch, según las versiones— arrojó o enterró su corazón entre los carrizos.<sup>24</sup> De este órgano germinó el nopal sobre el cual se posó aquella águila devorando una serpiente, que se convertiría en señal de la tierra prometida por Huitzilopochtli a los mexicas (Chimalpahin: 1991, 129-133; Tezozómoc: 1998, 39-45; Durán: 1967, II, 38). “También dicen que luego que fue muerto este Copil, en el mismo lugar nacieron aquellas fuentes de agua caliente, y así las llamaron a aquellas fuentes Acopilco, que quiere decir *el agua de Copil*” (Durán: 1967, II, 38). Habiendo sido asesinado por los emisarios de Ahuizotl, el cuerpo de Tzutzuma fue arrojado al pedregal por los aztecas “donde ahora mana una fuente desde aquel día” (Tezozómoc: 1878, 559-560; Durán: 1967, II, 370-372, 379).<sup>25</sup> Se dice que después del homicidio, el *tlatoani* azteca tuvo que pedir perdón a la diosa Chalchiuhtlicue por haber matado a la semejanza de los dioses y que, después de su muerte, Tzutzuma fue a “descansar con los señores de las sierras y montes, que fueron Tezozomoc, Chimalpopoca y Maxtlaton que rigieron y gobernaron estos montes y pueblos, quedaos con Dios” (Tezozómoc: 1944, 380).<sup>26</sup>

Al mismo tiempo, el *nahualli* aparece como poseedor de características divinas. Martín Ocelotl “ha dicho que es inmortal, y que ha hablado muchas veces con el diablo de noche” (*Procesos de indios*: 1912, 17),<sup>27</sup> mientras que Andrés

<sup>23</sup> “Temían todo el poder mágico y el *nahual* [*qui puç qui nagual*] de *Cay noj* y *Cay batç*: el lugar en que pasaban la noche brillaba como el fuego, y había temblores de tierra, como si fuera un terremoto” (*Memorial de Tecpan-Atitlan*: 1934, 221).

<sup>24</sup> Copil es mencionado como “gran *nagual*”, *nahual*, *conjurador de la lluvia*, *astrólogo*, *brujo* y *mago* (Tezozómoc: 1991, 41; Chimalpahin: 1965, 54).

<sup>25</sup> Tzutzumatzin, mencionado como *tlamatini*, *tlaciuhqui* y “famosísimo hechicero”, predijo la inundación de México a causa de la desviación del río Acuecuxatl. Ahuizotl, el *tlatoani* azteca, lo mandó matar y Tzutzumatzin aterrizó a sus emisarios transformándose en tigre, águila, serpiente y fuego. Por último, Ahuizotl amenazó con destruir la ciudad entera y Tzutzuma terminó por entregarse y dejarse ahorcar. (Chimalpahin: 1998, *5ta relación* 184r-185r; Torquemada: 1975, I, 256).

<sup>26</sup> “Sabe poderoso señor [que has] ofendido y pecado contra los dioses, cuya semejanza representaba este gran señor” (Tezozómoc: 1944, 38).

<sup>27</sup> El *Código carolino* (1967, 35) hace referencia a otro tipo de especialista ritual que se decía inmortal: “Una manera de embaucadores, hechiceros o ministros del diablo hay que llaman *moyohuallitoo* o *moyohuallitoani*. Son dañosos, hacen o hacían entender que eran quasi inmortales seu impasibles. Engañaban y pega a Dios que ahora no engañen a mujeres. También a hombres, pero por otra vía.” Un diccionario otomí de 1640 (en Carrasco: 1950, 222) menciona al *nodiyyt* como “encantador que adoraban como a dios”; es este vocablo por el que Urbano (1990) traduce *nahualli*.

Mixcoatl afirmaba “que era dios y que sacrificaran delante de él” (*ibidem*, 74). De este último personaje también se contó que “podrá haber cuatro años que se hizo dios, e que no llovía, e que hizo ciertos encantamientos con copal y otras cosas, de noche, y que al otro día llovió mucho: por esa causa le tuvieron por dios” (*ibidem*, 75). También se supone que Mixcoatl dijo: “Yo no como ninguna cosa más de copal, esto quiero que me deis” (*ibidem*, 60). Por último, en otro ejemplo presentado por Chimalpahin (1991, 5; 1998, 15v-16v), se compara el ser *nahualli* con el hecho de tomarse por divinidades: “Aquí fue donde comenzó el desconcierto general, cuando ya se fingien dioses y se consideran *nahuales* los culhuaque y los apedreaban para que se abstuvieran, para que ninguno se fingiera dios ni se sintiera *nahual*”.<sup>28</sup>

Paradójicamente, también encontramos que ciertas deidades son, a la inversa, presentadas como *nanahualtin* y poseedoras de características humanas. Los únicos dioses mencionados por las fuentes antiguas como *nanahualtin* son Huitzilopochtli, Tezcatlipoca-Titlacahuan, Tlacahuepan y Quetzalcoatl. Es posible que Quilaztli haya sido igualmente considerada como tal, ya que se le llama *hechicera* al referirse a una transformación (Torquemada: 1969, I, 116-117). Todas estas deidades son llamadas *nahualli* durante episodios *históricos*. El *Códice florentino* (I, 1) dice que Huitzilopochtli era “un *macehualli*, un hombre, un *nahualli*”, mientras el resto de las deidades son citadas como *nanahualtin* durante la caída de la mítica ciudad de Tollan y las migraciones chichimecas. El *Códice florentino* (III, 13) asienta de Quetzalcoatl: *in Quetzalcoatl, in vej naoalli*, es decir, “Quetzalcoatl el gran *nahualli*”. Tezcatlipoca es mencionado como *nahualli* en múltiples ocasiones durante la historia de la caída de Tollan (CF: III, 17, 19, 23, 25, 27, 29, 31). Se trata, por lo tanto, de dioses sobre la tierra, dioses capaces de morir: Huitzilopochtli muere para unirse al dios Tetzauhteotl (Castillo: 1991, 119), Quetzalcoatl perece después de la caída de Tollan (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 111) para convertirse en estrella de la mañana y Tezcatlipoca muere para volverse un cadáver pestilente (CF: III, 21).

Freidel, Schele y Parker (1993, 152) mencionan que “aquí en Copan los seres invocándose las nubes son espíritus llamados *way* o *nawal*”; desgraciadamente los autores no dicen a qué inscripción se refieren. Un proceso inquisitorial del siglo XVII (AGN, *Inquisición*: 1661, v. 377.17 31r) menciona que una mestiza, llamada Juana, fue a dejar una ofrenda al *nagual* de una fuente de agua. Y, aunque no es nada corriente, llega a suceder en la actualidad que el término *nahual* sea

<sup>28</sup> El autor hace referencia al año 8-Pedernal, año 720, que corresponde al reinado de Nauhtotzin; ningún otro evento relevante es mencionado.

usado para hacer referencia a personajes dadores de riqueza: un mito otomí, presentado por Galinier (1979, 433), cuenta que “en la fuente del pueblo, un *nahual* capturó a una joven y la llevó a una cueva donde ella recibió una multitud de presentes (carne de puerco, de venado)...” Paralelamente, el vocablo *tlamatinini* entre los nahuas parece designar tanto al especialista ritual como a sus contrapartes sobrenaturales (Noriega Orozco: 1997, 551; Taggart: 1984, 61), mientras que entre los nahua-popolucas y los huaves las deidades de la tierra y la lluvia y los especialistas del control meteorológico son igualmente llamados “rayos” (Münch: 1994, 170, 173; García y Oseguera: 2001, 209).

Así, tendríamos, por un lado, a hombres-*nahualli* con atributos casi divinos que se dicen dioses, y, por el otro, a dioses sobre la tierra dotados de cualidades humanas y mencionados como *nanahualtin*. Los hombres-*nahualli* y los dioses se confunden y comparten sus atributos; pero, ¿de dónde viene ese carácter casi divino del *nahualli*?

En la mayoría de las encantaciones compiladas por Ruiz de Alarcón (1984) se hace alusión a la encarnación de ciertas deidades para la realización de objetivos definidos. Así, el ejecutante se nombraba Quetzalcoatl, Yaotl y Moquehqueloatzin para protegerse de los salteadores de caminos (p. 74), Quetzalcoatl para cortar madera (p. 83), Nanahuatzin y Quetzalcoatl para procurarse buena suerte en los viajes (p. 84-85),<sup>29</sup> Quetzalcoatl y Centeotl para tener suerte en la caza (p. 89), Titlachahuan y Moquehqueloatzin para no enfrentar problemas durante la colecta de miel (p. 91), Yaotl y Centeotl para la pesca con trampas (p. 112), Chicomecoatl para tener suerte en la colecta de maíz (p. 125), Telpochtli y Yaotl para inspirar buenos sentimientos (p. 132), Tlaloc para las barridas de enfermos [limpias rituales] (p. 137), Oxomoco y Cipactonal para la adivinación midiendo el antebrazo del enfermo (p. 151), Chicomecoatl para efectuar todo tipo de curaciones (p. 170, 174, 177, 179, 201), acompañado de Tlaloc en los procedimientos generales (p. 164-165) y de Quetzalcoatl para las fracturas (p. 190). En todos estos casos, para la correcta realización de un buen número de actividades de la vida cotidiana era necesario que el individuo se identificara con la deidad conveniente, a fin de apropiarse de sus atributos y volverse más eficaz en la tarea realizada. A veces, durante un mismo sortilegio —como el usado para adormecer a

<sup>29</sup> Ponce (1965, 131) nos revela el resultado que se esperaba obtener por este procedimiento: “Dicen ciertas palabras que llaman *acxotlatolli* [palabras de comerciante], al tiempo que ven venir alguna persona, por si acaso es salteador y matador, que ellos llaman cimarrón. Invocan a Quetzalcoatl por ser dios valeroso y luego llaman invocan a los lobos, leones y tigres, las onzas, los remolinos que hacen los vientos, para que les ayuden y socorran contra tales personas”.

la gente— el ejecutante debía identificarse sucesivamente con diversas divinidades con el propósito de tener éxito en las diferentes etapas de la actividad. A través de la encarnación de las deidades durante el sortilegio, el hombre deviene un representante —al menos temporal— de las divinidades, de suerte que el oficiante, asimilándose a la deidad, se convierte en una especie de recipiente para el dios encarnado, y es en este sentido que el hombre-*nahualli* actuaría como cobertura o disfraz de la deidad.

Aparentemente, al inicio de la época colonial, se atribuía una función parecida —ser cobertura de algo— a la alcahueta. Por ejemplo, el *Códice florentino* (x, 57) comenta que “la alcahueta es realmente un *tlacatecolotl* [en el sentido de demonio], él está en ella, realmente él se hace *nahualli* [se esconde o se disfraza] en ella”. Todavía en la actualidad, ciertos dirigentes nahuas de la Huasteca pueden “tomar prestado” el *tonal* del dios Tlakatecolotl para así dotarse de poderes sobrenaturales y efectuar curaciones (Báez-Jorge y Gómez Martínez: 2001, 416).

Al mismo tiempo, la relación entre los dioses y el *nahualli* parece ser tan estrecha que se aproxima a la consubstancialidad. Las fuentes antiguas muestran que el poder del *nahualli* se encontraba tan ligado a las divinidades representadas que la destrucción del símbolo divino implicaba para el *nanahualtin* la pérdida del poder sobrenatural.<sup>30</sup> Se dice que los olmeca-xicalanca tenían una fuente de agua que adoraban como a una diosa y que un día Atonaltzin le tiró de flechazos al templo que la contenía:

Éstas cayeron justo en medio del flanco del templo de los xochtecas, olmecas, xicalancas, quiyahuistecas, cocolcas [...]. El agua que estaba dentro comenzó a salir a grandes borbotones [...]. El agua que quedó se volvió amarga y después se secó hasta desaparecer completamente [...]. Una vez que el *tlatohuani* Atonaltzin Chichimecatecuhtli hubo tirado sus flechas, los xochtecas, olmecas, xicalancas, quiyahuistecas, cocolcas recitaron en vano sus encantaciones de *tlacatecolotl* y perdieron la capacidad de tomar como *nanahualtin* a las fieras y la lluvia, ya no pudieron convertirse en fieras, pues nuestros abuelos, los

<sup>30</sup> Es una situación que se aproxima de manera sugestiva a la noción de hombre-dios propuesta por López Austin. Según este autor (1989b, 116, 127), el concepto de hombre-dios se define por “una relación establecida entre dos personas diferentes, una humana y la otra divina, en la cual la primera es representante o portavoz de la segunda”. López Austin presenta varios casos de personajes capacitados para comunicarse con una deidad particular, y considerados como imágenes *ixiptla* de tal deidad. “El hombre-dios era cobertura, cáscara, piel de una cierta fuerza divina dada para la protección de un pueblo”. Cabe decir, por cierto, que según el autor, *nahualli* es uno de los términos que designan la noción de hombre-dios.

chichimecas totolimpanecas fueron más aptos para tomar por *nanahualtin* a las bestias y a la lluvia que ellos (Chimalpahin: 1998. *Memoriales*, 43v-44v; *6xta relación*, 139r-144v).<sup>31</sup>

Ichon (1973, 16) y Pérez Téllez (2002, 63) describen rituales en los que el *tlamatqui* contemporáneo de la Sierra de Puebla es supuestamente poseído por los *aires* para actuar, así, como intermediario en la comunicación entre los humanos y la sobrenaturaleza: “Los indígenas de Huachinango y Xicoteppec de Juárez tienen otra manera de comunicar con sus dioses, estos últimos descienden sobre la persona del *curandero* y hablan por su boca [...]. El *tlamatqui* cambia la modulación de la voz; esta se vuelve mucho más aguda. Es en este momento cuando cada persona puede preguntar a estas entidades [*nenecame*] lo que desee”.

Ichon (*op. cit.*) afirma que estas prácticas son de origen africano. Sin embargo, López Austin (1989b, 119-21; 1996, 1, 407) presenta toda una serie de términos que, según él, es posible que aludan a la posesión: “*ipan moquetza* significa ‘en él se yergue’; *itech quinehua* ‘en su interior se eleva’ o ‘en su interior los carga’, *ipan tetemo* ‘sobre él desciende’, *itech motlali* ‘sobre él se coloca’, *ipan quiça* ‘en él sale’ o ‘en él se manifiesta’”. Es posible que el rol del *tlamatqui* descrito por Ichon y Pérez Téllez sea equivalente al del *ahkin* presentado por las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983, II, 187, 322): “El dicho indio *alquyn* hablaba con el ídolo o con el demonio, que dicen estaba dentro de él, el cual le respondía a todo lo que preguntaba y sabían de él todo lo que querían [...]. [Los *ahkin*] agoraban y adivinaban los tiempos que habían de tener, si habían de ser buenos o malos y si había de haber hambre o abundancia de mantenimientos”.<sup>32</sup>

El obispo de Chiapas, Pedro de Feria (1900, 481), menciona el caso de ciertos indios que “se espiritualizaban y se convertían en dioses, y las mujeres en diosas, y que ellas, como diosas, habían de llevar y enviar los temporales y dar mucha riqueza a quien quisiesen”. Aparentemente, el *brujo* tepehuán responsable de la sublevación indígena de Durango de 1716 formaba parte de una clase semejante de personajes ya que, al igual que Andrés Mixcoatl, éste decía ser un dios y hablar con su ídolo (Pérez de Rivas: 1944, 491-493). Un rol semejante es igualmente atribuido a los adivinos otomíes del siglo XVI:

<sup>31</sup> *Auh yn oyuh ontlamin yn tlatohuani Atonaltz'in Chichimecatecuhtli on nen quitohuaya in tlein inahualil in tlacatecolotlatol yn Xoxteca, yn Olmeca, yn Xicallanca, yn Quiyahuitzeca, Yn Cocolca, ynic tecuannahualleque quiyauhnhualleque catca oquincuilique, aocmo huel tecuanime mocuepque, ca ye oc-cenca yehuantin yn tecuanahualleque yn quiyauhnhualleque yn Chichimeca Totolimpaneca yn tocelhuan*

<sup>32</sup> Ximénez (1929, I, 81) traduce *ahkih* por “astrólogo, adivino hechicero”. Como lo muestra Boccardo (1991), actualmente siguen siendo los *ahkin* quienes se ocupan de los rituales de petición de lluvia.

Había entre ellos adivinos que se decían *tlacihque*, que quiere decir allegados o semejantes a su dios, los cuales decían, y sabían, y alcanzaban lo que su dios disponía y determinaba de las cosas, porque los tales le hablaban y él les respondía; y así a éstos, como a sabios, les preguntaban cuando y como habían de ir a guerras los otomís, y el suceso que en ellas habría; y si había aquel año de llover bien o no, y si había de haber hambre, o enfermedad, o mortalidad, y otras muchas preguntas de ésta suerte se hacían a los tales adivinos; y por las respuestas que daban, que eran como oráculos, si salía alguna vez verdades, los adoraban y tenían por dioses (Sahagún: 1938, III, 122).

Un elemento usual en tales descripciones es que la reliquia o la imagen son los que sirven de puente en la comunicación con lo sobrenatural: “Dicen que en este espejo vieron muchas veces al Tezcatlipoca [...] cuando vinieron los antepasados de los del barrio de Huitznahuac, que eran culhuaque de Culhuacan [...] venía hablando con ellos este espejo en voz humana” (Pomar: 1941, 14).

Hoy en día, los quichés dan el título de *ajnawal mesa*, o *ajmes*, a un especialista ritual con funciones semejantes: “A media noche, en recámaras totalmente oscuras, estos hombres y mujeres conducen sesiones en las que los ancestros y las montañas sagradas (*mundos*) llegan a hablar a través de ellos” (Tedlock: 1982, 111; McLean: 1984, 399). Entre los tzutuhiles “—*el nawal [es] representante de Dios, profeta de Dios con su memoria, su juicio que le dio el Dios, su categoría, su historia [...]*. Actúa como interlocutor de los dioses y concededor de la condición humana” (Vallejo Reyna: 2001, 159-161). Se encuentran funciones semejantes en el *chiman mam*, el *h?ilol* con “caja parlante” de los tzotziles, el *bádi* otomí y el *tlamatqui* náhuatl (Oakes: 1951, 196-207; Silver: 1966, 469-470; Galinier: 1985, 132; Montoya Briones: 1975, 55). En relación con este último grupo, contamos con el testimonio de un especialista ritual: “—*Para él, yo soy una bocina, por decir así, soy una bocina de él, pero se apodera de mí, se agarra de mí [...]* usted está hablando directamente con un espíritu, con una fuerza” (Rodríguez González: 2002, 47).<sup>33</sup>

Podemos ver que en el hombre-*nahualli* la fuerza deriva de las deidades, está dotado de un carácter casi divino, tiene a los dioses en su interior, se hace dios y su sustancia divina se manifiesta aun después de la muerte. Los *nanahualtin* “viajan” a lugares míticos para dialogar con la sobrenaturaleza, reciben sus mensajes y comunican sus designios al pueblo. Y es bajo su papel de representantes y por-

33 Un elemento usual en las descripciones de esta clase de rituales es el uso de una voz chillona por parte de el especialista ritual al momento de la posesión.

tavoces que los hombres-*nahualli* se volvían *nahualli*, cobertura o disfraz de las deidades.

#### NAHUALLI, CONDICIÓN SOCIAL Y PODER POLÍTICO

Sabemos que los hombres y las mujeres, los nobles y los *macehualtin* podían adquirir la condición de *nahualli*.<sup>34</sup> Sin embargo, parece ser que existía cierta diferenciación de roles y características en función del estatus social. Mientras el noble tenía *nahualli* de un animal poderoso, el *macehualli* se limitaba a convertirse en guajolote, perro o comadreja. El noble era *nahualli*, *tlaciuhqui*, *nenonotzale*; el *macehualli* actuaba como *tlacatecolotl*, *tetlanonochiliani*, *temacpalitoti* y las mujeres fungían como *mometzcopinqui* (CF: IV, 41-42, 101; *Primeros memoriales*: 1997, 163, 169, 170).

Otra fuente antigua nos deja entrever la existencia de una cierta organización de *nanahualtin-teciuhthlazqui*: “En estos pueblos había hasta número de diez de estos conjuradores” (Serna: 1953, 77). Lo anterior nos recuerda las actuales cofradías de graniceros que se observan en el Valle de Toluca y los alrededores del Popocatepetl (González Montes: 1997, 315-355; Bravo Marentes: 1997, 359-376; Maya: 1997, 257- 285; Bonfil Batalla, 1968). Los datos contemporáneos sugieren que en cada grupo de especialistas rituales existía uno de mayor jerarquía que organizaba a los demás; esto se puede observar entre los *h?iloletik* de los Altos de Chiapas, los *graniceros* de Tlaxcala y los *bádi* otomíes (Vogt: 1966, 117; Nash: 1970, 137; Nutini: 1998, 160; Galinier: 1985, 137-138).

Los textos antiguos muestran que al menos ciertos *nanahualtin* ocupaban una posición privilegiada en la sociedad. Durante el proceso inquisitorial de Martín Ocelotl (*Procesos de indios*: 1912, 27), se menciona que, además de poseer múltiples propiedades, “en todos los pueblos donde el dicho Martín va, lo tienen todos en mucho y le temen”. Ponce (1892, 379) destaca que cada pueblo señala sus *nanahualtin-teciuhthlazque* y que a éstos se exentaba del trabajo comunitario. En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón (1892, 214) dice que un terapeuta indígena llamado Martín de Luna “largamente ganaba de comer fingiéndose médico”; en otra parte del mismo texto se dice que “el tal médico se llama *Pâyni*, por el dicho oficio, para lo cual se lo pagan muy bien, y lo cohechan con comidas y bebidas a su modo”. Serna (1953, 77-78) afirma que “pagaban los

<sup>34</sup> La existencia de mujeres-*nahualli* es confirmada por el *Códice carolino* (1967, 21): “*Tecuannahualli*, plural *tecuannahuallique* [literalmente: *nahualli* de comedor de gente]. Estos brujos y brujas se vuelven o se transforman en fieras, es decir en tigres, leones.”

indios medios reales, o reales, pulque, o otras cosas, para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales, y tempestades, y había indios diputados para que recogiesen las derramas para estos tales conjuradores”. Ya en el siglo XVIII, el obispo de Guatemala, Cortés y Larraz (1958, II, 218), mencionaba que en esta región “los llamadores y ahuyentadores de aguas y vientos y semejantes oficios como curanderos, son oficios de los indios principales y que producen sus utilidades”.

Hoy en día los especialistas rituales, en particular los terapeutas, suelen ser vistos con cierta desconfianza y antipatía porque, aunque se les reconoce como miembros importantes de la sociedad, siempre existe la amenaza de que, en un momento dado, decidan empezar a dañar a los demás (Sandstrom: 1991, 236; Galinier: 1985, 137; Bartolomé y Barabas: 1990, 201). En todo caso, resulta evidente que la mayor parte de la sociedad procura establecer relaciones amigables —e incluso crear un parentesco ritual con ellos (Pérez Téllez: 2002, 69; Münch: 1994, 210; Nutini y Forbes: 1987, 329; Lupo: 1995, 74; Tedlock: 1982, 111). Aunque obviamente es imposible estimar los recursos percibidos por un especialista ritual, los datos etnográficos tienden a señalar que, aunque este oficio posibilita la acumulación de cierta riqueza, pocas veces permite a un individuo dedicarse a ello de tiempo completo (Pérez Téllez: 2002, 71; Rodríguez González: 2002, 29, 34; Hernández Cuéllar: 1982, 57-58; Nutini e Isaac: 1974, 59, 66, 77, 85; Lupo: 1995, 67,75; Lipp: 1991, 149; Villa Rojas: 1990, 366). En otras palabras, vemos que, aunque su posición social ha variado considerablemente a través del tiempo y en general ha tendido a deteriorarse, los especialistas rituales todavía forman parte de los estratos superiores.

Existen fuentes antiguas que parecen ligar al *nahualli* con el poder político. Según los informantes de Sahagún (CF: X, 194), en Teotihuacan “la ley fue establecida, allá los señores fueron instalados. Los *tlamatinime*, los *nanahualtin*, los *nenonotzaleque* fueron instalados como *tlahtoque*. Fueron instalados para guiar a las personas”,<sup>35</sup> lo cual, aparentemente, confiere a los *nanahualtin* una posición elevada en la escala de poder.

Navarrete Linares (2000, 170) señala la existencia de un lazo entre nahualismo y poder político entre los aztecas, mas, según él, debió haber existido un conflicto entre el poder carismático de los *nanahualtin* y los *tlahtoque*: “en el caso de los mexicas, el enfrentamiento fue abierto y el poder institucionalizado de los *tlato-*

35 *Jehoatin in motlauocatlalique, in tlamatini, in nanaoalti, in nenonotzaleque, vel netachcauhtlaliloc.*

*que terminó por subordinar el poder carismático de los nahuales*". Según el autor (*idem*), el ejemplo más flagrante de esta confrontación es el altercado entre Ahuizotl, el *tlatoani*, y Tzutzuma, el *nahualli*. Aunque la propuesta es seductora, cabe aclarar que, además de que los dos señores pertenecían a ciudades distintas, el investigador mexicano olvida que Tzutzuma no era el único gobernante-*nahualli* sino que, como veremos adelante, el sucesor inmediato de Ahuizotl también era visto como tal.

No se trataría, por lo tanto, de un conflicto entre *tlatoani* y *nahualli*, sino de una confrontación entre dos *tlahtoque* bajo el lenguaje simbólico del nahualismo.

De hecho, hemos podido encontrar, en las fuentes para el centro de México, un total de once señores a quienes se atribuían características de *nahualli*. Si consideramos que la mayoría de las veces los textos antiguos aportan muy pocos detalles sobre los gobernantes extranjeros, la cifra resulta ser bastante significativa. Son llamados *nahualli* o descritos como poseedores de atributos de *nahualli*: Cuexcuex, Tzutzumatzin y Maxtlaton de Coyoacan, Olmecatl Uixtotli, el mítico jefe de los olmecas *uixtotin*, Quetzalmazatzin de Amaquemecan, Copil de Malinalco, Ozomatzintecuhtli de Cuauhnahuac, Tzompanteuctli de Cuitlahuac, Nezahualcoyotl y Nezahualpilli de Texcoco y Motecuhzoma Xocoyotzin de Tenochtitlan (CF: x, 192; Tezozómoc: 1998, 90-94).<sup>36</sup> La *Historia tolteca-chichimeca* (1976, 152) cita a un tal *nahualle tlamacazqui* entre los *tlahtoque* de los olmecas xicallanca. La *Relación de Huexutla* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, I, 249) dice que el señor de la región, Cocotecuhtli, "les hacía entender que él era quien tenía poder para hacer llover para que diese frutos la tierra. Y así venían de muchas partes, si tenían falta de agua, a saber cuando había de llover, y él les respondía qué día había de llover, y qué sembrasen. Y dicen que acertaba en todo porque hablaba con el demonio".

Entre los mayas, los señores actuaban igualmente como *nanahualtin*. Además de Q'uq'Kumatz, Qo Tuha, Kiq'ab y Cahuizimah —mencionados por numerosas fuentes como señores-*nahual* (*Popol Vuh*: 1971, 243, 247; *Título de Yax*: 1989, 84 8r)—, el *Popol Vuh* (1971, 235) dice que los gobernantes de la sexta generación eran señores-*nahual*, "porque realmente su esencia era de *nahual*". El *Título de Yax* (1989, 80 f4v, 84 8r, 86 9r, 87 10v) indica que Nima Yax y Quik'ab eran señores-*nahual*. El *Título de Velasco* (1989, 178 6r, 174 1v) afirma que los Ilocabes y Balam Ak'ab, Majucotoj y Iqui Balam eran señores-*nahual*. La *Relación de Zapotitlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1982, 59) indi-

<sup>36</sup> Según Tezozómoc (1998, 90-94), Ozomatzintecuhtli era *nahualli* y "llamaba a todas las arañas, así como a los ciempiés, la serpiente, el murciélago y el escorpión, ordenándoles que cuidaran a su hija".

ca que “E, el rey natural por vía de hermano mayor, engendró a Ah. Este también fue hechicero, y hacía lo que sus antepasados. Tz[i]quin engendró a Cam. Y fueron iguales en modo entrambos a dos primos hermanos y fueron grandes hechiceros”.

Una de las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983, II, 139) menciona que Coch Cal Balam, el señor de Ek balam, era *brujo*. En tanto que Lizana (1893, 4r, 4v) dice de Yzamat: “Fue éste un rey, gran señor de esta tierra, que era obedecido por hijo de dioses [...] le consultaban los pueblos las cosas que sucedían en las partes remotas, y le decían esto, y otras cosas futuras. Así mismo, le llevaban muertos y dicen que los resucitaba y a los enfermos los sanaba y así le tenían en gran veneración y con razón si fuera verdad que era dios verdadero.”

Por último, el *Popol Vuh* (1971, 243) muestra cuáles eran las funciones de los señores-*nahualli* quichés:

Eran gentes-*nahual*, eran señores-*nahual* [*nauhal ahau*], Q’uq’Kumatz y Qo Tuha. Kiq’ab y Cahuizimah también eran señores-*nahual*. Sabían cuándo había de haber guerras. Veían claramente, veían todo, si la muerte, la hambruna o la batalla habían de venir. Ellos lo sabían ciertamente. Y había un cristal para ello; había un libro. Le llamaban “el libro del consejo” [*Popol Vuh*].

Es posible que los purépechas hayan tenido creencias parecidas ya que el *Códice Plancarte* (1959, 12) dice que el Vacusticatame “mostró toda su grandeza y trono potestad [...] mostró cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuentes de agua, árbol, pescado; todo esto mostró y después de todo esto mostró la estatua de Thiuime”. Incluso entre los coras se alude a la existencia de gobernantes con poderes sobrenaturales. Al hablar de una momia a la que se rendía culto se dice que “es un indio muerto y enjuto, el cual fue un rey que tuvieron en su antigüedad, dentro por el cual hablaba el demonio” (Tello: 1968, I, 42).

Sin embargo, resulta evidente que no todos los gobernantes eran *nanahualtin* en el mismo nivel que los verdaderos especialistas rituales, pues muchas veces las propias fuentes antiguas mencionan situaciones en las que los *tlatoque* se ven obligados a consultar a hombres-*nahualli*. Se cuenta, por ejemplo, que cuando el señor Temizteuctli dialogaba con el “diablo”, debía hacerlo por intermedio de un *teomama* (portador del Dios):

Le dijo el diablo al *teomama* Quetzalcanautli: —*Pregúntale a Temizteuctli si quiere alguna cosa*. Le preguntó Quetzalcanautli [a] Temiztzin: —*¿Qué quieres?* Le respondió Temiztzin: —*Nada, solamente he venido a saludarlo, solamente he venido a ofrendar a mi dios y señor. Pero, él sabe si me quiere dar algo*. Luego le dijo el diablo a Quetzalcanautli: —*Dile que me ha complacido* [y en agradecimiento] *yo le doy ahora mi señorío* (Chimalpahin: 1998, 3era relación, 80v-81r).

Quetzalmazatzin, Motecuhzoma y Maxtlaton son citados como hombres-*nahualli*, pero las fuentes no mencionan verdaderos prodigios respecto de ellos.<sup>37</sup> Dado que en los tres casos Chimalpahin es el único que los señala como *nanahualtin*, es posible que se trate de un rumor local o una opinión personal. Es probable que haya sido el pueblo el que, inspirado por el miedo y el respeto, atribuyera a sus señores o los señores de sus enemigos la condición de *nahualli*. Este fenómeno todavía se observa en nuestros días ya que no sólo los jefes revolucionarios indígenas sino también los gobernantes legendarios son pensados como *nanahualtin*. Weitlaner (1942-47, 174) presenta un relato náhuatl de Guerrero que cuenta la manera en que el rey Motecuhzoma se transformó en águila para matar a una enorme serpiente que se comía a las personas del pueblo. Los

37 Según las fuentes, Quetzalmazatzin, señor de Amaquemecan, fue ilegítimamente acusado por los *cuezconpique* (guardianes de las trojes) de no querer pagar tributo a los mexicas. Huitzilihuitl lo manda matar, Quetzalmazatzin huye y muere en el exilio (Chimalpahin: 1998, 3era relación, 85r-87r; 7ma, 159r-159v). Según Ixtlilxochitl (1975, I, 537-538), Quetzalmazatzin ayuda a Nezahualcoyotl a escapar de Chalco cuando Maxtlaton intenta matarlo; a causa de ello, Quetzalmazatzin es ejecutado por Teotzintecuhtli. El único acto sobrenatural realizado por este personaje es, según Chimalpahin (1998, 7ma relación, 187r-187v), que cuando Quetzalmazatzin fue a combatir a los huexotzincas lo hizo bajo la forma de su *nahualli*, una serpiente de fuego. Chimalpahin (1965, 62) escribe que el último señor mexica “fue el Motecuhzomatzin, segundo personaje de este nombre. De él se dice que buscaba como consejeros en el gobierno real a los mejores brujos y agoreros de su época. Y también él se aparecía en forma de *nahual* porque conocía el arte *nahual*”. Mendieta (1945, 167) añade; “y como hombre sabio y astuto, y entendido en las artes de la astrología y la nigromancia (según ellos los alcanzaban), fue muy temido de los suyos”. Las fuentes describen a Maxtlaton como un rey tiránico que convenció a su padre de negar el agua de Chapultepec a los mexicas. Usurpó la corona de Azcapotzalco e hizo asesinar a su hermano Tayatzin, el legítimo sucesor de Tezozomocli. Mandó matar a Chimalpopoca, violó a sus mujeres y trató de asesinar a Nezahualcoyotl en numerosas ocasiones (Tezozómoc: 1944, 23, 45; 1998, 102, 107-109; Ixtlilxochitl: 1975, I, 440, II, 56; Chimalpahin: 1998, 3era relación 90v-94v, 5ta bis 3r-3v, 8r-8v; Durán: 1967, II, 70-71). Sólo Chimalpahin (1965, 90, 193) lo describe como sacerdote *nahualli*.

mitos mixes atribuyen igualmente características sobrenaturales al rey-héroe Kondoy (Torres Cisneros: 2001, 273-204; Barabas y Bartolomé: 1984, 48-57).

Sin embargo, también existen verdaderos señores-*nahualli* que parecen haber estado organizados en linajes reales específicos. Entre los maya-quichés, los linajes de señores-*nahual* se supone que derivan de los toltecas y remontan hasta el mítico rey Q'uq'Kumatz:

“Los señores *nahuales* que vinieron del otro lado del mar” (*Título de Velasco*: 1989, 174 1v, 175 3r). “La mitad caminó por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes *puz nagual*” (*Historia de los Xpanzay*: 1957, 123). “Entonces la gente *nahual* proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo” (*Título de Totonicapán*: 1983, 175, 8r). “Nunca antes [de Q'uq'Kumatz] había ocurrido que hubiera un señor-*nahual*” (*Título de Yax*: 1989, 84). Q'uq'Kumatz, Qo'Tuha, Kiq'ab y Cahuizimah fueron “la raíz de los señores-*nahual*” (*Popol Vuh*: 1971, 248).

Aun si, como veremos, la condición de *nahualli* podía ser hereditaria, no se han encontrado verdaderos linajes de reyes-*nahualli* entre los pueblos de México central; sin embargo, parece ser que en algunos señores la condición de *nahualli* tenía una cierta tendencia a transmitirse dentro de la misma familia. De Tzompantzintecuhtli se dice que, además de ser “brujo, hechicero, encantador”, era adorado como dios por la gente de Cuiclahuac, mientras que sus hijos, los Tzompanteuctin, son mencionados como *nahualteuctin*, “señores-*nahual*”.<sup>38</sup> Copil de Malinalco era hijo de Malinalxochitl, la mujer-*nahualli* hermana de Huitzilopochtli; sin embargo, su hija Xicomoyahual y su nieto Coatzontli no son citados como *nanahualtin* en ninguna fuente (Tezozómoc: 1991, 41; Chimalpahin: 1965, 54).<sup>39</sup> Cuexcuex, Maxtlaton y Tzutzumatzin pertenecían a la familia real de Aztcapotzalco y los tres fueron señores de Coyoacan. Sin embargo, entre todos los parientes próximos de Maxtlaton, él es el único mencionado como *nahualli* (véa-

<sup>38</sup> Las fuentes dicen que Tzompantecuhtli predecía el futuro y que, por haber pronosticado la llegada de los españoles y la destrucción del imperio mexica, Motecuhzoma lo mandó matar junto con sus hijos (Durán: 1967, II, 385; *Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 61): “12 Calli. En este año Motecuhzomatzin dio muerte a Tzompanteuctli de Cuiclahuac y a todos sus hijos”.

<sup>39</sup> Malinalxochitl usaba el “arte de la bruja” para transformarse en el animal o pájaro que quería (Tezozómoc: 1944, 9).

se esquema 1).<sup>40</sup> La situación es comparable entre los últimos reyes de Texcoco —Nezahualcoyotl y Nezahualpilli—: padre e hijo son mencionados como poseedores de atributos de *nahualli*.<sup>41</sup> No obstante, el hijo (Cacamatzin), los hermanos (Tlatolcatzin, Moteixcahuia, Cuauhtlehuanitzin, Yancuilitzin) y el abuelo (Ixtililxochitl) de Nezahualpilli no se mencionan en ningún texto como hombres-*nahualli*.

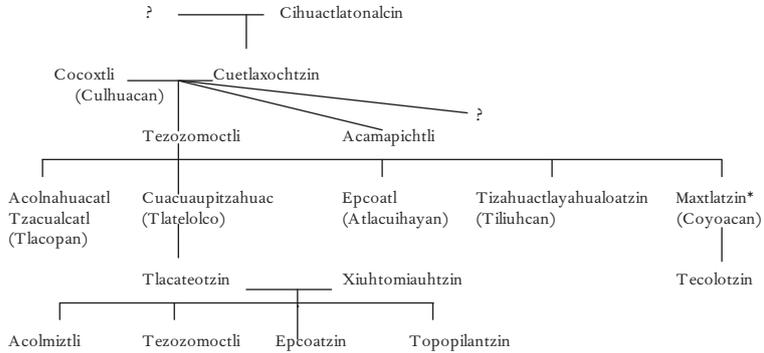
Si utilizamos como ejemplo el caso de Maxtla, el esquema 1 nos muestra con claridad que, aun cuando se transmitiera dentro de una misma familia, la condición de *nahualli* no era necesariamente heredada a todos los descendientes sino, principalmente, a aquellos que fungían como gobernantes.

<sup>40</sup> *Huey nahualli catca itoca Cuexcuex*, “era un gran *nahualli*, se llamaba Cuexcuex”. Se dice que este señor de Coyoacan era un gran *nahualli* y que embrujó el agua del río Acuecuexatl —mencionada como *nahuallat*—, la que más tarde se desbordó y provocó la inundación de México (Chimalpahin: 1998, 7ma relación 184v; 5nta bis 8v-9r).

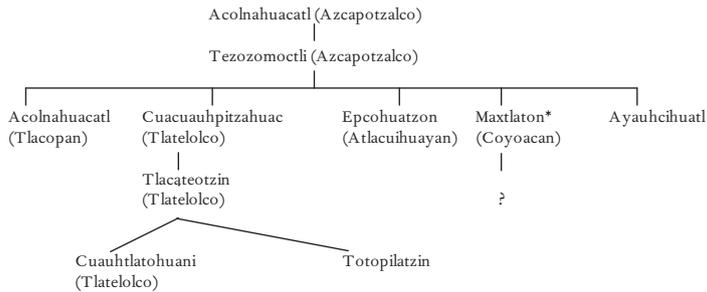
<sup>41</sup> Muñoz Camargo (1981, 77r) dice que Nezahualcoyotl “siempre fue tenido por nigromántico y encantador y que por arte mágica se transformaba en animales fieros o en un ádive, que es un animal de forma de lobo aunque más pequeño que el lobo [...]. Gran cultor de sus falsos dioses e ídolos y se dio tanto a los ayunos y supersticiones de ídolos que vino a tomar este nombre de ayunador”. Según Tezozómoc (1944, 47), “este Nezahualcoyotl era nigromántico, y sabía lo que adelante sería”. Ixtililxochitl (1975, I, 440-441) añade que “le tenían por invisible [...] les dijo que era inmortal, que no podía morir porque sus dioses le habían dado aquella gracia”. Durán (1967, II, 459, 466) afirma que Nezahualpilli era *brujo* y *nigromántico*; los indígenas “le tenían por más que humano [algo parecido a no-humano], pues les descubría el porvenir, creyendo tener alguna noticia de las cosas del cielo y de que allá participaba lo que sabía”. Ixtililxochitl (1891-1892, v. I, 330) afirma que Nezahualpilli “lo tuvieron sus vasallos por encantado desde el vientre de su madre [y, como *nahualli*, predijo la conquista...]. —*He llegado [a saber] una cosa muy cierta, que de aquí a muy pocos años nuestras ciudades serán destruidas y arrasadas; nosotros y nuestros hijos, muertos, y nuestros vasallos, intimidados o destruidos. Y de esto no tengas dudas*”. Por último, Torquemada (1943-1944, I, 188) comenta sobre el mismo señor: “Le tenían por hombre encantado; y en alguna manera, tenían razón, porque de su niñez se dice que, criándolo sus amas, le veían en la cuna, en diferentes figuras de animales; unas veces les parecía león, otras tigre y otras águila que volaba”. Motecuhzoma se pregunta: “¿Soy yo, por ventura, más que Nezahualpilli, que era profeta y sabía las cosas por venir y las declaraba, y en fin con toda su ciencia murió?” (Durán: 1967, II, 490). Dicen a Ahuizotl: “Señor haced una cosa, y es que enviéis a llamar a Nezahualpilli, porque ya sabéis que es grande nigromántico y sabe en el cielo y en el infierno, y sabe muchos secretos de los dioses” (Tezozómoc: 1878, 564).

Esquema 1  
 Los *nahualtin* en la familia señorial de Azcapotzalco<sup>42</sup>

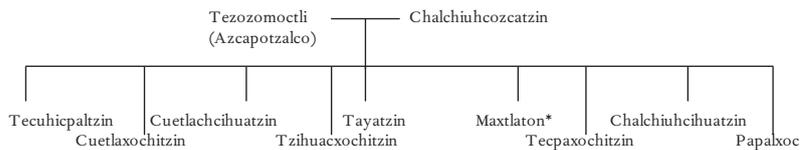
Familia de Maxtlaton según Tezozómoc (1998):



Familia de Maxtlaton según Chimalpahin (1998):



Familia de Maxtlaton según Ixtlilxochitl (1975):



<sup>42</sup> En esta tabla los miembros mencionados como hombres-*nahualli* han sido marcados con un asterisco.

Contamos con algunas fuentes en las cuales el gobernante figura como alguien cercano a lo divino y, más particularmente, a la deidad solar:

Los hombres bajos no se habían de atrever a mirar al que estaba en lugar de dios [en este caso, Motecuhzoma]. Y así, le adoraban como a dios [...] Nezahualpilli dijo a Motecuhzoma el día de su entronización] ya ha salido el sol, ya la luz del día nos es presente [...]. La cual oscuridad se nos había causado por la muerte del rey tu tío. Pero esta se tornó a encender la candela y antorcha que ha de ser luz de México (Durán: 1967, II, 407, 400).

La proximidad del gobernante a la deidad solar era tal que, según el *Códice florentino* (IV, 6), los gobernantes “adoraban [el signo] 4-Movimiento. Decían que era el día del sol. Motecuhzoma le consagraba grandes honores”.

Sin embargo, resulta claro que el rey no se veía a sí mismo como un dios pues, de acuerdo con Cortés (1963, 59), Motecuhzoma le dijo que sabía que había oído decir “que yo era o me hacía dios y muchas otras cosas [...]. A mí veisme aquí que soy de carne y hueso como vos”. La situación es más claramente tratada en el *Códice florentino* (VI, 52; traducción de Graulich: 1998a, 104), que menciona que se decía al recién elegido gobernante: “Te has vuelto dios, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro hijo, nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, ya no eres humano como nosotros, no te vemos como humano. Tú ya representas, reemplazas a alguien.” En efecto, al menos desde Acamapichtli, el soberano mexica era considerado como “la semejanza de nuestro dios Hutzilopochtli”, su “representante” o “sustituto” (Durán: 1967, II, 53, 61-62, 407; *Relaciones de Texcoco*: 1964, 162; Torquemada: 1975, 201). Así, Graulich (1998a, 103) afirma que “el rey no es el sol, ni su hijo, ni siquiera su descendiente lejano. Él no es divino pero representa al dios. Es la deidad quien designa al rey y éste es como su imagen, su lugarteniente, su sustituto o su cobertura”. Como cobertura, o disfraz del dios, el señor habría sido considerado como *nahualli* del dios. Es seguramente en este mismo sentido que Motecuhzoma Xocoyotzin dijo sobre Quetzalcoatl: “Nosotros no somos más que sus lugartenientes; y gobernamos en lugar de aquel que fue un gran *nahualli* e inventó la nahualidad” (Chimalpahin: 1998, *Memoriales*, 66v-67v).<sup>43</sup>

<sup>43</sup> *Ca za titeniente huan; ypal yn titlatocalti huel nahualli catca, yehuatl y tlanextli y nahuallotl*. También se dice que Cuauhtli “se sentó luego en la estera y silla de Quetzalcoatl y, por tanto, vino a ser imagen y semejanza de Quetzalcoatl” (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 12).

El señor representa al dios frente a su pueblo y, tal vez, encarna a su pueblo frente a los dioses. Y es en relación con su rol de representante de los dioses que se suponía que ciertos señores podían establecer contacto directo con la sobrenaturalidad.

Aparentemente, el carácter de *nahualli* de los señores se conservó entre los mayas del siglo xvii. Así, en 1625, Thomas Gage (1946, 248-251) describió el conflicto entre dos caciques indígenas guatemaltecos como un combate de *nana-hualtin*:

Juan Gómez era el mayor mago y hechicero del pueblo, que algunas veces había tomado la forma de león y corría bajo ésta por las montañas. Que había sido siempre enemigo mortal de un cierto Sebastián López, indio viejo y jefe de otra tribu; que se habían encontrado los dos hace dos días en la montaña, Gómez bajo la forma de un león y López bajo la de un tigre; que allí se habían batido cruelmente.

Según Calnek (1988, 55), durante la sublevación chiapaneca de 1712, el pueblo de Cancuc tomó la forma de “una teocracia dirigida exclusivamente por *maestros nagualistas* del más alto rango, igualmente procedentes de pueblos tzotziles y tzeltales [...]. Proclamando recibir instrucciones de la Virgen María y varios santos católicos”. En efecto, Ximénez (1929, III, 257-350, 284) en su descripción de los hechos menciona que la revuelta era dirigida por una india de trece años que decía ser la virgen del Rosario y recibir mensajes de ella: “El gobierno de la Hermita se componía de la indiazuela, que era la *Mayordoma Mayor*, y doce indios de los principales que también tenían títulos de *Mayordomos*.”

Hoy en día, las autoridades locales de algunos pueblos mesoamericanos son consideradas como *nahuales*. Lo anterior es observable entre los tzeltales, donde se supone que las autoridades poseen entidades compañeras que, por la noche, vigilan el comportamiento moral de sus subordinados (Hermitte: 1970b, 375); los huaves, quienes opinan que sus gobernantes tienen coesencias rayo —las más poderosas—, “la pieza clave que articula a los hombres con las divinidades” (García y Oseguera: 2001, 266), y los kekchíes, entre quienes los líderes locales reciben instrucciones de la deidad de la tierra Cu:l Taq’a durante los sueños (Carson y Eachus: 1978, 43).

Vemos que, aun si muchas veces los señores eran considerados como *nana-hualtin*, no todos lo eran del mismo modo. Es posible que en algunos casos, como el de Motecuhzoma, Quetzalmazatzin y Maxtlaton, no se tratara más que de un rumor local fundado en el temor y el respeto a los soberanos. En otros, princi-

palmente entre los mayas, nos encontramos con verdaderos linajes de *nanahualtin* que suponen remontarse hasta los míticos señores de Tula. Sin embargo, parece ser que no sólo ciertos gobernantes podían ser hombres-*nahualli* sino que el propio cargo tenía en sí algo de nahuálico, ya que, como el *nahualli*, el *tlatoa-ni* representaba a las deidades, en particular a la deidad patrona, y, como éstos, ciertos señores eran concebidos como detentores de poderes sobrenaturales. Aunque el sistema político mexica desapareció desde los primeros años de la época colonial, todavía en la actualidad se considera como *nahuales* a los dirigentes revolucionarios y a los jefes tradicionales. Los gobernantes, como *nanahualtin*, se encargan de proteger a sus comunidades y, en ocasiones, manifiestan una cierta capacidad adivinatoria que podría haber fungido como símbolo de su dominio sobre el mundo social y natural.

#### “RITUALES” DE TRANSFORMACIÓN E IDENTIFICACIÓN CON LAS DEIDADES

El único relato antiguo que hemos podido localizar en que el proceso de cambio de forma es explícitamente descrito, es una mención de Durán (1951, I, 221) que afirma que, después de una importante conquista, Motecuhzoma I quiso conocer la tierra de sus ancestros y enviar un mensaje a la madre de Huitzilopochtli. Para ello hizo llamar a unos *brujos* que, como no conocían ya la totalidad del camino a Aztlan, decidieron viajar de otro modo desde el cerro de Coatepec:

Llegados a un cerro que se dice Coatepec, que está en la provincia de Tula, allí todos juntos hicieron sus cercos y invocaciones al demonio, embijándose con aquellos unguentos que para esto los semejantes suelen hacer, hoy en día usan [...]. Así que, en aquel cerro, invocaron al demonio, al que le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron; el demonio, forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos volviéndose en forma de aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, ádibes, gatos espantosos, llevolos el demonio a ellos, y a todo lo que llevaban, a aquel lugar [...] tomaron la forma de hombres que antes tenían.

En lo que concierne al ritual podemos observar que sus elementos más representativos son los cercos, las invocaciones, los conjuros o los ruegos y la utilización de un cierto unguento. González Torres (1983, 9) supone que la sustancia ungi-da por los *brujos* era la misma a la que este mismo cronista (Durán: 1951, I, 52) llama *teotlacualli*, “la comida de los dioses”. Se trata de una unción aparentemente alucinógena que, según Durán, estaba hecha de animales quemados, ta-

baco y *ollolihqui*, lo cual conduce a la autora a interpretar dicha transformación como producto de una experiencia vivida como real, en un estado de conciencia alterada.<sup>44</sup>

El problema es que todos los componentes evocados son igualmente mencionados en las descripciones de las prácticas de brujería española. La realización de ‘cercos’ en las invocaciones al diablo es mencionada por los textos de brujería de la época posmedieval: “[Para invocar al diablo,] hacen unos cercos en tierra con ciertas señales y letras dentro” (Castañega: 1994, 59). “Y ellos invocan al demonio trazando un círculo en el suelo” (Eymerich: 2001, 100).<sup>45</sup>

El uso de ungüentos aparece en asociación con prácticas demoniacas en la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Ciruelo Sánchez (1541, f. 12rv, 18r).

A esta nigromancia pertenece la arte que el diablo ha enseñado a las brujas o xoronguinas hombres o mujeres; que tienen hecho pacto con el diablo: que untándose con ciertos ungüentos y diciendo ciertas palabras: van de noche por los aires y caminan a lejos tierras a hacer ciertos maleficios.<sup>46</sup>

Considerando que en época de Durán se pensaba que “no hay otra diferencia entre los ministros del demonio sino las diferenciadas maneras que el demonio tiene para engañar y contraer su familiaridad con los hombres” (Castañega: 1994, 21), es muy posible que, en este caso, se trate de la reconstrucción de un ritual a partir de símbolos procedentes de la brujería española. De modo que, admitiendo que Aztlan fuera un lugar lejano, el cronista recurre al ungüento que supuestamente usaban los brujos para volar, lo cual sería en absoluto cohe-

44 En cuanto a la composición de este ungüento, Durán (*ibidem*, 52) comenta: “Y esta comida de dios era conforme al dios que la comía, la cual era toda hecha de sabandijas ponzoñosas; conviene a saber: arañas, alacranes, cientopiés, salamanquesas, víboras, etcétera. Para hacer esta comida de dios, con que se embijaban en los tiempos dichos, tomaban los sacerdotes y ministros de los templos, y en particular de este que vamos tratando [Tezcatlipoca], todas aquellas sabandijas dichas y quemábanlas en el bracero del dios que estaba en el templo, y después de quemadas echaban aquella ceniza en unos morteros y juntamente mucho *piciete*, que es una yerba que los indios usan para amortiguar las carnes y no sentir el trabajo [...] y después de manjado, echábanle una semilla molida que llaman *ollolihqui*, que se ponen los indios y la beben para sólo ver visiones, el cual tiene el efecto de emborrachar”.

45 Además de las *kivas* del suroeste de los Estados Unidos, no encontramos ningún otro paralelo en el contexto indoamericano inmediato.

46 Es en efecto posible que Durán haya querido explicar el viaje a Aztlan a través del uso de psicotrópicos ya que, como veremos más adelante, éste era un recurso frecuentemente utilizado por los europeos para explicar las creencias del otro.

rente con el uso del término *brujos* para hacer referencia a los emisarios del *tlatoani*.

De hecho, en la época colonial, la utilización de ungüentos se presenta también en asociación con ritos satánicos. Aguirre Beltrán (1992, 276) presenta el proceso inquisitorial de una esclava negra que, acusada de ser maestra de brujas, dijo que ella tenía un ungüento con el cual se untaba las articulaciones e iba donde quería, y que se reunían en el monte allá donde se aparecía el diablo en forma de macho cabrío. El único relato contemporáneo conocido que habla de la utilización de un cierto ungüento durante un ritual de transformación es el de una bruja chupasangre de Veracruz: “Tenía dos botellas de las porquerías, con perdón, con que se untaba las coyunturas y todo. Y se volteaba. Ponía pa’ dentro la, la cara y la espalda así, y decía —¡Sin Dios y sin María, pa’ onde voy! Y daba la *machincuepa*” (Robe: 1971, 100).

Vemos que en esta narración se hace más bien alusión al ungüento usado por las brujas españolas, pues además de que se aplica principalmente en las articulaciones, este ritual incluye frases anticristianas y antecede al encuentro con el demonio. El único inconveniente es que existe otra fuente antigua que menciona la utilización de ungüentos durante cierto rito de transformación.

Un proceso inquisitorial señala que: “Preguntados si vieron al dicho Tacatecle y Tanixtecle tornar en tigre, dijeron: que los habían visto estos declarantes tigres y adives, y puercos y perros; preguntados cómo lo hacían, dijeron que con unos *patles* y cosas que hacían” (*Procesos de indios*: 1912, 7).

Como indica Musgrave-Portilla (1982, 44; Molina), los diccionarios antiguos traducen *patli* por “medicina, generalmente, emplasto, ungüento”. Sin embargo, esto no quiere decir que el ungüento utilizado sea necesariamente un alucinógeno, pues Torquemada (1975, 201) alude a la existencia de, al menos, otra composición posible del *teotlacualli*: “ni tampoco era la unción la misma que la de los ídolos, porque la divina, que él nombra, era de *ulli* y sangre de niños con que también ungían al sumo sacerdote”. El hecho es que existía cierto pigmento, probablemente negro, de uso ritual que, en apariencia, era portado por los *nana-hualtin* en el marco de la transformación. En realidad, poco importa saber si tal sustancia tenía o no el efecto psicotrópico que proponía Durán, lo relevante es el simbolismo que tal pigmento podría haber contenido.<sup>47</sup>

47 En realidad, no sabemos si tal ungüento era utilizado en los cambios de forma o si pudiera tratarse de alguna sustancia clasificada en la categoría *patli*. Aparentemente, la palabra *patli* se refiere a

Diversos códices, como el *Tudela* (1980, f. 5v) o el *Borgia* (1993, 27), nos muestran las imágenes de sacerdotes pintados de negro, al momento de hacer sacrificios humanos. El *Códice Tudela* (1980, f. 5v) menciona que, antes de las grandes ceremonias, “los sacerdotes, previo a la ceremonia, se apartaban de sus mujeres y andaban toda la semana prietos como carbón”. Durán (1951, I, 52), por su parte, afirma que:

Así pintados, los sacerdotes perdían todo temor; mataban a los hombres en los sacrificios con gran audacia; iban en la noche cubiertos por esta pintura a las montañas, a las cuevas oscuras, a los precipicios sombríos y tenebrosos. Todo sin tener miedo de que algo los retuviera u osara hacerles mal, protegidos por la comida divina con la que ellos se cubrían, menospreciando a las fieras, como si supieran que los leones, tigres y otras bestias nocivas que habitan en el monte huirían de ellos por la magia de este betún.

Torquemada (1975, 78) menciona que, durante las ceremonias de entronización de los señores mexicas, “lo primero que el sacerdote sumo hacía era teñir de negro todo el cuerpo del señor, con tinta muy negra, hecha de particular confeción para aquel efecto”. En el mismo sentido, Muñoz Camargo (1981, 58) dice que cuando alguien había de ser nombrado *caballero*, antes de la ceremonia, debía pasar un tiempo aislado en el templo, “en todo este tiempo no se lavaban, antes estaban todos tiznados y embijados de negro”. Por lo tanto, tenemos sacerdotes sacrificadores, gobernantes y *brujos* que comparten el uso de cierto unguento durante momentos precisos: el sacrificio humano y las actividades que le anteceden, la entronización y el periodo precedente, y los procesos de transformación previos a un viaje a espacios míticos.

Además, contamos con numerosas representaciones de deidades pintadas de negro: Tlaloc en los códices *Borbonicus* (1991, 7) y *Laud* (1966, 45); Quetzalcoatl, en los códices *Tudela* (1980, f. 42-43), *Borgia* (1993, 6), *Borbonicus* (1991, 22), *Ixtlilxochitl* (1976, plano 103r) y *Fejérváry-Mayer* (1971); Xolotl o Tlahuizcalpantecuhli en el *Códice Tudela* (1980, f. 42-43); Huitzilopochtli, en el *Borbonicus* (1991, 22); Tepeyollotl, en el *Códice Ramírez* (1878); Patecatl, en el *Telleriano-*

---

cualquier sustancia pensada como curativa. El *Manuscrito* 362 de la Biblioteca Nacional de Francia (2001) traduce *patli* por “remedio”; en el *Códice de florentino* (XI, 120, 150, 192, 198, 219) la corteza del *miqquitl*, la vainilla y las plantas *iyauhtli*, *texiyotl* y *coanepilli* son mencionadas como *patli*, mientras que en el volumen x (30, 53), la palabra *tepahtiani* es usada para designar al terapeuta *ticitl*. Hoy en día, los nahuas de la Huasteca Veracruzana también pueden usar la palabra *pajili* para referirse a venenos; en este caso dicho término tendría el sentido más general de “remedio”.

*remensis* (1995, 34); Tezcatlipoca, en los códices *Borgia* (1993, 61), *Fejérváry-Mayer* (1971) y *Telleriano-remensis* (1995, 10) o Mictlantecuhtli en los códices *Cospi* (1992, 13) y *Borgia* (1993, 8). Sin embargo, el color negro parece, sobre todo, evocar a Youaltecutli, “el Señor de la noche”, quien es representado en el *Códice Borgia* (1993, 38) con todo el cuerpo ennegrecido y manos y pies de jaguar. Entre los nexos que pudimos encontrar entre los pigmentos negros y dicha deidad destaca el hecho de que, para que el unguento tuviera el efecto deseado, era necesario prepararlo por la noche:

La preparación de esta pintura negra era el oficio de estos ministros; ellos la diluían. Todas las personas se pintaban con esto; se untaban bien, cuando se pintaban, no dejaban parte alguna sin pigmento. Diluían la pintura en una canoa, en el lugar de la pintura. Y esta solución de color negro sólo era hecha durante la noche y las personas se la untaban a la aurora (Sahagún: 1958, 76-79).<sup>48</sup>

El *Códice magliabechiano* (1970, f. 76v) afirma que “teñíanse el cuerpo negro en veneración el ídolo que ellos llaman Tezcatlipocatli”. Mientras que Tezozómoc (1980, 455-456) comenta la existencia de un sacerdote que “luego trajeron algunos cautivos de las guerras y cada sacerdote [...] embijado de negro, que se intitulaba Mictlantecuhtli, principal del infierno, y traía la cara tan espantable como la del propio demonio a que era la figura de el Mictlantecuhtli”. El *Códice Vaticanus* 3738 (1900, 37, f. 55) dice que estos sacerdotes “así estaban negros del humo de *ocotl* o *tenque* [...] negros y abominables como él [el dios]”.<sup>49</sup>

Parece ser que el hecho de pintarse de negro estaba asociado a la identificación con ciertas deidades y, tal vez, sus atributos nocturnos. Cada una de las actividades en las que los personajes se pintaban de negro significa una gran proximidad con la deidad evocada durante el ritual. De hecho, la principal característica compartida por las tres categorías de personajes que utilizaban el citado unguento, sacerdotes, gobernantes y hombres-*nahualli*, es precisamente la capacidad de encarnar a las deidades. De modo que, considerando que sólo los dioses y los *nanahualtin* eran pensados como capaces de cambiar de forma a voluntad, es

<sup>48</sup> *In tilpatlalitztl iehoantin intequiuh Catca in tlamacaꝥcatepitiztizin; in quipatlaia. Mochitlacatl ic moꝥaia, vel moꝥemaquiaia, inic moꝥaia, acan mocauaia. Auh in quipatlaia uncan in tlillalcalco. Auh tilpatlaloia zan ioaltica auh in neozaloia ycoec in tlauizcalli choa.*

<sup>49</sup> También se dice en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 94) que, cuando los mexicas estaban en Tula, “se les aparecía el Uichillogos a los naturales en figura de negro”.

posible que, al untarse de pigmento negro, los últimos se identificaran con los primeros y, en consecuencia, adquirieran sus cualidades nocturnas.

#### NAHUALLI, IXIPTLA Y REPRESENTACIÓN

Hemos visto que la coesencia-*nahualli* representa el carácter general de los humanos, las deidades y las colectividades, los hombres-*nahualli* representan a los dioses frente a la comunidad y a la comunidad frente a la sobrenaturaleza, y aun los señores, al actuar como *nanahualtin*, fungen igualmente como representantes de las deidades. Por lo tanto, *nahualli* se encontraría estrechamente ligado a la noción de “representación”. Sin embargo, en ocasiones, el término empleado para expresar las relaciones entre el hombre-dios y la deidad o entre el personaje y su entidad compañera no es *nahualli* sino *ixiptla*. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 12), por ejemplo, nombran a un sacerdote llamado Cuauhtli, “aquel que se sentó sobre el petate y la silla de Quetzalcoatl: y en consecuencia se volvió *ixiptla* de Quetzalcoatl”.<sup>50</sup> Mientras que, en los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 46-47), el zorrillo no es mencionado como *nahualli* de Tezcatlipoca sino como su *ixiptla*.<sup>51</sup>

Hvidtfeldt (1958, 81) propone que el término *ixiptla* deriva de *ixtli*, “cara”. Sin embargo, esta hipótesis nos parece completamente inadecuada para explicar la conformación particular del término en cuestión (*ix* -‘cara’, *iptla* -?). López Austin (1989a, 119) supone que “*ixiptla* tiene, como su componente más importante, la partícula *xip*, y el concepto corresponde a la idea de ‘piel’, ‘cobertura’, ‘cáscara’”. Efectivamente, encontramos en el *Códice florentino* toda una serie de términos, compuestos por la partícula *xip*, que parecen estar en relación con la noción de “superficie” o “cobertura”.<sup>52</sup> Dicho sentido, a primera vista, parece aproximarse al de *nahualli*, “cobertura” o “disfraz”.

Sin embargo, la noción de *ixiptla* parece ser más amplia que la de *nahualli*: Molina traduce *ixiptlati* por “asistir en lugar de otro, o representar persona en farsa”. Un hombre que representa a una divinidad puede ser considerada como su *nahualli* o su *ixiptla*; sin embargo, un cautivo sacrificial que representa a una

<sup>50</sup> *Niman ic yehuatl ypetla pan ic palpan on motlallico in Quetzalcohuatl ye yehuatl conmixiptlayoti Quetzalcoatl.*

<sup>51</sup> *No ipan quimatia, ca ixiptla in tlacatecolotl Tezcatlipoca.*

<sup>52</sup> Ejemplos de ello son: *xipetztic*, “cosa lisa”; *xipehua*, “desollar”; *xipintli*, “prepucio”; *xipochehua*, “hacer contusiones”; *ixiptetzoa*, “pulir, unir, bruñir la superficie de algo”; *xipeuhli*, “cosa sin pelo, persona calva”; *xipalli*, “labios”; *xipipi* “botón, verruga”; *xipetzli*, “cosa lisa”; *xixipuchau*, “estar contusionado”.

divinidad con frecuencia es mencionado como su *ixiptla* pero nunca como su *nahualli*.<sup>53</sup> Una imagen religiosa es *ixiptla* del dios o la persona que representa y no su *nahualli*.<sup>54</sup> Sabemos que un individuo puede ser *ixiptla* de otro humano —el hijo del padre, el niño de sus parientes, el asistente del *ticitl* (CF: X, 6; VI, 155; Chimalpahin: 1990, 103)—, mas, aun si puede haber *nanahualtin* antropomorfos, ninguna entidad compañera es realmente considerada como humana.<sup>55</sup> Los dioses son *ixiptla* y no *nanahualtin* de lo que representan.<sup>56</sup> En fin, un hombre disfrazado de animal es *ixiptla* del animal, mientras que el *nahualli* del hombre sería más bien el disfraz.<sup>57</sup>

En resumen, a diferencia del *ixiptla*, el *nahualli* siempre es un objeto considerado como animado que representa a otro elemento igualmente pensado como viviente pero de una naturaleza diferente. El tipo de relación que denota el término *ixiptla* puede construirse a partir de la simple semejanza, la que instauro el vocablo *nahualli* no. En otras palabras, el vínculo que supone la palabra *nahualli* siempre es metafórico, mientras que el *ixiptla* puede operar tanto por metáfora como por metonimia. Podemos, por lo tanto, concluir que, si debiera haber un nexo entre las nociones de *nahualli* e *ixiptla*, *nahualli* siempre sería un tipo de *ixiptla*.

Según hemos visto, el calor vital —*tonalli*, en *náhuatl*— derivaba del sol, las plantas se alimentan de él y el hombre lo renueva a partir de la alimentación y, en particular, del consumo de maíz. Este cereal, como el resto de los productos de la tierra, era propiedad de las deidades acuático-telúricas. De modo que para tener acceso a tales recursos, los hombres debían intercambiarlos por el *tonalli* de la carne y la sangre de sus propios cuerpos después de la muerte. Es gracias al consumo de la fuerza contenida en los restos de los humanos y animales que la tierra puede dar los frutos que permiten la subsistencia humana. Como en todos los intercambios, cada una de las partes procura obtener la mayor ventaja

<sup>53</sup> *Códice florentino* (I, 16, 22; II, 68, 88, 124, IX, 87).

<sup>54</sup> *Códice florentino* (I, 11, 15, 21, 47; II, 66, 146, 156, 159, 184-188; IV, 4, 6, 8, 29, 87; VIII, 29; X, 82).

<sup>55</sup> Aun si los *pales* y los *jesutas* de los tzeltales y la *cihuateyugo* de los nahuas de Guerrero son *nanahualtin* antropomorfos, éstos no son considerados como humanos sino pertenecen a un orden diferente.

<sup>56</sup> Por ejemplo, Chicomecoatl es *ixiptla* de la comida (CF: I, 13; IV, 49, 73), Ehecatl-Quetzalcoatl es *ixiptla* del viento (IV, 101) y Xiuhtecuhtli del fuego (CF: II, 115; III, 155).

<sup>57</sup> Según hemos visto, en la sección sobre el origen y significado del término *nahualli*, algunos pueblos nahuas de Chalco-Amecameca llaman *nahuales* a los danzantes disfrazados.

posible; las deidades de la tierra y la lluvia trataban de acelerar la adquisición de la carne humana por medio de los diversos males que provocaban a las personas, los hombres intentaban retrasar el pago a través de las ofrendas y de los sacrificios que les servían de sustitutos. De manera que, para regular el comercio entre ambos mundos, era necesario que existiera un mediador capaz de representar a ambas partes; obtener la riqueza para los hombres y asegurar el pago de la deuda.

En este contexto, el hombre-*nahualli* aparece como capaz de viajar a espacios míticos para llevar mensajes a las deidades, recibir los designios divinos durante el sueño o servir de recipiente a los seres sobrenaturales en los ritos de posesión. El *nahualli* aparece como un ser tan cercano a las deidades que sus atributos tienden a confundirse con los de la sobrenaturaleza. El especialista ritual, como *nahualli* de los dioses, debía encarnar a las deidades para adquirir sus cualidades y ser más eficaz en el sortilegio; al usar aquel unguento negro, que Durán llama *teotlacualli*, se unía a las deidades para apropiarse de su capacidad de transformación. La asociación entre el *nahualli* y la sobrenaturaleza parece ser tan estrecha que incluso los gobernantes, como representantes de las deidades, eran considerados como *nanahualtin*. De hecho, los maya-quichés suponían la existencia de linajes de señores-*nahualli* que, desde Tula y su mítico gobernante Quetzalcoatl, se encargaban de prever los eventos más relevantes para la sociedad.

Así, como cobertura o disfraz de la deidad, encarnada, asumida o representada, el especialista ritual y el señor habrían fungido como *nanahualtin* de la deidad. Ahora, habría que preguntarse ¿cómo es que el hombre-*nahualli* adquiriría esa cualidad casi divina? ¿Qué es lo que lo hace tan parecido a los dioses que puede asumir sus características para ser más eficaz en las tareas que realiza?

### NACER Y HACERSE NAHUALLI

Explicar la adquisición de la condición de *nahualli* es una tarea bastante compleja, ya que muchas veces nos encontramos ante informaciones contradictorias y sumamente variables en el tiempo y en el espacio. No obstante, si ampliamos el tema de estudio y comparamos las informaciones disponibles sobre el *nahualli* con los datos concernientes a otros especialistas rituales con características en común, encontramos cierta continuidad que nos permite entrever un esquema general. Los distintos factores que intervienen en la adquisición de la condición de hombre-*nahualli* aparecen sintetizados en la tabla 12.

## NACER NAHUALLI

Según los informantes de Sahagún (1946-1947, 167), el hombre-*nahualli* “para nacer, cuatro veces desaparecía del vientre de su madre, como si ya no estuviera en cinta, y enseguida reaparecía”. Paralelamente, el *Popol Vuh* (1971, 84) cuenta que la abuela dijo sobre los gemelos míticos, Hun Hunahpu y Xbalamqué, *E navinak chik*, “ya son magos”.<sup>58</sup> Quezada (1989, 35) presenta la historia de una mujer que afirmó frente a la Inquisición que, al sexto mes de embarazo, mientras su madre dormía, los zahoríes salían del vientre materno para ir a buscar las *gracias* y, una vez que las hallaban, regresaban. Encontramos creencias semejantes en algunos pueblos indígenas contemporáneos. Un informante chamula dijo que es *ilol* desde la época en que todavía estaba en el vientre de su madre y que es de ella de quien heredó el don (Pozas: 1959, 194). Un terapeuta zapoteco indica que tres meses antes de su nacimiento lo cuidaron sacerdotes-reyes, “de los que obtuvo las florescencias” (Weisz: 1996, 78). En tanto que, a propósito de los *nanahualtin*, un informante poblano declaró: “Nuestro Señor dota al niño de un destino desde que se gesta en el vientre de la madre” (Fagetti: 1996, 198).

Es posible que, igual que en Chiapas, en Mesoamérica central el rol del *nahualli* haya podido ser heredado pues ya hemos visto que, en ocasiones, las fuentes antiguas nos presentan sucesiones de *nanahualtin* en el interior de una familia real. Serna (1987, 389-390) señala que algunos terapeutas dicen que su “gracia” “la heredaron de sus padres”. Núñez de la Vega (1988, 290) reporta sobre los *maestros nagualistas* de la época colonial que “apenas hay pueblo donde cada año no sucedan muertes hechas por hechiceros y hay casas y familias conocidas que, como patrimonio y herencia, se suceden de padres a hijos en aquestas maldades tan abominables”. Por su parte, Basalobre (1900, 242) cuenta sobre un *brujo* oaxaqueño llamado Diego Luis, del que “hay noticia en los autos de muchos cómplices suyos, y algunos de ellos han hecho declaraciones acusándolo. Y así mismo que es hechicero de cuarenta años a esta parte, y que su padre y madre y tres hermanos lo fueron”.

Actualmente, la condición de *nahualli* puede ser igualmente heredada entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Un informante declaró, al respecto, que: “Los hijos de los *naguales* pueden volverse *naguales*, pero no todos. Si el padre es un *nagual*, la hija tendrá más posibilidades de volverse *nagual*. Yo creo que es debido a algo que llevan en la sangre, porque, si ninguno de los dos padres es *na-*

<sup>58</sup> *Navinak* “capaz, sabio, mago” deriva de la raíz *nah nauh* “sabiduría, conocimiento, pensamiento” (Edmonson: 1965, 78).

*gual*, ningún hombre o mujer podrá hacerse *nagual*. Si una pareja de *naguales* se casa, siempre tendrán hijos *naguales*” (Buchler: 1980, 7-8).<sup>59</sup>

### *Nahualli* y el signo del *tonalli*

Según los informantes de Sahagún, el día de nacimiento determinaba la condición de *nahualli* de un individuo. Así, se dice sobre el signo 1-Lluvia:

No era un buen signo de día. Se dice que los que nacían bajo este signo 1-Lluvia eran *nanahualtin*; y que también son *tetlachiuhiani* y *tlacatecolotl* [...]. Se decía también que si aquel que nacía era noble, se volvía *nahualli*, *tlaciuhqui* [adivino], es decir no-humano, en algo se disfrazaba [o se hacía *nahualli*], se convertía en algo. Tal vez, tenía el *nahualli* de la bestia salvaje. Pero si era *macehualli*, su oficio era el mismo, era tal vez guajolote, se convertía tal vez en comadreja, tal vez en perro su transformación se volvía su *nahualli* [...] y si era una mujer su oficio era semejante (CF: IV, 41-43).<sup>60</sup>

1-Lluvia era un mal signo; si aquel que nacía [en él] era noble, sería *nahualli*, sería maléfico. Y si era *macehualli* sería *tlacatecolotl*, sería *tetlanonochiliani*; su trabajo sería hacer el mal. Lo mismo si era una mujer noble, su tarea sería la misma (*Primeros Memoriales*: 1997, 169).<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Sin embargo, el mismo informante alude a la existencia de un proceso de aprendizaje y rito de iniciación. Se supone que, para estar seguro de que un niño será *nagual*, un padre deberá enseñar a su hijo dos oraciones: el Padre Nuestro y el Ave María. Una vez recitadas estas plegarias, el muchacho debe decir “Sin Dios, sin Padre y sin Espíritu Santo” y saltar dos veces hacia atrás, por encima de un fogón, para formar una cruz. El padre dibuja con el dedo dos cruces sobre la parte posterior del cuello y la coronilla y dice: “—*Sin Dios, sin Padre y sin Espíritu Santo, yo te bautizo* (nombre del animal)”. Podemos ver que la parte esencial del rito está ligada a la negación de la fe cristiana: un bautizo con el nombre de animal en lugar del de un santo, una oración que rechaza al Dios católico y su Trinidad, y una serie de saltos que permiten formar una cruz al revés, como si se le negara.

<sup>60</sup> *In amo qualli tonalli: Quilmach in aquj uncan tlacatia, nanahualtin cacta, ioan tetlachiuanj tlacatecolo [...]. No yoan mjtoaia: in aqujnipan tlacatia pilli, naoalli mochioa tlaciuhquj, qujtozneqej amo tlacatl itla qujmonaoatiaia itla ic mocuepaia, aco tlaquanaoale. Auh intla macehualli, no iuhqj itequjuh cacta, aco totoli, aco cocamatl, anoco chichi, ipan moqujxtiaia in caco tlein inecuepaliz, inahual mochioaia [...] can no iuhqui itequiuh cacta intla cioatl.*

<sup>61</sup> *Ce quiahuitl amo qualli tonalli in aquin ipan tlacatia pilli nahualli mochihuaya zan tlhuelilloc. Auh in macehualli ipan tlacatia tlacateculotl mochihuaya tetlatlanonochilia iuh mitoaya amo qualli in itequiuh. Zan no iuhqui intla cihuapilli no iuhqui itequiuh.*

El día 1-Viento tenía efectos comparables:

Y decían de aquel que nacía aquí, que si era noble, sería *nahualli*, no-humano, *tlaciuhqui* [adivino], *nenonotzale* [poseedor de consejos]. Habiéndose entendido que para ellos era humano, pero no era bueno, era corrupto, malhechor; habla como *tlacatecolotl*, tiene aliento de *tlacatecolotl*, embriajaba, echaba el mal de ojo, hechizaba, seducía, seducía a los dioses [para hacer el mal] a los demás, no era más que engaño y disfraz. Tal vez tenía el *nahualli* del jaguar, del coyote [...]. Pero si era *macehualli*, decían exactamente de la misma manera que era un *tlacatecolotl*, poseía a las personas, las volvía dementes, bailaba con el antebrazo de una mujer muerta en parto, era un destructor de la gente, quemaba imágenes de la gente. Pero si era una mujer ella sería *mometzcopinqui*, ella sería aquella que se quita las piernas (CF: IV, 101).<sup>62</sup>

Se decía que esta trecena iniciaba con un mal signo de *tonalli*. Si el que nacía bajo este signo era noble, sería lo que llaman *nahualli*, no-humano. Y si era *macehualli*, sería lo que llaman *tlacatecolotl*: embriaja, hechiza (*Primeros Memoriales*: 1997, 163).<sup>63</sup>

Los informantes Sahagún mencionan otros dos signos del *tonalpohualli* asociados al oficio de *nahualli*:

Esta trecena era llamada 1-Hierba. Se dice que este era un día adverso, un día de bestia salvaje. Pues si aquel que nacía [bajo este signo] era noble, se decía que el mal sería su oficio, se volvería tal vez *nahualli*. Y si era un *macehualli* quien nacía, se decía que sería *tlacatecolotl*. Y lo mismo si era una mujer noble quien nacía, su tarea sería también el mal (*Primeros Memoriales*: 1997, 169).<sup>64</sup>

<sup>62</sup> *Auh in aqujn uncan tlacatia qujtoa, intla pilli, naoalli iez tlacatl, tlaciuhqui, nenonotzale, impaj neci ca tlacatl, ieze amo qualli, itlacauhquj, itla qujmeti, tlacatecolotlatolli, tlacatecolotl teipitzanj, texoxanj, tetlachiujanj, tetlanonochili, tetla-teononochili, much ichiujl much qujmati, aco tequannaonale coionaaale [...]. Auh intla maceoalli çan ie no iuhqui iehoatl in mjtoa: tlacatecolotl, telacatecoloua Tepupuxaquauia, temacpalitotia. Tepoloani, teeullotlatia : no iuhqui intla ciuatl mometzcopinani [...].*

<sup>63</sup> *Inin matlactetl omey tonampoualli mitoaya amo qualli tonalli in aquin onca tlacatia pilli iehoatl in quitoa nahualli, amo tlacatl. Auh in macehualli iehoatl in quitoaya tlacatecolotl tetla panquetza tetla-tlacatecolohua.*

<sup>64</sup> *Inic tonalpohualli matlactetl omey in motenehuaya Ce Malinalli mitoaya tecuantonalli amo qualli. In aquin ipan tlacatia pilli iuh mitoaya amo cualli itequiuh yeç aço nahualli mochihuaç. Auh intla macehualli ipan tlacatia mitoaya tlacatecolotl muchihuaya. Çan no iuhqui intla cihuapilli ipan tlacatia amono qualli*

Este signo se llamaba 1-Lagartija. Se decía también que era un mal signo, un signo de bestia salvaje. Si aquel que nacía bajo esta fecha era noble, sería *nahualli*, no-humano. De la misma manera, si era una mujer noble quien nacía bajo esta fecha, su tarea sería la misma. Y si era un *macehualli* quien nacía, su tarea sería el mal, embrujaría a la gente, erigiría a las personas sobre el fuego, seduciría a la gente (*idem*, 170).<sup>65</sup>

El *Códice Tudela* (1980, f. 125), por su parte, dice que los que nacían en [1-] Pedernal eran “sabios y las mujeres hechibuenas”; mientras que, en opinión de los informantes de Sahagún (*CF*: IV, 77), los hombres que nacieran aquí serían bravos guerreros y las mujeres sumamente fuertes. El *Códice telleriano remensis* (1995, 261, pl. 12; *Vaticanus* 3738: 1900, xxv, 66) comenta que “cuando entraba en la trecena una muerte, era signo muy malo y aquel que en tal signo naciese sería hechicero y muy dado al arte de la magia [...] a fin de transformarse en diversos animales”. Según el *Códice florentino* (IV, 33), éste era un signo de buen agüero, y nadie podía deseárselo o hacerle mal a quienes nacían este día so pena de ver el efecto de sus malos deseos reflejado en su persona.

1-Lluvia era uno de los días en que descendían las *Cihuateteo* (*CF*, IV, 41-43), 1-Viento era el día de Quetzalcoatl, 1-Hierba estaba bajo la influencia de Mahahuel, la diosa del ágave, 1-Lagartija estaba presidido por Itztlacoliuhqui, un dios ligado a las heladas, el hielo y el pecado (González Torres: 1991, 94; *Códice telleriano remensis*: 1995, 16v), 1-Muerte era un día asociado a Tezcatlipoca (*CF*, IV, 33) y 1-Pedernal a Huitzilopochtli (*CF*: IV, 77). Cinco de estos seis signos son mencionados como de mal agüero, ya que ser *nahualli* o nacer *nahualli* era probablemente efecto de la mala suerte que provocaba la influencia de estos dioses sobre el destino de los recién nacidos.

A pesar de que en el México central los calendarios adivinatorios desaparecieron desde el inicio del periodo virreinal, la asociación entre ciertas fechas de nacimiento, ciertas entidades anímicas y el oficio de *nahualli* se ha conservado hasta nuestros días.

---

*itequiuh catca*. En otra parte se dice que era un mal signo y que “quien nacía en aquel día viviría en la miseria”, que sería pecador, adúltero y moriría joven (*CF*: IV, 55; *Códice telleriano remensis*: 1995, 16v).

<sup>65</sup> *Inic tonalli matlactetl omey in itoca Ce cuetzpalli no mitoaya amo cualli tecuantonalli. In aquin ipan tlacatia pilli nahualli muchihuaya amo tlacatl zan no iuhqui intla cihuapilli ipan tlacatia no iuhqui ipan muchihuaya. Auh in macehualli ipan tlacatia amono qualli itequiuh muchihuaya tetlcatocolohuiaya tetlepanquetzaya, tetlatlanonochiliaya*. El *Códice telleriano remensis* (1995, f. 16v, 36) dice que “quienes nacían en aquellos días serían pecadores y adúlteros”. Por el contrario, el *Códice florentino* (IV, 83) dice que quienes nacían bajo este signo serían ágiles, fuertes y casi nunca se enfermarían.

En el siglo xvii, el padre Francisco Navarros mencionó en una carta a la Inquisición “que los *naguales* y hechiceros los hacía Dios cuando nacían dándoles estos oficios a su nacimiento” (AGN, *Inquisición*: 1626, 354 s/n, 206). Mientras que, un siglo después, dos indígenas juzgados por la Inquisición oaxaqueña indicaron igualmente que obtuvieron la condición de *nahualli* al nacer; uno dijo “que nació con esta gracia” y el otro “que nació con el alma echada a perder” (AGI, México, 882; Antequera Oaxaca en Zilberman: 1966).

Todavía entre los quichés de la época contemporánea se utilizan calendarios adivinatorios para estos fines:

La fecha de nacimiento en el calendario sagrado de los quichés [...] ayuda a determinar si una persona puede o no volverse guardián de los días. Si la fecha de nacimiento (*ruk'ijalaxic*) es *Ak'abal*, *Noj*, *Can*, *Came*, *Aj*, *E*, *Quej*, *K'anil*, *Ix* o *Tz'iquin* entonces el niño recibe una especie de alma llamada rayo (*coyopa*) que le permite recibir mensajes del mundo [deidad telúrica] (Tedlock: 1982, 53-54).<sup>66</sup>

Los nahuas contemporáneos, por su parte, aún consideran que es el *tonalli/eca-huil* quien, en función de la fecha de nacimiento, determina la condición de *nahualli* (Signorini y Lupo: 1989, 61, 70; Madsen: 1960, 73; Rodríguez González: 2002, 42). Los totonacos y los chuj suponen que los *nahuales*, los terapeutas y los brujos nacen con el poder; en el caso de los totonacos, esto depende del día de la semana en que se produzca el alumbramiento (Gutiérrez Espinosa: 1998, 74; Ichon 1969, 150; La Farge: 1947, 153). Se dice de un especialista ritual chinanteco: “desde su nacimiento —estaba convencido— tenía el don. Y así lo creían los demás” (Weitlaner y Castro: 1973, 172).

### Signos corporales de predestinación al oficio de *nahualli*

A veces, la predestinación al oficio de *nahualli* — u otros roles equivalentes— implica la posesión de ciertos rasgos físicos particulares: Serna (1987, 389-90) dice que los terapeutas “tienen poderes gracias a sus defectos corporales [...] y

<sup>66</sup> “Su poder de adivinación [el del *ajmes*] deriva de la ‘suerte’, un regalo otorgado por ‘el mundo’ a aquellos nacidos en días propicios, a quienes han combatido con el lado maléfico del poder del ‘mundo’, manifiesto en enfermedades o comportamientos inmorales y quienes se han salvado a sí mismos dedicándose al llamado chamánico de la adivinación” (McLean: 1984, 399).

defectos corporales los tienen desde el vientre de su madre, dicen que allí sacaron la gracia, que Dios les dio”.

Para los nahuas de Milpa Alta, es un agujero en la lengua lo que permitió la identificación de un individuo como brujo-*nahualli* (Madsen: 1960, 199). Sus similares de Zongolica reconocen a un *tetlachiwi* por la forma de la membrana que cubre el cuerpo del bebé (Rodríguez López: 2000, 185). Los totonacos consideran que es una delgada capa de cabello sobre el cuerpo del niño, que asemeja las manchas de un jaguar, lo que permite el reconocimiento de un futuro *nahual* (Ichon: 1969, 179). Entre los tzotziles, el indicio es la placenta o el cordón umbilical cruzado sobre el tórax, para los otomíes una pequeña cola, y para los triquis y los tzutuhiles una deformación corporal variable (Guiteras Holmes: 1961b, 165; Galinier: 1979, 423; García Alcaraz: 1973, 232; Vallejo Reyna: 2001, 112). Por último, los chinantecos creen que

los signos distintivos que presentan los brujos al nacer varían de acuerdo con sus futuras especialidades [...]. Una característica común a todos los que van a ser brujos, es que nacen con la mitad inferior del cuerpo igual a la del animal que será su *nahual* [...]. A pesar de que la parte animal desaparece momentos después del nacimiento, al poco tiempo el niño comienza a manifestar ciertas conductas desviadas (Bartolomé y Barabas: 1990, 196-197).

Un dato interesante es que, en un número considerable de casos, dichas anomalías físicas tienden a concentrarse en la cabeza. Los nahuas de la Huasteca creen que cuando nace un futuro *tlamatini* se le puede reconocer porque los cabellos que le crecen detrás de la oreja se le comienzan a enroscar; estos cabellos son conocidos como “remolinos” o *ikuatonali* y se supone que, poco a poco, se entretejerán hasta formar una trenza llamada *papa* (Hernández Cuéllar: 1982, 441-442). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que tener dos remolinos de cabello sobre la cabeza significa la posesión de un *tonal* muy fuerte; quienes lo posean pueden hacer que los huevos se pudran y los plátanos maduren con sólo mirarlos (Duquesnoy: 2001, 442-443). Entre los otomíes se piensa que cuando sobre la cabeza de un niño se forma una espiga de cabello de dos ramas, apuntando hacia arriba, significa que el infante será adivino; si las espigas se dirigen hacia abajo es evidencia de que será brujo (Galinier: 1979, 451). Entre los totonacos, dos remolinos de cabello que se entretejen sobre la coronilla —llamados *papilla*— son también un signo del oficio de brujo (Ichon: 1969, 150). Los tojolabales piensan que el cierre defectuoso de la sutura sagital implica que el recién nacido posee una coesencia y, por lo tanto, es un especialista ritual en potencia (Ruz: 1981b, 175). Por último, los teenek creen que las

personas que nacen con dos remolinos —llamados *ch'ichiin*, “fuerza vital”— tienen mayor valor y vigor que las demás, y es esto lo que en el futuro les permitirá adoptar la función de terapeutas (Ariel de Vidas: 1997, 421): “En estos casos, es común que se suponga que el corte de dichos cabellos podría poner en riesgo la vida del individuo”.

El hecho de que tales signos se presenten en el momento de nacer, que éstos figuren sobre la cabeza, que se muestren como cabello, que dicho pelo sea indispensable para la pervivencia del sujeto y que se les denomine de modo semejante a alguno de los componentes anímicos son también indicios de que la condición *nahualli* depende en gran medida del tipo de *tonalli* —u otra entidad anímica— que un individuo posea, ya que, si se considera que la entidad en cuestión se distribuye por todo el cuerpo, sería lógico pensar que a un *tonalli* singular correspondiera un cuerpo igualmente diferente del común de la población.

Ahora bien, si pensamos que el hombre-*nahualli* posee sus cualidades sobrenaturales gracias a su *tonalli*, ¿debemos suponer que el fortalecimiento de dicho componente anímico conllevaba a un mayor poder sobrenatural?

### *Tonalli*, poder y transformación

A pesar de la escasez de descripciones de ritos de transformación en las fuentes antiguas, existen algunas menciones de prácticas ligadas al nahualismo que, hoy en día, se nos presentan como directamente asociadas a cambios de forma.

Los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla creen que, “en ciertos casos, [los *nanahualtin*] deben ayunar durante siete días” a fin de poder metamorfosearse (Chamoux: 1989, 307). En el mismo sentido, los choles contemporáneos cuentan la historia de “un hombre que pasó tres años en continencia sexual y rezando, y llegó a sucederle que las personas le dispararan varias veces y jamás fue herido” (Carrasco: 1960, 111). Por lo tanto, el ayuno y la abstinencia sexual aparecerían como ligados al aumento del poder sobrenatural.

Los informantes de Sahagún (1946-47, 168) reportan que el hombre-*nahualli* “no tenía mujer, no hacía nada más que estar en el templo, ayunando, vivía en el interior [del templo]. Es por ello que lo llamaban ‘*nahualli-tlaciuhqui*’”. El *nahualli* Andrés Mixcoatl dijo: “Yo no como ninguna cosa más de copal, esto quiero que me deis” (*Procesos de indios*: 1912, 60).<sup>67</sup> Los *Títulos de Yax* (1989, 86, 9r), *de Velasco* (1989, 176 3v) y el *Popol Vuh* (1971, 244) describen de manera seme-

<sup>67</sup> Lo interesante es que dicha cita se encuentra asociada a la mención de tal personaje como alguien que se decía dios.

jante el comportamiento de los hombres-*nahualli* quichés: “y no tenían maíz que comer [...] tampoco podían dormir con mujeres. Y sólo estaban en la casa de dios venerándolo todo el día, sólo quemando ofrendas.”

De esta manera, si consideramos que es precisamente el hecho de alimentarse de la tierra lo que condenaba al hombre a ser devorado por ella, el ayuno haría al *nahualli* más lejano a la condición de deudor del común de las personas y, por consiguiente, más cercano a lo divino. Lo anterior parece concordar con el hecho de que, para los mayas de Chiapas, los dioses son inmortales, perfectos y trascendentales porque no consumen alimentos (Holland: 1963b, 74).

Aparentemente, el contacto sexual era considerado como un acto que provocaba la pérdida gradual de la vitalidad. Mixcoatl, un gran guerrero, fue derrotado y muerto justo después de haberse acostado con Chimalma (*Leyenda de los soles*: 1945, 124-125; Graulich: 1992, 95).<sup>68</sup> Pomar (1964, 190) y el autor de la *Relación de Ichcateopan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, I, 264) afirman que los nahuas prehispánicos consideraban que el inicio de las relaciones sexuales a temprana edad podía impedir el crecimiento y desarrollo de la persona, según el primero, o provocar la muerte, de acuerdo con el segundo. Se dice de los ancestros de los quichés —antes identificados como *nawales*— “sólo tienen el poder y la gloria porque nunca ven mujeres” (*Título de Totonicapán*: 1983, 180, f. 12v). El *Popol Vuh* (1971, 197) explica que para vencer a los *nawales*, las “tribus” enviaron a dos vírgenes “las tribus querían que las vírgenes fueran violadas por los *nawales* de Tohil”. En el *Memorial de Tecpan-Atitlán* (1934, 221) se señala que las parcialidades (*wuk'amak'*) enemigas de los cakchiqueles decían de los hombres-*nahualli* Cay noj y Cay batz: “hagamos a estos mensajeros de Tepeuj nuestros yernos, su *nagual* es terrible; pero dándoles mujeres recogeremos lo que nos han recogido”. A lo anterior podemos añadir que, además de suponerse que los adúlteros emanaban *ihiyotl*, conocemos un mito lenca en que el ‘chamán’ Gruperas dice: “Yo no quiero tocar las mujeres de la nación muerta [es decir, mortales]; indias o ladinas. No quiero morir. Quiero vivir *malomsano* (siempre). No quiero tocar el vaho de la muerte” (Chapman: 1982, 256). Parece ser que el contacto excesivo con el *ihiyotl* producto del ejercicio sexual producía el enfriamiento del cuerpo y la consecuente pérdida de poder sobrenatural.

Así, a través de una vida de ayuno y penitencia, el *nahualli* habría buscado aumentar su *tonalli* y, con ello, acrecentar sus capacidades. Este hecho es particu-

<sup>68</sup> La *Leyenda de los soles* (1945, 124-125) explica, sobre la muerte de Mixcoatl, que “después de que pasó esto, la toma, se echa con la mujer de Huitznahuac, que era Chimalman, la que luego se empañó”.

larmente notable en la historia de Yappan, presentada por Ruiz de Alarcón (1984, 69-71), y De la Serna señala (1953, 226-227): después de la primera época, los “hombres” —que, en realidad, eran dioses sobre la tierra— se pusieron a hacer penitencia, pues había “de ser la transformación según los méritos de cada uno...”

Había un hombre que se llamaba Yappan: ese tal por mejorar su suerte en la transmutación, que ya le parecía estaba cercana; por aplacar a los dioses, y captarles la benevolencia, y asegurar buena suerte, se apartó de la conversación de las gentes, dejó su casa, y su mujer, y se retiró a hacer vida solitaria [...]. Trató de vivir en castidad y abstinencia [...]. Fue éste perseguido por muchas mujeres; mas nunca les dio entrada ni quebrantó su propósito [...]. Previendo que el dicho Yappan había de ser convertido en alacrán, que si perseverase en su penitencia y propósito, a lo que picase después de convertido en alacrán había de morir sin remedio por la ponzoña de su picadura [...] determinaron que, para remediar este daño, que la hermana de los dioses llamada Xochiquetzal que es la diosa Venus, bajase a tentar a ese tal Yappan.

Es posible que, en algunos casos, se suponga que la pérdida de *tonalli* derive del contacto con mujeres más que del acto sexual en sí, ya que entre los chinantecos se considera que sólo los ancianos, los terapeutas, los brujos y los homosexuales pueden adquirir la forma de sus coesencias (Bartolomé y Barabas: 1990, 192).

#### ELECCIÓN, INICIACIÓN Y ALIANZA CON LA SOBRENATURALEZA

Antes de proseguir se requiere aclarar que el hecho de ser *nahualli* no necesariamente significa se sea especialista ritual. Hoy en día, encontramos con cierta frecuencia *nanahualtín* que, sin ser ritualistas, la mayor parte del tiempo se ocupan en actividades ordinarias: agricultura, comercio, pesca, etcétera. Lo anterior es frecuente entre los chinantecos, los tzotziles, los tojolabales, los mixes, los mexicaneros, los nahuas de Guerrero y de la Sierra Norte de Puebla, los zoques y los chontales (Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Köhler: 1995, 136; Ruz: 1981a, 57; Hoogshagen: 1994a, 364; Alvarado Solís: 2001, 320; Goloubinoff: 1994, 584; Chamoux: 1989, 307; Wonderly: 1946, 103; Carrasco: 1960, 110-111). La condición de *nahualli* no implica un rol social específico sino que tan sólo constituye un requisito para adoptar ciertas especialidades rituales.

Los informantes de Sahagún (1946-1947, 167) declaran: “Cuando [el hombre-*nahualli*] ya había crecido y era un joven, entonces se manifestaba cuál sería su arte y manera de actuar”. Esto se afirma sin que ningún proceso de aprendizaje

o iniciación sea mencionado. Aunque los datos disponibles sobre los pueblos indígenas contemporáneos son bastante variables, es posible que, en un número elevado de casos, sea a partir de la adolescencia que un individuo puede convertirse en especialista ritual. Así sucede entre los nahuas de la Sierra de Puebla y de la Huasteca, los choles, los tzeltales y los ixiles (Buchler: 1980, 8; Pérez Chacón: 1993, 283-284, 288; Román Martínez: 2003, comunicación personal; Nash: 1970, 140; Albertani: 1995, 5).<sup>69</sup> Sin embargo, ninguna fuente antigua especifica en qué modo “se manifestaba” el arte del hombre-*nahualli*.

Hoy en día, encontramos que, aun cuando muchos terapeutas, brujos, conjuadores de la lluvia y adivinos dicen tener su poder sobrenatural desde el nacimiento, éste no les es revelado sino hasta que se produce un encuentro con las deidades de la tierra y la lluvia. Según el relato arquetípico, dicha reunión se produce del modo siguiente:

1. En algún momento entre la adolescencia y la madurez (12-40 años), el futuro novicio cae enfermo, es golpeado por un rayo, padece alguna clase de desgracia personal o consume un alucinógeno. A partir de ello tiene el sueño en el que se produce el contacto con la sobrenaturaleza. La experiencia onírica es inducida por el consumo de alucinógenos en el caso del terapeuta náhuatl de Morelos, el Ne’Ho’o chatino y el *curandero* mazateco; éstos se producen tras una desgracia personal entre los teenek y son producto de una enfermedad o el golpe de un rayo en la mayoría de los casos.<sup>70</sup>

2. Durante tales episodios, las deidades de la tierra y la lluvia notifican al individuo que ha sido elegido para fungir como su intermediario, y le advierten de las fatales consecuencias que tendría su negación. Este encuentro puede producirse tanto en el mundo humano como en un espacio mítico, según si son las entidades sobrenaturales las que visitan al sujeto o es el individuo el que es transportado al Más Allá; entre estos últimos episodios encontramos a los *graniceros* de Morelos y el Valle de Toluca.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Sólo Román Martínez (*idem*) menciona la posibilidad de que alguien deba dejar el oficio por ser demasiado viejo: “Yo conocía a una señora que hacía trabajitos [brujería], pero ya no los hace porque ya está muy vieja.”

<sup>70</sup> Parafraseando a Barcelos Neto (2007, 74), aquí también podemos decir que dichos “estados patológicos son, básicamente, manifestaciones corporales de relaciones transespecíficas entre humanos y no humanos”.

<sup>71</sup> Obviamente, el tipo de entidad sobrenatural encontrada durante el sueño varía de una región a otra en función de las influencias regionales: se mencionan *ángeles* entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y del Valle de Toluca (Signorini y Lupo: 1989, 96; González Montes: 1997, 318); *tlamatínime*, en la Sierra Norte de Puebla (Huber: 1990b, 55; 1990a, 163); el Dios cristiano, en Morelos

En algunos casos sigue un periodo variable en el que, al negarse a aceptar su cargo, el futuro novicio sufre graves males sin encontrar remedio. Continúan las visitas de seres acuático-telúricos que lo amenazan y lo maltratan en los sueños. Entre los nahuas de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla existe la posibilidad de que el futuro novicio pida disculpas y rechace la propuesta de las divinidades; en otros casos, no.

3. El individuo acepta su destino y adquiere de las deidades telúricas los medios técnicos o materiales para ejercer su oficio.

Encontramos la creencia en procesos iniciáticos de este tipo entre los nahuas, los huaves, los tzotziles, los otomíes, los quichés, los chatinos, los mazatecos y los teenek. Dentro de las categorías de especialistas rituales mencionados por los nahuas, encontramos a los *curanderos* o *tepahtiani*, los *graniceros* o *težitlaꝥcs*, los *tlamatque* y los *nanahualtin* (Huber: 1990b, 55; 1990a, 163; Farfán Morales: 1988, 132; Pérez Téllez: 2002, 59; Signorini y Lupu: 1989, 94; Maya: 1997, 260; Aranda Kilian: 1993, 115; Sandstrom: 1991, 233; Nutini: 1998, 161; Montoya Briones: 1964, 155; Cheney: 1979, 68; Guiteras Holmes: 1961a, 149; Vogt: 1966, 116; Laughlin y Karasik: 1988, 65; Dow: 1986, 9, 14; Tedlock: 1982, 53-54; Barrios: 1949-57, 65; Bartolomé y Barabas: 1982, 133; Villa Rojas: 1955, 119; Ariel de Vidas: 1997, 446; Gallardo Arias: 2000, 156).

Esta forma de llamado al oficio es elocuentemente descrita por un informante náhuatl de la Sierra de Zongolica:

—Desde los 15 años comenzaron las recaídas y los sueños. Caía cual largo era al suelo. Siempre me soñaba con un morralito, un topo de refino y un pañuelo rojo. Me pasaba un año y otra vez varias veces [... El problema es que eran] señales de las deidades para que él se dedicara a trabajar con ellas [...]. —Los espíritus quieren trabajar y se agarran de una persona para hacerlo. Estos espíritus son los Axantilmes [...]. A mí no me enseñaron, yo por sueños levanté este trabajo [...]. Yo aprendí ya grande, ya tenía mi señora [...] por sueños aprendí y también por pláticas con los abuelitos, aunque a mí me enseñaron más en los sueños (Rodríguez González: 2002, 35-39).

(Maya: 1997, 264); el Señor del Tlalocan y los *axantilmes* —“gentiles del agua”—, en la Sierra de Zongolica (Rodríguez López: 2000, 174); los *aires* en la Sierra Norte de Puebla (Montoya Briones: 1964, 155, Farfán Morales: 1988, 131; Pérez Téllez: 2002, 59), y los *enanos de la lluvia* en Milpa Alta (Madsen: 1960, 181). Una excepción notable es el caso del *ilol* chamula quien, en lugar de recibir su poder de las deidades de la tierra y de la lluvia, lo obtiene de Chultotíc, la deidad solar (Poza: 1959, 194). Entre los quichés de Momostenagno se dice que el *guardián de los días* tiene sueños eróticos con el Mundo, la deidad telúrica (Tedlock: 1982, 53-54).

Otro de los casos en el que se observa con claridad el citado proceso es el de don Eusebio de Tecospa, relatado por Madsen (1960, 181):

Destinado desde el nacimiento a ser *curandero* [por su tipo de *sombra*], don Eusebio recibió su poder de curación de los *enanos de la lluvia* durante la Revolución [...]. Una noche, durante una fuerte tormenta, un rayo cayó en la casa y dejó inconscientes a todos sus habitantes. Todos, salvo don Eusebio, recuperaron el conocimiento rápidamente [...]. Al día siguiente, una curandera consiguió despertarlo, pero siguió perdiendo la conciencia una vez a la semana durante un periodo de aproximadamente seis meses. Cuando don Eusebio se desmayaba, los *enanos de la lluvia* secuestraban su alma [...]. Obligado a acompañar a los *enanos*, el espíritu de don Eusebio visitaba una cueva [...]. Los *enanos* dijeron a don Eusebio que no permitirían que su espíritu regresara a su cuerpo hasta que aceptara volverse *curandero*.

Lo interesante de este ejemplo es que en él se muestra con claridad que la capacidad innata y la elección divina no son excluyentes.

Los textos del siglo XVI no mencionan procesos iniciáticos semejantes a los que presentamos aquí; no obstante, las crónicas de la centuria siguiente nos muestran numerosos ejemplos de ello. Tenemos el caso de una *ticitl*, llamada Mariana, que confesó que había aprendido el oficio de su hermana pero que

la dicha hermana no lo había aprendido de persona alguna, sino que le había sido revelado, porque consultando la dicha hermana al *ololiuhqui* sobre la cura de una llaga vieja [...] se le apareció un mancebo que juzgó ser ángel y la consoló diciéndole: —*No tengas pena cata aquí, te da Dios una gracia y dádiva, porque vives pobre y en mucha tristeza, para que con esta gracia tengas chile y sal, que quiere decir sustento: curarás las llagas con sólo lamerlas y el salpullido y viruelas, y si no acudieres a esto morirás* (Ruiz de Alarcón: 1984, 65).<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Aparentemente, es durante los primeros años después de la conquista que los ángeles cristianos fueron homologados a los *tlaloque*. Muñoz Camargo (1892, 130-131) dice que los indios “sabían muy confusamente que había ángeles que habitaban en los cielos y les atribuían el ser dioses de los aires y los adoraban por ello: les atribuían los relámpagos, el rayo y el trueno”. Ruiz de Alarcón (1984, 42) indica que, para los indígenas, “las nubes son ángeles y dioses capaces de adoración y lo mismo juzgan de los vientos”. El *Códice carolino* (1967, 51) señala que del “rayo decían, o dicen, que eran ángeles que mataban”; en tanto, un documento del *Archivo Histórico Diocesano de Chiapas* (1778, f. 15-16) menciona que los *tzotziles* le rezaban al ángel de Sacamchem para tener buen tiempo, “di-

En otro episodio, relatado por el mismo autor (*ibidem*, 1892, 209-210), un indio llamado Domingo Hernández argumentaba:

Que él no había aprendido de los hombres sino de gente de la otra vida [...]. Peligrando en una grave enfermedad se le aparecieron dos personas vestidas de túnicas blancas las cuales le llevaron muy lejos de aquel lugar a otro donde estaba otro enfermo y allí le echaron aire [...] y luego le dijeron —*volvamos a tu casa que ya te lloran* [...] y que a ese tiempo, volviendo en sí, halló que los de su casa le lloraban ya por muerto... [Otro día] llegaron a las casa de las maravillas.

Años más tarde, Serna (1953, 89) presenta la siguiente explicación acerca del modo en que adquirió su condición otro terapeuta indígena:

Habiendo estado a la muerte, y quedándose como dormido, bajó a el infierno, donde había visto muchos indios, y muchos géneros de gentes, que allí en lo alto estaba la Majestad de Dios Padre [...] y que allí le dijeron que se volviese a el mundo, que aun no era llegada su hora; y que llevase consigo aquella medicina, y la bebiese, que con ella sanaría, y sanaría a otros.

En otro caso similar, una terapeuta indicó que “siendo niña se había muerto, y que había estado tres días difunta bajo el agua, que está junto al sabino muy hermosa en un rincón del pueblo, y que allí había visto a todos sus parientes, y que le habían dado la gracia para curar” (Serna: *ibidem*, 98). Uno de los ejemplos más interesantes es el del zoque Jacinto González; en su relato, el encuentro con la sobrenaturaleza está asociado al conocimiento del propio *nahualli*:

Como de siete años, se le apareció [su *nahualli*], a su parecer estando como dormido, y un viejo vestido de verde se le mostraba entre sueños. Y vistiéndole de tal vestido verde, le dijo: vengo por ti, vuela. Y que le pareció que volaba, *pero* que después de despierto se halló en su cama. Y desde entonces la ha tenido [a la ardilla] por su *nagual* (*AHDCH*: 1685, f. 59r).

La interpretación de estas “enfermedades iniciáticas” es todavía difícil; mas contamos con un indicio que podría aportar algo de luz a esta temática. En una

---

ciéndole al Ángel de Sacamchem —*Ayúdame divino espíritu, Santo Capitán, porque en los días de mi fiesta haya buen tiempo*”.

conversación casual, mi profesor de náhuatl huasteco, el maestro Severo (2007, comunicación personal), explicó respecto de los curanderos que “antes de recibir el don, hay que pagar una especie de tributo [bajo la forma de enfermedad]”. Por lo que, si situamos este comentario dentro de la lógica del intercambio, podríamos entender que la alianza entre el ritualista y la sobrenaturaleza se inicia por un don de fuerza vital que, además, funge como llamado al contacto con las divinidades.

### Iniciación y matrimonio sobrenatural

Actualmente, este tipo de encuentro en ocasiones puede acompañarse de una iniciación entre las deidades de la tierra y la lluvia. Un excelente ejemplo de ello es otra vez el caso de don Eusebio de Tecospa:

Los enanos lo envistieron con un bastón, tres piedras curativas y una esposa-espíritu [...]. Si no hubiera aceptado desposarla, ella lo habría matado en venganza [...]. No se permite más a don Eusebio tener relaciones sexuales con su esposa humana desde que se volvió curandero. Cuando don Eusebio muera, su alma se convertirá en *enano de la lluvia* (Madsen: 1960, 183).

Las relaciones amorosas con deidades acuático-telúricas también aparecen en otros casos. Los nahuas del sur de Veracruz creen que la noche del 24 de junio —día de inicio de la temporada de lluvias— sale la serpiente —estrechamente ligada a las deidades telúricas— y, danzando, se convierte en una bella mujer que da placer a los *culebreros* y les da sabiduría para curar las mordeduras de víbora (Münch: 1994, 190).<sup>73</sup> Entre los quichés de Momostenango, el *sacerdote del calen-*

<sup>73</sup> Tlaloc, Cihuacoatl y los *tlaloque* se encontraban estrechamente ligados a la serpiente. Los ejemplos de ello son casi incontables: podemos citar a Durán (1967, t. 1, 279), quien menciona que la fiesta de Huey Pachtlí “llamábase por otro nombre, Coailhuitl”, “fiesta general de toda la tierra” o “fiesta de las serpientes” (Graulich: 1995, 23). Según el *Códice florentino* (11, 132, Graulich: 1995, 24), durante esta misma celebración se sacrificaba a un representante de Milnaoatl de quien se decía que representaba a una serpiente. Durán (1984, 1, 81) dice que Tlaloc “era una efigie de un espantable monstruo; la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes”. El *Códice florentino* (11, 42-45, 165; Graulich: 1995, 37) comenta que uno de los epítetos del dios de la lluvia era Epcoatl, cuyo nombre está compuesto por *coatl*, “serpiente”. Entre los numerosos ejemplos iconográficos vale la pena mencionar las imágenes de Tlaloc asociadas a serpientes del *Códice telleriano remensis* (1899, plano, 42, 19v) y la estatua del *Museum für Völkerkunde* de Berlín, donde la cara del dios está constituida por dos ofidios que se encuentran. La asociación entre la serpiente y el agua

*dario* debe desposar a un espíritu femenino durante su iniciación (Tedlock: 1982, 53). Entre los mames, se dice que el *chiman* se casa con una mujer sobrenatural que lo posee durante sus sesiones (Oakes: 1951, 147, 193-208). La autora (*idem*) indica que durante su iniciación el futuro *chiman* dice: “Santa Mesa, Santo Mundo [la deidad telúrica], ustedes están aquí, he aquí su ofrenda. Debo llevarme a su hija a mi casa. Debo ocuparme de ella correctamente. Debo esperar de ella un buen negocio, tal como lo hago con mi propia mujer”. Villa Rojas (1978, 219) afirma que, entre los mayas yucatecos, el cristal adivinatorio de los *h-men* es llamado *xun an*, “señora esposa”.<sup>74</sup> Los chinantecos consideran que “la persona cuyo *alter ego* es *Hombre del Cerro* suele tener una esposa que vive en alguna de las cuevas del cerro próximo a su pueblo, a la que visita en forma corporal aunque en su comunidad esté casado con otra mujer” (Bartolomé y Barabas: 1990, 195). Entre los tolupan-jicaques, se dice que un chamán llamado Gruperas tenía por esposa a una hija del dios Tomam (Chapman: 1982, 256). Los tzotziles, por su parte, tienen un mito que narra el matrimonio de un hombre con la hija del Señor de la Montaña y su consecuente investidura como “relámpago”:

El ‘Anjel se ve atrapado entre las garras mortales de uno de los monstruos de la tierra que mora en lagos y ríos profundos [...]. En este mito se cuenta de qué manera acude el hombre en ayuda del ‘Anjel; cómo lo mata a causa de su desobediencia, pero posteriormente es vuelto a la vida por el agradecido ‘Anjel; contrae matrimonio con la hija de la misma deidad, la x’Ob; ésta multiplica el maíz y recibe los golpes de su haragán esposo; lo abandona dejándole sus dos vástagos, pero ocupándose del mantenimiento de estos últimos por medio del *pak’bin*, tambor de arcilla, el que cuando se toca con los dedos les hace venir el alimento que los nutre [...]. Al varón haragán se le da un ‘cargó’, puesto que, convertido en relámpago, debe alumbrar por instantes de una parte a otra de los cielos (Guiteras Holmes: 1965, 256-57).

---

aparece entre los nahuas de distintas regiones (Olavarrieta: 1989, 124; Sánchez y Díaz: 1978, 216; González Jácome: 1997, 488; González Montes: 1997, 333; Noriega Orozco: 1997, 530; Huicochea: 1997, 244; Münch: 1994, 179; Lazos y Paré: 2000, 55; Madsen: 1960, 130-131; Croft: 1949-1957, 332); los popolocas (León: 1905, 17), los mixes (Hoogshagen: 1994a, 364), los chatinos (Greenberg: 1981, 93), los triquis (Hollenbach: 1980, 471), los huaves (García y Oseguera: 2001, 211), los zapotecos (Fuente: 1977, 266), los borucas (Stone: 1949, 25), los rarámuris (Bennett y Zingg: 1935, 324) y los ópatas (Johnson: 1950, 35). De hecho, uno de los múltiples nombres de la deidad mesoamericana de la tierra y la lluvia es Serpiente de Agua. En otros términos, la serpiente es una de las entidades compañeras más comúnmente asociadas con las deidades de la tierra y la lluvia.

<sup>74</sup> Es probable que en este caso la esposa del *h-men* sea el espíritu del cristal y no el propio cristal.

No encontramos ningún texto del siglo XVI que nos hable de matrimonios entre especialistas rituales y seres sobrenaturales.<sup>75</sup> Sin embargo, contamos con un testimonio de principios del siglo XVII en donde se tratan explícitamente las relaciones amorosas entre una terapeuta y una deidad masculina. Así, un español llamado Agustín Melga[re]jo dijo en su deposición ante la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1624, v. 303. 64, 69v-70v):

Sabían y habían oído decir a la dicha María que por aquellos cerros tenía amistad con un español al cual no conoce ni sabe cómo se llama al cual comunica y suele venir a ver en aquella forma que los españoles pintan al Santiago en un caballo blanco, y nadie lo ve ni lo ha podido ver sino ésta la dicha María. Que viniendo cantando algunas veces, nadie oye sus voces, sino sólo ella. Y que dice la dicha india que siempre que tiene parte y ajuntado carnal con él, se queda como muerta [...]. Que ha oído decir que vive en un cerro, sin tener más casa ni alojamiento [...]. Hacía poco más o menos habrá un mes que habiéndose quedado una indiezuela medio muerta, llegó la dicha María y tentándole las ternillas de las narices, dijo que el español su amigo se quería llevar aquella indiezuela para que le sirviera.

Como vemos, este español en figura de Santiago comparte algunas de sus características con los *tlaloque*, con Tezcatlipoca y con los aires o chaneques contemporáneos. Igual que los *tlaloque*, aquél es invisible a los ojos de las personas comunes, vive en las montañas y provoca enfermedades. De la Serna (1953, 81) comenta que, para evitar el granizo, el meteorólogo indígena del siglo XVII decía: “Santiago el mozo, ayudadme, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudadme, que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso”. Y, según Carrasco (1950, 223-224), en tales encantaciones “los nombres que aplican a Santiago pertenecen a Tezcatlipoca; Mozo está por Telpochtli, y varón fuerte, vencedor y hombre valeroso equivalen a Yaotl”,<sup>76</sup> mientras que, como las deidades acuático-telúricas contemporáneas, el español en figura de Santiago forja lazos particularmente estrechos con el especialista que, entre otras cosas, le permiten reconocer la causa de una enfermedad (véase el apartado sobre Santiago en las deidades nahuálicas).

<sup>75</sup> No obstante, existen casos en los que no resulta claro si se trata de una deidad o un especialista ritual.

<sup>76</sup> Knab (1991, 54) dice que cuando los habitantes del Talokan tratan de apoderarse del mundo “Santiago mantiene a los habitantes en el inframundo [...] y se le celebra como conquistador de la oscuridad”.

Las relaciones amorosas con entidades acuático-telúricas también se encuentran presentes en la literatura oral. Los tzotziles y los nahuas de la Sierra de Puebla describen a la Tierra como una sensual y bella mujer (Guiteras Holmes: 1965, 235; Taggart: 1984, 59). Los lenca y los nahuas del sur de Veracruz señalan que las deidades telúricas son como “unas muchachas hermosísimas que no las ves acá” o “bellas muchachas desnudas” (Lazos y Paré: 2000, 60; Chapman: 1985, 144), mientras que prácticamente en toda Mesoamérica encontramos relatos de encuentros con bellas entidades sobrenaturales en medio del cerro, el bosque o el agua. Los tenemos entre los nahuas, los mazahuas, los zapotecos, los mixtecos, los tolupan-jicaques, los choles, los mames, los tepecanos e, incluso, los luiseño (Münch: 1994, 179; Fagetti: 1996, 179; Oemichen: 2002, 137; Fuente: 1977, 269; Romney y Romney: 1973, 74; Chapman: 1982, 203, 207; Carrasco: 1960, 110; Thomson: 1927-1932, 67; Mason: 1914, 153-155; Stedman: 1908, 219). Aunque es mucho menos corriente, contamos igualmente con narraciones sobre espíritus masculinos capaces de enamorar a las mujeres mortales, lo cual se observa entre zapotecos, mixtecos y luiseño (Fuente: 1977, 269; Álvez Chávez: 1997, 1175-1179; Stedman: 1908, 219).

También contamos con episodios en los que deidades masculinas de enormes atributos sexuales raptan a las hijas y esposas de los hombres comunes para tener relaciones sexuales con ellas y hacerlas sus mujeres. Lo anterior ha sido reportado entre los pipiles de Izcalco, los mayas de Yucatán y los nahuas del sur de Veracruz (Schultz Jena, Menjivar y Prada: 1977, 105; Boccara: 1991; Lazos y Paré: 2000, 60, 62).

Lo interesante es que las consecuencias de tales relaciones entre los hombres y la sobrenaturaleza telúrica parecen ser variables. En primer lugar, tenemos aquellos casos en los que quien se deja seducir por la sobrenaturaleza telúrica termina por morir o pierde la cordura. Esta primera modalidad, la más frecuente en pueblos contemporáneos, es la única conocida para la época prehispánica: “Otra diosa de muy diferente condición tuvieron los mexicanos y los de su comarca, de la cual dicen o fingen (aunque afirmándolo por cosa notoria) que unas veces se tornaba en culebra y otras veces se transfiguraba en moza muy hermosa, y andaba por los mercados enamorándose de los mancebos, y provocándoles su ayuntamiento, y después de cumplido los mataba” (Mendieta: 1971, 91; Torquemada: 1969, II, 53).<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Tenemos la asociación mujer-serpiente en otras partes de Mesoamérica: en un cuento lenca, un joven entra al cerro donde habita el Duende; en su interior encuentra a bellas muchachas desnudas.

Hoy en día, encontramos muy diversos personajes, principalmente femeninos, con forma de esqueletos, que se valen de sus poderes sobrenaturales para seducir y perder, enloquecer o matar a sus víctimas. Tal es el caso de las chanecas de los nahua-popolocas; Mériyehe o Merijeje, entre los mazahuas; Matlaziwa o Lá nzee?, en la cultura zapoteca; Tabayuku, entre los mixtecos; Nahio, entre los choles; Xtabai, en lengua mam; las liauras para los tolupan-jicaques; los venados muertos, entre los tepecanos, y Yuyungviwut, para los luiseno (Münch: 1994, 179; Oemichen: 2002, 137; Fuente: 1977, 269; Romney y Romney: 1973, 74; Carrasco: 1960, 110; Thomson: 1927-32, 67; Chapman: 1982, 203, 207; Mason: 1914, 153-155; Stedman: 1908, 219). Los agentes que provocan la desgracia van del acto sexual y el beso hasta el simple tacto o vista de la entidad sobrenatural.<sup>78</sup>

En segundo sitio, se trata de seres casi exclusivamente masculinos que raptan a las mujeres como castigo para sus maridos o las intercambian a sus padres por cierta riqueza. Entre los lacandones, se dice que un personaje llamado Xok las roba para tomarlas como esposas y paga a sus padres o esposos con pescado (Bruce: 1975, 24). Los mixtecos cuentan la historia de una niña que es seducida por una deidad acuática mientras ella iba al pozo por agua; la deidad embaraza a la joven y la lleva a vivir al inframundo de la tierra y la lluvia. A cambio de la hija, esta divinidad otorga a la madre riqueza en forma de semillas que producen una gran cantidad de alimento. La madre nunca vuelve a ver a la joven (Álvez Chávez: 1997, 175-179). También conocemos un cuento lenca en el que un *duende* ofrece dinero a un hombre a cambio de su hija (Chapman: 1985, 168-169). Entre los pipiles de Izcalco se dice que el Señor del Monte roba mujeres (Schultze Jena, Menjivar y Prada: 1977, 105). En Yucatán no se permite que las mujeres vayan al lugar donde se realiza el ritual de petición de lluvias porque se piensa que pueden ser robadas por los *chaacs* (Boccaro: 1991).<sup>79</sup>

En tercer lugar tenemos aquellos casos en los que es la deidad quien se siente atraída por el sujeto humano y a cambio de su amor le otorga diversas clases de riquezas. En un relato náhuatl del sur de Veracruz, recogido por Campos (1982, 179), se habla de un joven que, habiéndose casado con una chaneca, accede a

---

das, “las muchachas son culebras afuera, en el mundo, pero adentro, en la cueva, son muchachas” (Chapman: 1985, 144).

<sup>78</sup> Entre los nahuas de las proximidades de Puebla, se cree que, en lugar de matarlo, las dueñas de los recursos sólo seducen a los hombres y los llevan a su mundo, “del cual no hay regreso” (Fagetti: 1996, 179). En última instancia el resultado es el mismo pues, vivos o muertos, los seducidos terminan en el inframundo de la tierra y la lluvia.

<sup>79</sup> En el caso del rapto como castigo, es común que esta clase de relatos termine por fundirse con el cuento español de “Juan del Oso” (véase Lugo y Martínez: 2005.)

grandes riquezas a cambio de ofrecer a las deidades acuático-telúricas hijos con cinco dedos. En otra narración de la misma zona se da cuenta de un niño que se encuentra a una serpiente en la milpa y decide llevarla a su casa y cuidar de ella. La serpiente se transforma en una hermosa mujer y cuando el niño cumple 18 años decide casarse con ella; acto seguido, la mujer-serpiente le regala un rancho lleno de vacas con la marca del Chaneque (Münch: 1994, 180). García de León (1968, 355) presenta un cuento, procedente de Pajapan, en el que un hombre no puede atrapar peces, se le aparece Achane, “la dueña del agua”, y le dice: “—*Vete a tu casa pero no toques a tu mujer*. Con esa condición Achane le dio al hombre una canoa de pescados [...]. A los tres días regresó, tocó a su mujer y se le cerraron los caminos”. En la Sierra Norte de Puebla se cuenta que un joven cazador se encuentra con una mujer-vaca-serpiente en medio del bosque, tiene relaciones sexuales con ella y la lleva a vivir con él y su mujer; se dice que con poner medio grano de maíz o frijol en una olla, la mujer-vaca-serpiente producía una gran cantidad de alimento (Taggart: 1984, 131-132). Entre los nahuas de las inmediaciones de la ciudad de Puebla, se conoce el cuento de un joven que encuentra a una muchacha muy bella que lo alimenta, le da riqueza y le propone matrimonio. Le regala un elote y le dice que lo meta en un cofre; al día siguiente el cofre desparrama dinero (Fagetti: 1996, 181). Los popolucas, por su parte, cuentan la historia de una mujer que se va a vivir con el Hunchut y recibe de él gran cantidad de carne (Foster: 1945-51, 209). Los totonacos y los teenek creen que las serpientes mazacoates seducen a hombres y mujeres y que, a cambio de sus favores sexuales, les otorgan grandes fortunas (Ichon: 1969, 122; Edmonson *et al.*: 2001, 35-36). También existe un cuento lenca en el que el duende se enamora de una muchacha y a cambio de su amor le ofrece una alforja llena de plata (Chapman: 1985, 148).

Por lo tanto, podemos ver que a estas clases de relaciones entre hombres y deidades telúricas corresponden dos tipos de resultados diferentes. Quien se deja seducir o raptar por los espíritus de la tierra y la lluvia termina por enfermar, enloquecer o perder la vida. Quien, por sus cualidades especiales, logra atraer a las divinidades obtiene riqueza de distinto tipo; en este sentido, el poder sobrenatural recibido por los especialistas rituales no sería más que uno de los diversos dones por obtener. En el caso de la entrega de hijas o esposas a cambio de riqueza, se trata de un comercio o castigo en el que la mujer juega el papel de mercancía.

Ahora, si recordamos que las deidades de la tierra y la lluvia son seres de naturaleza fría que se alimentan de la carne y del calor vital de las personas que mueren, y que a través del acto sexual se producía una pérdida de vitalidad, tenemos que su carácter seductor no es más que uno de los medios mediante los

cuales los seres telúricos logran ampararse del calor que requieren.<sup>80</sup> De hecho, resulta notable que una de las diversas formas en que los antiguos nahuas decían “morir” era *ytechnaci in tlaltecuhtli*, “acostarse con la tierra” (Molina).<sup>81</sup> En este sentido, tanto quien muere como quien adquiere cierta riqueza mediante una alianza amorosa con la sobrenaturaleza estaría participando de un circuito de intercambio: sexo-vitalidad a cambio riquezas de diversa índole. La diferencia es que, como en el caso del hombre-*nahualli*, aquel que seduce a la sobrenaturaleza es un ser dotado de un *tonalli* especial —o más poderoso— que le permite sobrevivir al don. Es también en este sentido que podemos entender la necesidad de la abstinencia sexual en la función de hombre-*nahualli*, ya que estando inscrito en la circulación de *tonalli* con las deidades de la tierra y la lluvia, y habiendo consolidado su alianza por un contrato matrimonial, el contacto amoroso con mujeres humanas implicaría una especie de adulterio en el que, además, se da *tonalli* a alguien distinto de la persona con quien se tiene el pacto. En otras palabras, el sexo terrenal implica una pérdida, en términos calóricos, para la sobrenaturaleza telúrica.

Por otro lado, contamos con datos que parecen indicar que también en los casos que concluyen con la muerte del humano existe un comercio; la cuestión es que los hombres ordinarios no tienen el *tonalli* suficiente para soportarlo: entre los mixtecos se cree que la Tabayuku “ofrece a la víctima cosas maravillosas —todas las cosas que él quiera— y le pide a la víctima que le pague con un beso. Después de esto, la víctima regresa a su casa sumamente afectada y, salvo si es curada, morirá” (Romney y Romney: 1973, 74). Mientras que los mazahuas creen que, para Mériyehe, “el anzuelo puede ser su atractivo físico, pues les ofrece relaciones sexuales, aunque también puede atraer a los hombres ofreciéndoles riqueza” (Oemichen: 2002, 137).

La diferencia entre los especialistas rituales y los personajes de los relatos evocados es que, mientras los segundos establecen sus alianzas individualmente, los primeros lo hacen a título colectivo, ya que, como veremos adelante, la rique-

<sup>80</sup> De hecho, en el caso luiseno, se especifica que lo que pierde la mujer al contacto con la entidad sobrenatural es justamente uno de sus componentes anímicos: “Se cree que el macho saca a las mujeres de noche para llevarlas a su casa en el agua, no corporalmente sino el alma o espíritu de las mujeres, y ahí las trata como sus esposas [...]. Muchas veces, las mujeres que imaginan estar bajo la dominación de este espíritu acuático se enferman gravemente” (Stedman: 1908, 219).

<sup>81</sup> Esta clase de asociación simbólica parece haberse conservado entre los chortis, ya que, hoy en día, existe la creencia en dos deidades de la muerte, una masculina y otra femenina: “Él ocasiona la muerte a las mujeres y ella a los varones” (Wisdom: 1961, 449).

za y la desgracia son igualmente distribuidas entre los miembros del grupo por el hombre-*nahualli*.

Como lo señala Hamayon (1998, 25), “la alianza es en efecto uno de los modos convencionales de relación que los humanos se atribuyen, a título genérico, colectivo o individual, con las instancias sobrenaturales: es así, en posición de aliado, que se asume la mediación con tales instancias”. El caso del matrimonio es particularmente interesante porque indica que las alianzas que los humanos imaginan forjar con la sobrenaturaleza son pensadas bajo el mismo modelo que las alianzas que se producen entre los distintos grupos humanos.

Núñez de la Vega (1988, 755) menciona una forma particularmente extraña de encuentro con la sobrenaturaleza, que antecede al proceso de aprendizaje con un *maestro nagualista* más experimentado:

Usan, para aprender aqweste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes y puesto encima llama una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas, la cual sale acompañada de ellas y de otras culebras chiquillas, y se le van metiendo por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos le entra y sale por la parte posterior [...] después, lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente echando fuego por la boca y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo y lo vuelve a echar por la parte posterior del cuerpo, y entonces dice su maestro que ya está enseñado.

Esta creencia subsiste aun entre los mayas de Belice:

Uno de los mejores medios para aprender *brujería* consiste en visitar un hormiguero. Cada uno de ellos es gobernado por un dueño, que es inevitablemente un experto en *brujería* [...]. El *maestro* toca tres veces en la entrada del hormiguero y sale una serpiente. El *maestro* ya se ha desvestido y aguarda de pie completamente desnudo. La serpiente llega frente a él y, después de haberlo lamido por completo, comienza a engullirlo entero. Unos instantes más tarde, lo pasa por todo su cuerpo y lo expulsa con el excremento (Thompson: 1927, 109-110).

Si consideramos que la serpiente es un representante de las deidades de la tierra y la lluvia, esta extraña práctica tendría el sentido de ser penetrado por la sobrenaturaleza —en cierta forma poseído— para después entrar en ella, algo relati-

vamente semejante a lo que, hasta ahora, habíamos comentado. Al mismo tiempo, observamos que, tomando como modelo la función digestiva, se considera que, así como el cuerpo transforma al alimento en excremento, el ser devorado por una serpiente implicaría la metamorfosis del hombre ordinario en un hombre dotado de poder sobrenatural.

Por otro lado, podemos observar que, en parte, este proceso de elección se asemeja al modo en que supuestamente Tlaloc reclutaba a sus servidores ya que, al igual que los *tlaloque*, era a través de enfermedades y los golpes de rayo que se manifestaba la designación divina. Según veremos más adelante, los *nanahualtin* son igualmente pensados como capaces de provocar la enfermedad, la lluvia y los rayos. Todo esto sin mencionar que, en algunos casos que ya hemos descrito, el hombre-*nahualli* y los espíritus acuático-telúricos son designados mediante los mismos términos, es común que los *nanahualtin* se presenten como semejantes a las deidades de la tierra y la lluvia.

En el centro de México, Martín Ocelotl se decía “hermano de las nubes” (*Procesos de indios*: 1912, 21, 25, 31). En Oaxaca, Sebastián del Río, según hemos dicho, indicó que “se vuelve rayo una vez en tiempo de aguas” (AGI, *México*, 882, exp. 16, f. 148v, 554r en Zilber: 1964). En Chiapas, durante siglo XVIII, una mujer mencionada como *nagual* declaró que “Dios le había dado la virtud de ser rayo” (AGI, *Guatemala*: 295, exp. 7, f. 137v-142v en Viqueira: 1997, 132). Mientras que, en lo tocante a los mayas guatemaltecos, Margil (1988, 259) menciona que, cuando los brujos “viajaban” a los “paraísos fingidos”, “cometían mil pecados con aquellas mujeres que les representaba el Demonio, y tenían sus banquetes y festines”. Es posible que los “falsos paraísos” no sean más que una versión local del Tlalocan, que el demonio fuera Tlaloc y “aquellas mujeres”, espíritus acuático-telúricos de naturaleza seductora, semejantes a las chanecas de la actualidad.

Esta equivalencia simbólica entre hombre-*nahualli* y sobrenaturaleza terrestre-pluvial parece haberse conservado entre los pueblos indígenas contemporáneos. Para los huaves, los “monteoc, ‘los rayos’ son *naguales* que tienen poder y que trabajan junto con el viento del sur para producir la lluvia [...]. Viven en Cerro Bernal, punto geográfico hacia el cual se dirigen las peticiones colectivas de la lluvia” (García y Oseguera: 2001, 209). Entre los tzotziles de Chiapas y los nahuas de Guerrero, la forma de bolas de fuego se encuentra asociada tanto con los muertos y las deidades de la tierra y la lluvia como con las más poderosas coesencias de los hombres-*nahualli* que velan por el bienestar del pueblo (Guiteras Holmes: 1965, 236; Goloubinoff: 1994, 601). Los *curanderos* tzeltales, poseedores de entidades compañeras, demuestran su poder benéfico al traer la lluvia en la cueva de los ancestros (Nash: 1970, 142). Entre los tepehuas, la pala-

bra *hapapa'ná*, “adivino”, “deriva de *papa*: trueno [...] se comunica con las deidades tanto en las ceremonias públicas mantenidas en el *lacachinchin* como en las familiares” (Williams García: 1963, 173). Entre los mixes, el especialista ritual tiene un rol equivalente al de los *tlaloque*: “cada pueblo tiene su propio ‘*Ene* [“trueno”, espíritu de la tierra y la lluvia que también puede ser coesencia de una persona] que lo protege. Cuando el ‘*Ene* de otro poblado viene a hacer daño, es combatido por el ‘*Ene* local” (Lipp: 1991, 28). Todo esto sin mencionar que, como ya hemos dicho, la entidad anímica recibida por el ritualista quiché durante su iniciación se denomina justamente “rayo” (Tedlock: 1982, 53-54).

La diferencia entre ambas clases es obvia: el *tlaloque* debe morir para adquirir dicha condición, en tanto que el hombre-*nahualli* sobrevive a su elección. Morir es “acostarse con la tierra” y quien muere por elección de las deidades de la tierra y la lluvia adquiere sus mismas cualidades, de manera tal que, manteniendo relaciones amorosas con la sobrenaturaleza telúrica, el hombre-*nahualli* podría ser considerado como una suerte de *tlaloque* viviente, alguien que, en virtud de su alianza, participa de la naturaleza de ambos mundos y, como en la metáfora del matrimonio, sirve de puente entre los dos.

### El aprendizaje del oficio

A pesar de que, en la mayoría de los casos, las fuentes antiguas no mencionan que los *nanahualtin* hayan tenido que aprender su oficio de un colega más experimentado, contamos con algunos datos que parecen sugerir lo contrario. En primer lugar, tenemos que, de acuerdo con Durán (1967, II, 37), fue Malinalxochitl quien enseñó a Copil “las malas artes y las brujerías”, mientras que en un documento del *Archivo General de Indias* (AGI, *Guatemala*: 294, exp. 23, f. 807v-810v, en Viqueira: 1997, 131) se dice que, según la declaración de un muchacho de doce años, “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”. En la misma época, una tal Sebastiana González declaró a las autoridades chiapanecas

que sabía disponer un torbellino por virtud de que sus mayores se la comunicaron y que su padre y madre [...] le decían que era mapache [...] y que le aseguraban que algunas veces la veían convertida en él [...]. Dios le había dado la virtud de ser rayo y que una vez había tomado la figura de un animal que llaman mapache [...] para comerse el maíz de una milpa y hacer daño en ella (AGI, *Guatemala*: 295, exp. 7, f. 137v-142v, *ibidem*, 132).

Este último pasaje parece particularmente revelador ya que su relator pone en evidencia que, en un mismo momento y región, pueden no sólo conjuntarse sino también complementarse las dos vías de adquisición de la condición de *hombrenahualli*: la elección divina y el aprendizaje con un maestro humano.

Hoy en día, entre los nahuas de diversas regiones, los mayas de Yucatán, los chatinos, los pames y los ixiles, un especialista ritual puede igualmente adquirir su oficio a través de las enseñanzas recibidas de un colega más experimentado. Lo interesante es que, en todos los casos conocidos, el aprendizaje es mencionado como complementario a la elección divina.

Los hombres-rayo de Veracruz nacen con su poder sobrenatural pero deben prepararse al lado de un maestro durante doce años y en el momento del sueño reciben las instrucciones del Chaneque. En Morelos se supone que alguien que ha sido golpeado por un rayo puede obtener las enseñanzas directamente de un granicero en lugar de esperar el sueño iniciático.<sup>82</sup> En Tlaxcala, un viejo meteorólogo debe esperar a recibir la opinión de Cuatlapanga antes de aceptar o rechazar a un novicio.<sup>83</sup> En la región de Cuetzalan, un *nahualli* puede adquirir su poder sobrenatural a través del aprendizaje, siempre y cuando después se someta al diablo. Del mismo modo, el *h-men* yucateco necesita recibir las enseñanzas de otra persona versada en ese conocimiento y esperar que los *yuntzilob* le envíen un *balam* que le entregue los cristales que, en adelante, usará para adivinar. Aun cuando, para los chatinos, el oficio de *brujo* pueda ser hereditario, siempre es necesario que un Cucha'â —que en adelante será su compadre— los instruya en la materia. Los *rezanderos* ixiles reciben sus rezos durante el sueño pero son iniciados por un amigo de la familia (Münch: 1994, 170, 175; Nutini y Forbes: 1987, 328; Barrios: 1949-57, 65; Maya: 1997, 261; Signorini y Lupo: 1989, 105; Villa Rojas: 1978, 220; Bartolomé y Barabas: 1982, 136; Albertani: 1995, 5).<sup>84</sup>

La complementariedad del aprendizaje y la elección divina es por demás explícita en los siguientes testimonios, el primero de los cuales fue recogido en la Sierra Norte de Puebla y el segundo entre los pames:

<sup>82</sup> También se supone que hay quienes se limitan a adquirir su conocimiento de otros especialistas rituales; la cuestión es que tales individuos son vistos como menos poderosos.

<sup>83</sup> Esta deidad está probablemente ligada a un dios, llamado Cuatlapanqui, que figura entre las divinidades que participaron en la primera preparación del pulque (CF: x, 193). Esta clase de divinidades tiende a confundirse con las deidades de la tierra y la lluvia.

<sup>84</sup> También en Milpa Alta encontramos la posibilidad del aprendizaje del oficio de *nahualli*; sólo que en este caso no se explican los mecanismos (Madsen: 1960, 199).

[Para ser especialista se requieren] facultades o dones de nacimiento para alcanzar el aprendizaje y ejercer dicha actividad; las enseñanzas de ya expertos en tales oficios y sobre todo, las experiencias que ocurren en un estado especial de la conciencia [...]. Siendo la combinación de todos estos factores, los que en general se aplican durante el ejercicio de cada una de las especialidades (Rodríguez González: 2002, 30-31).

En general, el ‘don’ de los hechiceros (como el de los *curanderos*, *brujos* y *nahuales*) es de nacimiento. Se considera que nacer un día martes, día ‘malo’, favorece el advenimiento de un ser maléfico; pero hay casos en que el hechicero se forma cuando es de edad avanzada [...]. También el hechicero puede adquirir su ‘don’ a través del sueño, en el curso del cual se manifiesta el demonio y los espíritus maléficos. Cuando una persona ya no puede aliviarse de una enfermedad, después de haber acudido al hechicero-curandero, le queda una última solución: hacerse ella misma hechicero [...]. El alumno tiene diferentes sueños en los cuales se le revelan las prácticas y los secretos de la hechicería [...]. Sin embargo, en general, la profesión de hechicero se transmite a los miembros de la misma familia: padre, hermano, hijo, nieto, etcétera. En general, el más anciano de la familia es reconocido como ‘jefe’ o hechicero grande y él manda a los demás (Chemin Bässler: 1984, 203-204).

En síntesis, podemos observar un complejo proceso de iniciación que comienza con la manifestación de una cierta predisposición al oficio. Es, probablemente, a través de la herencia —o “algo que llevan en la sangre”— que un individuo puede estar destinado a ser *nahualli* aun antes de nacer; en tales casos, se supone que el sujeto demuestra su cualidad excepcional apareciendo y desapareciendo cuatro veces del vientre materno. Aquellos que nacían en fechas influenciadas por los dioses Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Mayahuel, Itztlacoliuhqui o las *Cihuateteo* (tal vez, entre otros) y quienes mostraban alguna marca de nacimiento —principalmente en la cabeza— estarían igualmente inclinados a la condición de hombre-*nahualli*. En la actualidad, como en el pasado, ser *nahualli* está ligado a la posesión de una entidad anímica —de preferencia un *tonalli* o ánima calórica— particularmente fuerte o de una naturaleza especial. Sin embargo, es muy posible que todos estos signos no sean más que evidencias de la posesión de un potencial sobrenatural que no necesariamente sería encausado hacia la especialización ritual.

Los textos antiguos nos dicen que durante la adolescencia se manifestaba el arte del futuro hombre-*nahualli*; una etapa de la vida que coincide con el momento a partir del cual los especialistas rituales modernos pueden recibir el llamado de las deidades de la tierra y la lluvia. Esto último, se supone, tiene lugar durante un sueño que, aunque puede ser autoinducido a través del consumo de alucinógenos, suele presentarse después de sufrir una larga enfermedad, el golpe de un rayo u otra clase de desgracia personal. En tales ocasiones se dice que los espíritus acuático-telúricos avisan al candidato de su elección y le advierten que, de no aceptar fungir como su intermediario, morirá. A partir de este momento se produciría una especie de pacto o alianza —a veces consolidado a través de un contrato matrimonial— entre el hombre-*nahualli* y la sobrenaturaleza. En virtud de dicha asociación, el especialista ritual será considerado como perteneciente a ambos mundos y, por consiguiente, poseedor de atributos propios de los habitantes de Tlalocan.

Las fuentes antiguas no tocan más que de manera muy vaga el tema del aprendizaje del oficio de *nahualli* con maestros humanos. No obstante, contamos con algunos textos contemporáneos y coloniales que hablan de un cierto periodo de estudio previo al pleno ejercicio del cargo. Es interesante que, en la mayoría de los casos, la enseñanza es mencionada como supeditada a la elección divina, lo cual pareciera indicar que, aunque seguramente ésta era indispensable para la correcta ejecución del oficio, el aprendizaje era poco valorado; en otras palabras, el hombre-*nahualli* es imaginado más como un inspirado que como poseedor de conocimientos secretos.

### HOMBRE-NAHUALLI: DEFINICIONES Y FUNCIONES

Cuando estudiamos las fuentes antiguas, podemos darnos cuenta de que, aun si la utilización del término *nahualli* es relativamente frecuente, pocos textos lo definen de manera explícita. Se trata muchas veces de menciones aisladas que figuran en contextos semánticos muy diversos. Por el contrario, cuando abordamos el nahualismo contemporáneo, podemos observar, en primer lugar, que no existe un consenso general sobre los roles que juega este personaje: no parece haber consenso entre las diferentes regiones culturales, no lo tenemos dentro de una misma zona y, en ocasiones, tampoco en el interior de la misma comunidad.

Un segundo problema por afrontar es que, si se considera que desde principios de la época colonial y hasta nuestros días los cronistas e investigadores han reemplazado muchas veces los términos indígenas por vocablos genéricos —como *brujo*, *mago*, *curandero* o *chamán*—, en ocasiones el reconocimiento de los *nana-*

*hualtin* se torna francamente imposible. Al mismo tiempo, el hecho de que desde la época colonial el *nahualli* haya sido definido de manera simplista como “aquel que se transforma” ha propiciado que diversos investigadores modernos usen el vocablo *nagual* para designar a toda clase de personajes metamórficos; esto se hace sin tomar en consideración las distinciones hechas por los propios indígenas. De suerte que, a veces, el hecho de que se hable de *naguales* no nos garantiza que se trate realmente de ellos.

Sin embargo, resulta que los roles jugados por el *nahualli* contemporáneo tienden a concordar con lo descrito por las fuentes antiguas. Muchas veces los personajes que realizan determinadas funciones propenden a constituirse como tipos de hombres-*nahualli*. En tanto que, en la actualidad, las zonas en donde los *nanahualtin* no tienen un determinado papel tienden a presentar personajes que, portando otro título, suelen realizar la misma clase de acciones. Para ser más claro, cuando el *nahualli* no tiene una función determinada existe otro personaje que cubre el papel que éste habría jugado, de tal manera que podríamos establecer equivalencias entre los personajes de distintas regiones.

Al tomar todo esto en cuenta, comenzamos por analizar las descripciones que presentan los textos antiguos y las compararemos con los datos etnográficos contemporáneos, a fin de establecer una primera definición del *nahualli*. Abordamos las actividades de los *nanahualtin*, en contraste con las de otras clases de especialistas rituales, tanto para establecer patrones comunes como para tratar de reconocer su unidad y especificidad funcional. En las siguientes secciones prestamos especial atención a los *nanahualtin* nahuas porque de dicha lengua proviene el vocablo en cuestión; es en estos casos que podremos tener una identificación más certera de los hombres-*nahualli*.

De acuerdo con la categorización de los informantes de Sahagún comenzaremos por distinguir entre el *buen nahualli* y el *mal nahualli* y procuraremos establecer, al mismo tiempo, el modo en que un individuo podía transitar de una a otra clase.

#### EL BUEN NAHUALLI Y SU FUNCIÓN SOCIAL

Aun cuando sus descripciones parecen muchas veces fantásticas, sabemos que los *nanahualtin* existieron realmente, ya que algunos de ellos fueron juzgados por la Inquisición. El problema es que hasta hoy seguimos ignorando cuál era el rol que desempeñaban en el interior de las sociedades mesoamericanas —y en particular, de la cultura mexicana— de principios del siglo xvi. Los informantes de Sahagún distinguen claramente entre el *buen* y el *mal nahualli*. Mas, si tratáramos de defi-

nir, en primer sitio, el rol del *nahualli* a partir de su carácter nocivo, nos sería prácticamente imposible diferenciar los elementos introducidos por los europeos que, como veremos más tarde, se desprenden del imaginario de la *bruja*, de aquellos cuyo carácter es netamente prehispánico. Así pues, la intención principal de esta sección será definir cuáles eran las diferentes funciones que desempeñaba el *buen nahualli* en el interior de la sociedad azteca en vísperas de la conquista.<sup>85</sup>

La única definición en náhuatl antiguo que conocemos aparece en el libro x del *Códice florentino* (1950, x, 31). Aun si no se trata de una basta descripción, ella nos proporciona una serie de elementos clave para comprender la función social del *buen nahualli*. De acuerdo con este texto: “El *nahualli* es un *tlamatini* [sabio], un *nonotzale* [consejero] alguien en quien se puede confiar; es serio, respetado, no es sujeto de burla, no se le sobrepasa. El *buen nahualli* es un guardián, él es quien guarda algo, es discreto, astuto, devoto, útil, no hace nunca daño a los otros.”<sup>86</sup>

Mediante un análisis más detallado podemos darnos cuenta de que este texto no sólo hace referencia a las actitudes del *buen nahualli* sino también a roles específicos. Uno de ellos es el que evoca el término *tlamatini*.

### *Nahualli tlamatini*

Aun si es correcto traducir *tlamatini* por “sabio”, otras fuentes antiguas sugieren que dicho vocablo se usó para denotar algo más que la posesión de sabiduría en general. El *Manuscrito* 362 de la *BNF* (2001, 185) dice que con este término se designaba a los “adivinos o agüeros”, Molina define *tlamati* como “embaucar a otro, el hechicero” y Carochi (en Wimmer: 2003) señala que el *tlamatini* es un “médico o hábil oficial”. Por su parte, el *Códice florentino* (x, 29) lo define como sigue:

El *tlamatini* es ejemplar. Posee textos, posee libros. Él es la tradición, el camino, quién dirige a la gente, un compañero, un emblema de responsabilidad, un guía. El *buen tlamatini* es un médico [*ticitl*], una persona en quien se puede confiar, un consejero, un instructor, un depositario de la credibilidad, un depositario de la fe [...]. Él ilumina el mundo para la gente; conoce el Mictlan. El mal *tlamatini* es un médico estúpido, idiota, decrepito [pretendiendo ser]

<sup>85</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la *Revista Española de Antropología Americana* (Martínez González: 2006b).

<sup>86</sup> *In naoalli tlamatini, nonotzale, piyale, hacemelle ixtilliimacaxtli haquequelli, axictli, aixcoliztli. In qualli naoalli: tlapiani tlaïollotl, tlapixqui: itzqui itztipia tlapaleuia, aiac quen quichoa.*

una persona creíble, un consejero [un hombre] cauteloso [...]. Es un *nahualli*, un vidente [*tlapouhqui*], un médico, alguien que retira [del cuerpo] objetos intrusos. Es adivino, engañador, confunde a la gente, la daña, conduce a las personas al mal, mata; destruye a las personas, devasta las tierras, destruye las cosas a escondidas.<sup>87</sup>

El *tlamatini* es mencionado como *ticitl* “médico” (CF: x, 30), una característica tomada erróneamente como metáfora por Sahagún (1988: x, 597), mas ampliamente difundida entre los *tlamatinime* contemporáneos. Por ejemplo, Román Martínez (2003, comunicación personal) señala que “los *tlamatines* son los que curan las enfermedades o hacen limpias, todo eso. Allá les dicen *tlamatqueh*. Es porque conoce, porque puede curar enfermedades”.<sup>88</sup> De hecho, los nahuas no son el único grupo étnico en el que los terapeutas pueden ser designados como “el que sabe”, sino que tal apelación parece estar presente en otras regiones de Mesoamérica. Tal es el caso del *watowinaq*, “el que sabe cosas”, de los jacaltecos (La Farge y Byers: 1931, 30), el *neandüy*, “aquel que sabe”, de los huaves (Cheney: 1979, 67), el *wihyaha*, “sabio”, y el *išhkha*, “el que sabe”, de los mixes (Lipp: 1991, 148), el *shineski*, “el señor que sabe”, y el *ç0<sup>4</sup>ta<sup>4</sup>ci<sup>4</sup>ne<sup>4</sup>*, “el que sabe”, de los mazatecos (Incháustegui: 2000, 140; Benítez: 1970, 235) y el *bádi*, “hombre que sabe”, de los otomíes (Dow: 1986, 49; Galinier: 1990, 156). De hecho, es posible que sea siguiendo este mismo orden de ideas que Núñez de la Vega (1983), en su IX Carta Pastoral, señaló sobre los maestros nagualistas: “a tan infernales maestros llaman los indios sabios de los pueblos”.

El *tlamatike* [contemporáneo], que se distingue de otros especialistas por su sabiduría, se dice que tiene el don de ‘saber’, por lo que es nombrado tam-

<sup>87</sup> De hecho, el término usado en náhuatl es *tlanaoalpoloa*, traducido por Anderson y Dibble como *destroys by sorcery*, lo cual deriva de que tales autores interpretan al *nahualli* como “*sorcerer*”. El prefijo *tl-*, de acuerdo con Sullivan (1998, 56-57) se refiere a las cosas, en tanto que la raíz *-poloa* tiene los sentidos de “destruir”, “retirar” y “eliminar”. De suerte que el compuesto formado por *tl-* y *-poloa* expresaría “destruir” por intermedio del radical que se ubica entre ellos. Así, esta palabra podría significar “destruir las cosas por medio del *nahualli*” o “destruir las cosas a escondidas”, considerando que tanto *nahualli* como *nahualtia* y sus otros derivados se asocian a las nociones de “oculto”, “secreto”, etcétera. Evidentemente, el hecho de que en un lugar se llame *nahualli* al *mal tlamatini* y en el otro *tlamatini* al *buen nahualli* no es más que un ejemplo de la confusión y el desorden que implicó la intrusión de conceptos cristianos en el pensamiento de los informantes de Sahagún.

<sup>88</sup> Véanse también los textos de Horcasitas (1966, 256-257), Sandstrom (1991, 233), Montoya Briones (1964, 154), Hernández Cuéllar (1982, 40) y Lupo (1995, 63).

bién como adivino, con el conocimiento y facultades especiales enfocadas a alejar o deshacer los daños ocasionados por otros especialistas, practicar curaciones y dirigir [los] rituales comunitarios que marca la tradición (Rodríguez González: 2002, 32).

No obstante, cabe señalar que la curación no es la única actividad de los *tlamatinime* contemporáneos. En la Huasteca, son los “sabios” quienes se encargan de llevar ofrendas a los espíritus de las montañas y a las encrucijadas para evitar que dañen a las mujeres encinta o a los recién nacidos (Hernández Cuéllar: 1982, 52, 62, 75-77, 85), quienes propician la fertilidad en nombre de cada familia durante la fiesta de la Virgen de Guadalupe (Provost: 1989, 343) y quienes, en compañía del *huehuetlacatl*, “hombre viejo”, se encargan de organizar la fiesta de una divinidad denominada Tlacatecoltl, “búho-hombre” (Báez-Jorge y Gómez: 2001, 424-425). Para los nahuas del centro de Veracruz y de la montaña de Guerrero, el *tlamatini* es quien se encarga de propiciar la lluvia y controlar los fenómenos atmosféricos (Noriega Orozco: 1997, 527; Neff: 1996, 81). Por último, entre los nahuas de la Sierra de Puebla los *tlamatinime* parecen tener cierta función protectora ya que en aquella zona se supone que éstos son individuos que tienen por entidad compañera al rayo y que, gracias a él, se encargan de luchar contra los *tlamatinime* de otros pueblos para proteger su propio poblado (Taggart: 1984, 73; Pérez Téllez: 2002, 69).

Al mismo tiempo, podemos observar que el carácter de consejero y guardián que el *Códice florentino* atribuye al *buen nahualli* corresponde a su función de *tlamatini*, ya que dar consejos parece ser una actividad propia de este último. Dicha función está probablemente ligada al hecho de que el *tlamatini* fungiera como intermediario durante la confesión del pecador ante Tlazolteotl (cf: 1, 24).

Al igual que el *tlamatini*, el *nahualli* estaba dotado de una función terapéutica.<sup>89</sup> Dicha actividad es claramente descrita en diversos procesos inquisitorios

<sup>89</sup> Según el *Códice florentino* (x, 30, 53), el mal *ticitl* y la mala *ticitl* eran *nanahualtin*: “El mal *ticitl* es un fraude, alguien que trabaja con medio-corazón, alguien que mata con sus medicamentos, alguien que administra sobredosis, alguien que hace crecer [la enfermedad...]. Embruja [*suchia*], es un *nahualli*, un vidente [un *tlapouhqui*] que adivina la fortuna [... La mala *ticitl* es] aquella que hace el mal, [es] *nahualli*, poseedora de *nahualli* [...] sopla a la gente, retira objetos [del cuerpo], adivina la suerte de las personas en el agua, lee la fortuna a través de cuerdas, adivina con granos de elote”. En estos pasajes, son las prácticas “fraudulentas” o no empíricas las que aparecen como maléficas y asociadas al *nahualli*. El sentido de farsante del *nahualli* surge igualmente en la descripción del *mal tlamatini*; este personaje es igualmente asociado a la videncia y a ciertas prácticas curativas que, en la época de Sahagún, eran consideradas como supersticiones. Sin embargo, cabe aclarar que esta

de principios de la época colonial. Los *Procesos de indios* (1912, 19) mencionan que el *nahualli* Martín Ocelotl daba medicamentos a los enfermos, mientras que Serna (1953, 81) y los procesos de María Castro y Manuela Riberos (AGN, *Inquisición*: 1675. v. 668.7, 9; 1733. v. 848.1, 15v-16r) hacen referencia a la existencia de terapeutas capaces de transformarse en perros.<sup>90</sup> Todo ello sin mencionar que, en la mayoría de los conjuros curativos compilados por Ruiz de Alarcón (1984), el oficiante se hace llamar Nahualtecuhtli, “señor *nahual* o de los *naguales*”. Núñez de la Vega (1988, 756) declara sobre los pueblos chiapanecos:

Al médico supersticioso o curandero llaman en los pueblos de algunas provincias *poxtauanegs* [...] todo lo que entre los indios significa curar, con este nombre *pox*, se entiende también hechizar, y los nombres todos derivados de *pox* aluden al *nagual*, que llaman *poxlon* en algunas provincias [...]. El cual es entre los indios muy temido. [...] Aparece] como bola de fuego, anda por el aire en figura de estrella con cauda a modo de cometa.

Todo esto sin mencionar el ya citado caso de Joseph de Ovando que usaba a su coesencia para desamarrar a los *nanahualtin* de los enfermos (AHDCH: 1685, f. 22v).

La descripción del *tlamatini* nos aporta una primera imagen de lo que fue el *nahualli* durante la época prehispánica: un especialista ritual dotado de funciones protectoras, curativas, adivinatorias y de control de fenómenos meteorológicos. Al igual que el *tlamatini*, el *nahualli* tenía algunas actividades ofrendatorio-sacrificiales, fungía como consejero y, como se verá en las páginas siguientes, estaba igualmente encargado de la adivinación y de la manipulación de los fenó-

---

división entre el buen terapeuta —que se limita a los procedimientos empíricos— y el mal terapeuta —homologado al *nahualli* y caracterizado por las prácticas simbólicas— es muy probablemente producto de la influencia que el cristianismo escolástico tuvo sobre la concepción que los informantes de Sahagún tenían del *nahualli*, ya que encontramos esta misma distinción en un texto español de demonología fechado en 1529: “No están reprobadas las empericas o experiencias naturales de los médicos [...]. Otras cosas que hacen con mezcla de palabras y ceremonias ni cosas naturales, no son empericas, antes son supersticiones aunque se encuentren escritas en los doctores y libros de medicina” (Castañega: 1994, 36).

<sup>90</sup> Uno de los testigos en el proceso inquisitorial contra Manuela Riberos (AGN, *Inquisición*: 1733, 848.1, 15v-16r) afirma que mientras estaba presente durante un ritual preguntó “qué hacían esos perros sobre el altar, que los echaran, Y le respondió el dicho Roque que no porque eran también curanderos”. Serna (*op. cit.*), por su parte, nos habla de un personaje que “era curandero mas se convertía en perro”.

menos atmosféricos (véase tabla 13). De hecho, es posible que sea a causa de la diabolización de la figura del *nahualli*, por parte de los españoles, que los nahuas contemporáneos prefieren usar términos como *tamatini* o *tepahtiani* para designar a especialistas rituales que antes hubieran sido llamados *nahualli*.

### El *nahualli*, su función protectora y la “secta revolucionaria”

Brasseur de Boubourg (1859, IV, 824-825), Brinton (1894, 12) y Correa (1955, 83) imaginaban a los *nagualistas* de la época colonial como organizados en una amplia secta que abarcaba a toda la Nueva España y Centroamérica, y que se dedicaba a “combatir el sistema religioso importado que les había sido impuesto por la fuerza”, “mermar la dominación española y reestablecer, con los altares de la antigua religión, el gobierno de los príncipes naturales”.

De hecho, contamos con una gran cantidad de testimonios que subraya el importante rol que jugaron los *nanahualtin* y otros especialistas en las rebeliones indígenas.

Un testigo oaxaqueño afirmó que

un viejo que es *papa* del demonio y adivino, y que habla con el demonio [...] les dice que no crean las cosas de Dios ni la doctrina sino que *siwanal diubo*, porque los cristianos presto se han de acabar y se irán a Castilla, y que han de tornar a recibir al diablo, que no le enojen porque les matará y no lloverá (*Procesos por idolatría al cacique de Yanhuitlan*: 1999, 123).

En la Cuenca de México, Martín Ocelotl “andaba predicando por los pueblos cosas contra nuestra Santa Fe [...]. El dicho Martín perturbaba mucho a los indios [para que] no viniesen a nuestra fe católica” (*Procesos de indios*: 1912, 29). Mientras que Andrés Mixcoatl, además de haber mandado a hacer flechas para pelear contra los españoles, argumentaba que “todo lo que los frailes decían, que es mentira y falsedad” (*ibidem*, 62).

De modo semejante, en los expedientes concernientes a la rebelión de Cancuc de 1712 se menciona que los *vicarios* indígenas pidieron en sus sermones “que todos los que fuesen brujos y hechiceros se saliesen a usar de su arte para matar [a] los españoles que para eso les había dado Dios aquella habilidad”. Según la declaración de una de las sublevadas, ella y otras “brujas” fueron llamadas para que “movieran tempestades de rayos, los montes y los cerros [contra] su Señoría y soldados que había en Cancuc hasta consumirlos ya que por las armas no los

podían vencer”. En los procesos de la época se afirma, igualmente, que se escogía por capitanes a los hechiceros y poseedores de *nanahualtin* poderosos (Viqueira: 1997, 130-132). La participación de los hombres-*nahualli* en tal rebelión es también comentada por Ximénez (1929, III, 271, 307, 312):

A todos los pueblos solicitaban los mayores brujos para su defensa [...]. Se supo ser cierto el avance que nos habían dado aquella noche y que unas brujas salieron a destruir nuestro... y matarlos a todos con sus brujerías, y volvieron diciendo que ya todos quedaban muertos [...]. Para hacer resistencia a los españoles, criaron muchos capitanes y hicieron lanzas y armaron nuevos escuadrones de brujos y *nagualistas*.

Un levantamiento indígena, parecido al de Cancuc, tuvo lugar en 1716 en la Montaña de Durango. Según las fuentes,

los principales motores y autores del alzamiento, que fueron diabólicos hechiceros [...]. Había un indio viejo en esta nación, grande hechicero y de muy familiar trato con el demonio y aunque se había bautizado [...] este apostató de la fe y trayendo consigo un ídolo, por medio del cual se entendía con el demonio y era como su oráculo, entró en el pueblo de Santiago y en otros llamados del Tunal y Tenerapa, vecinos de Guadiana, introduciendo pláticas perversas contra nuestra santa fe, y con su intento dañado de ir disponiendo de la gente, para que desamparasen y se revelasen contra Dios y contra el rey [...]. No parando en sus embustes y mentirosas promesas el engañador, les aseguraba que acabarían con los españoles que estaban en su comarca, y después él, como Dios, con su ídolo, impediría el paso y navegación de nuevos españoles a estas tierras, causando tempestades en el mar y hundiendo sus navíos [...]. Apareció a los xiximes el indio, que era viejo, en forma juvenil y de mozo con un arco y dos flechas en la mano y con un ídolo de piedra de media vara de alto que hablaba en todas las lenguas y el viejo interpretaba lo que la piedra les decía (Pérez de Rivas: 1944, 491-493).

Se dice, igualmente, que durante la rebelión yucateca de 1761, Canek, su dirigente, se presentaba como *brujo*: “Dándose cuenta del efecto que había producido su discurso, para ganarse más a sus oyentes, les hizo creer que era brujo y que podía obrar milagros [...Canek declaró] —Entre muchos a quienes he enseñado el arte de brujería, tengo quince muy peritos que entrarán con su arte en la fortaleza” (Ríos et al.: 1976, 174-175).

Aun en la actualidad, los indígenas continúan atribuyendo características de *nahualli* a los caudillos revolucionarios. En la Sierra Norte de Puebla, el general Juan Francisco Lucas “es concebido por sectores importantes de la población indígena serrana como un ser sobrenatural, susceptible de transformarse en tigre, de volar y luchar en batallas rituales [yo más bien diría míticas] donde derrota a sus enemigos”. En uno de los relatos locales, el héroe dijo a un amigo: “yo te puedo convertir de un animal que hay en la tierra, porque yo soy *nahual* [... Cuando eres *nahualli*] puedes ir al cielo solicitando que cuando te mueras puedas resucitar [...] y fue realizado, los ángeles aceptaron para que resucitara del fin del mundo” (Masferrer: 1986, 537, 541). Los tzeltales de Cancuc consideran que los vientos, la clase más poderosa de coesencias, “son los *labs* que tuvieron ciertos héroes populares de la región, como Juan Ortego(a), personajes ordinarios como Lul y Majtan, guerrilleros como Lucio Cabañas o el subcomandante Marcos” (Figuerola: 2003, comunicación personal). Por último, tenemos que en San Pedro Chenalhó se dice que los Totilme’il (autoridades locales que fungen como *nanahualtin*) encabezaron la Guerra de Castas (1868-1869) y que murieron en ella (Guiteras Holmes: 1965, 258).

Sin embargo, no nos fue posible encontrar indicio alguno de la supuesta secta revolucionaria.

Si la participación de los *nanahualtin* en los levantamientos indígenas hubiera estado coordinada, si hubieran formado parte de una secta revolucionaria, las insurrecciones de Cancuc, Yucatán y Tepehuanes no hubieran sido casos aislados; se habría desatado una reacción en cadena que habría sobrepasado los límites regionales y se habría difundido por toda Mesoamérica. De hecho, la participación de especialistas rituales en movimientos revolucionarios no tiene nada de específicamente mesoamericano ya que, como sabemos, las guerras de Independencia (1810-1821) y de cristeros (1927-1930) fueron en gran medida encabezadas por líderes religiosos.

Al mismo tiempo, también hemos podido notar la participación *nanahualtin* en la defensa de los estados indígenas contra los conquistadores. El *Códice florentino* (XII, 22) relata que, cuando llegaron las tropas de Cortés a la costa de Veracruz, “Motecuhzoma envió *nanahualtin* y *tlacihque* para que pudieran ver qué tipo [de hombres] eran, y, tal vez, pudieran hechizarlos [*quintlacatecolouizque*] y embrojarlos [*quintlachihuiizque*]”.<sup>91</sup> Años después, durante la conquista del Quiché, volvemos a encontrar a los *nahuales* actuando contra los españoles:

<sup>91</sup> “Por mando y acuerdo de Motecuhzoma despacharon gentes muy secretamente a Cempoalla para que trajesen verdadera relación de lo que había [...] por sus hechiceros, encantadores y adivinos sabían que era gente nueva y no dioses, sino hombres, aunque sus hechizos y encantamientos no los

Contábanse por *xiquipiles* [cada *xiquipil* son ocho mil] los guerreros que venían de socorro, de más de cien pueblos numerosos, que a su obediencia tenía el Quiché, sin necesitar de la alianza del Kachikel y Zutujil, por ser todos enemigos declarados; engrosando más y más su diabólica furia con las armas que les [ad] ministraba el demonio, con la compulsión de elementos y mixtos, espantosa aparición de sus *naguales*, prestigiosas metamorfosis y transformaciones en fieras, a furias infernales, con raras estratagemas y guerreros arbitrios [...]. El último socorro en el mayor y más peligroso aprieto que dieron a los españoles los indios, a pujanza de muchos millares, y *xiquipiles* de obstinados guerreros aplicando el demonio sus fuerzas, y los indios sus diabólicos ardidés nigrománticos, *naguales* y transformaciones, superiores fuerzas a las humanas (Vázquez: 1937-40, I, 17, 25).

En tanto, los títulos *de Ajpop* (1963, 33) y *de Otzoya* (1957, 87-89), entre otros, narran la forma en que Tecum y otros *naguales* se transformaron en águilas, leones y relámpagos para combatir a las fuerzas españolas encabezadas por Pedro de Alvarado:

Tres veces voló Dn. Tecum al cielo en figura de pájaro muy galán con tres coronas: una de oro guarnecida de esmeraldas, otra de oro sólo y otra de lúcidas piedras. Y en las tres voladas que dio, en la primera no hizo nada, en la segunda derribó y arrancó la cabeza al caballo del dicho Pedro Alvarado, juzgando haberlo matado, en la tercera, rabioso, se estacó y murió en la lanza [del conquistador].

De hecho, también contamos con datos que indican que, ya durante la época prehispánica, los hombres-*nahualli* solían participar en los conflictos armados y en las rencillas políticas entre los estados.

Ixtlilxochitl (1892, II, 325) presenta un relato en el que Motecuhzoma y Nezahualpilli se enfrentan a través de sus *hechiceros*: “Motecuhzoma, porque además de ésta, por vía de sus hechiceros y nigrománticos le había pretendido hacer mal [a Nezahualpilli], y como hombre sabio y astuto se había defendido de él por medio de otros que tenía en su corte, que eran de la facultad diabólica”. Pomar (1964, 187), por su parte, declara que los señores “eran amigos de saber el arte de los nigrománticos o hechiceros, para estar prevenidos contra ellos”. Chimal-

---

podían comprender, por cuya causa no se determinaban a decir que fuesen hombres, pues las fuerzas de sus encantamientos se perdían contra estas gentes” (Muñoz Camargo: 1948, 185).

pahin (1998, 7ma relación, 187r-187v) comenta que “Quetzalmazatzin, *tlatocapilli* de Amaquemecan, fue por segunda vez a combatir y a tomar cautivos a Huexotzinco bajo la forma de su *nahualli* de serpiente de fuego”. En otra ocasión, el mismo autor (*idem*, 5nta bis relación, 8v-10r) menciona la presencia de un *nahualli* llamado Mazatl y de otro “que era un sacerdote otomí” durante la batalla.

Aunque no se trata explícitamente de *nanahualtin*, la *Relación de Michoacán* (2000, 578) nos habla de la participación en la guerra de ciertos *espías* que podían lanzar conjuros en contra de los enemigos y tomar formas animales: “Iban aquellas espías y llevaban de aquellas pelotillas de olores y plumas de águilas y dos flechas ensangrentada y entraban secretamente en los pueblos y escondían en algunas sementeras, o cabe la casa del señor, o cabe el *cu*, y volvían si ser sentidos, y eran aquellos hechizos para hechizar al pueblo.”

Las crónicas quichés y cakchiqueles mencionan, igualmente, la presencia de *nanahualtin* durante la guerra. Al respecto contamos con una buena cantidad de testimonios:

Si no hubieran hecho sus brujerías [*puꜛ*] y encantamientos [*nagual*] los habrían vencido, pero los ayudaron la neblina, la oscuridad y el aguacero [...] los tzotziles y los tucuchés destruyeron el asentamiento por medio de sus *naguales* [...] Xpanzay y Ahtun Cuetihax eran grandes *puꜛ nagual* [...] ellos sabían destruir los campos y los pueblos (*Guerras comunes de quichés y cakchiqueles*: 1957, 137, 145, 149).<sup>92</sup>

Es en ese momento que los grupos se encontraron, y en realidad el encuentro fue terrible; los gritos y las exclamaciones, el ruido de los tambores, las trompetas y las conchas resonaban y se entremezclaban con las encantaciones de los *puꜛ nahual* (*Memorial de Tecpan-Atitlan*: 1934, 240-241).

Allí permanecieron los señores tzotziles y tucuchés, los cuatro pueblos tenían sus brujerías [*nahual*] y encantamientos [*puꜛ*] (*Testamento de los Xpantzay*: 1957, 155).

<sup>92</sup> La significación exacta del término *pupil* o *puꜛ* nos es todavía desconocida, mas es posible que ésta se encuentre asociada a la raíz *pox* que aparece en el vocablo tzeltal *poxil*, “medicina, médico” (Ara: 1986, 368).

Es posible que también hayan existido personajes de este tipo entre los mayas de Yucatán ya que un diccionario antiguo explica que “los llamados tigres del pueblo (*u balamil cah*) son descritos como los sacerdotes, los caciques y los gobernadores que protegían al pueblo con su fuerza”. Lo anterior, además, parece indicar que no sólo los *nanahualtin* podían actuar a favor del Estado sino que fungían como protectores de su comunidad en general.

Hoy en día, la creencia en *nanahualtin* protectores se encuentra difundida entre distintos grupos mesoamericanos. Tal es el caso de los nahuas de la Huasteca (Aranda Kilian: 1993, 115-116), el Valle de Puebla (Fagetti: 1996, 207) y la Sierra de Zongolica (Rodríguez López: 2000, 185), los quichés (Nash: 1958, 71), los totonacos (Ichon: 1969, 175), los chontales (Carrasco: 1960, 108), los huaves (Mestres: 2000, 76-77), los chinantecos (Bartolomé y Barabas: 1990, 194-95), los chatinos (Bartolomé y Barabas: 1982, 138) y los zapotecos (Kearney: 1971, 76-77; Beals: 1935, 190).

En este mismo orden de ideas, conocemos un relato chontal que trata sobre una mujer-*nagual* que, hilando algodón, produjo una nube y rayos para acabar con unos *naguales* huaves que, transformados en sapo, serpiente y lagarto, atentaban contra su pueblo (Carrasco: 1960, 108). En una narración zapoteca, un grupo de *nanahualtin* combate a un par de chinantecos que, a través de sus coesencias —un par de jaguares—, pretendía hacerles daño; como en el caso anterior, es por medio de nubes y de rayos que se logra acabar con el enemigo (Beals: 1935, 190). Por último, conocemos un mito huave en el que un hombre-*nahualli* persigue y combate al Sap Lüim, un monstruo antropófago que termina por convertirse en piedra (Mestres: 2000, 76-77).

En algunas regiones, como la Sierra de Puebla, los *nanahualtin* protectores —aquí llamados *xiuhnahualli* o *tlenahualli*— toman la forma de bolas de fuego que se pasean por los cielos durante su vigilancia nocturna (Chamoux: 1989, 307; Farfán Morales: 1992, 128; Pérez Téllez: 2002, 76).<sup>93</sup> Se dice que cada pueblo tiene entre tres, seis, siete o doce *xiuhnahuallin* que cotidianamente combaten contra sus homólogos de otros asentamientos para evitar que se perjudique a su comunidad.

En otras zonas, como entre los nahuas de Guerrero (Goloubinoff: 1994, 601-602; Hémond: 1998, 62) y del Valle de Puebla (Fagetti: 1996, 200), los totonacos (Ichon: 1969, 132) y los tepehuas (Williams García: 1972, 33-34), son tales *nanahualtin* quienes se encargan de proteger los recursos acuíferos de la comunidad;

<sup>93</sup> *Xiuhnahualli*, “*nahualli* de turquesa”; *tlenahualli*, “*nahualli* de fuego”; siendo que la turquesa era para los mexicas un símbolo del fuego, los dos términos vendrían a ser equivalentes.

evitan que los mantos, los ríos o mares se desborden, propician la lluvia, impiden que el agua sea robada por *naguales* de otros poblados y localizan nuevas fuentes. Con el nombre de *caballeros*, entre los nahuas, *taqsjoyut*, para los totonacos, y *tesq'oyam*, o *negros*, entre los tepehuas, se supone que dichos hombres-*nahualli* suelen comer brasas ardientes para adquirir su forma de bolas de fuego y volar por los cielos.<sup>94</sup> A primera vista, el carácter acuático y la apariencia de bola de fuego del personaje parecerían ser contradictorios. Sin embargo, contamos con un testimonio que explica con cierta claridad esta situación: “son caballeros de agua, son de fuego pero de agua. Como son personas, no son de fuego como el fuego que se apaga cuando cae agua, son personas. ‘De fuego’ es simplemente para explicar que tienen una gran fuerza, un gran poder” (Hémond: 1998, 622). Esta idea del fuego acuático parece estar igualmente presente entre los mayas de Yucatán, pues para tal pueblo las bolas de fuego que vuelan por los cielos son los *chaks*, deidades acuático-telúricas y no especialistas rituales: “cuando una estrella fugaz atraviesa el cielo es un viento-ancestro que sacude la ceniza de su cigarrillo” (Boccaro: 1991). En última instancia, este fuego acuático nos remite al trueno.

También existen casos en que el rol de guardián del *nahualli* no se restringe a la protección de las comunidades y sus recursos sino que ellos se encargan, asimismo, de velar por el respeto a las normas morales tradicionales. En la región de Chalco-Amecameca, los *naguales* velan por la conservación de las mitades endogámicas en que se dividen las comunidades (Fábregas Puig: 1969, 106). Entre los nahuas del sur de Veracruz, los *naguales* adquieren la forma de animales salvajes para asustar a quienes no respetan las tradiciones (Münch: 1994, 209-210). Los *naguales* de los amuzgos, los tzeltales, los jacaltecos y los *brujos de lumbre* zapotecos están igualmente dotados de funciones punitivas relacionadas

<sup>94</sup> Los *xiuhnanahuallin* de la región de Huachinango y los *nanahuallin* chupasangre de la zona de Cuetzalan siguen procedimientos similares para convertirse en bolas de fuego (Pérez Téllez: 2002, 76; Buchler: 1980, 5). Las fuentes antiguas también nos presentan casos en los que, aunque no de manera voluntaria, el cambio de forma se produce al ingerir un elemento semejante a la figura que se adopta. Según Juan Bautista (en León-Portilla: 1974, 31), un indio náhuatl de Michmaloyan, llamado Juan Tetón, dijo que quienes habían comido animales domésticos de origen europeo tomarían su forma al llegar la atadura de años. En el mismo sentido la *Relación de Michoacán* (1984, 172-175) nos presenta la historia de ciertos sacerdotes que, habiendo comido carne de culebra, “empezáronse a rascar y arañar el cuerpo, que se querían tornar culebras. Y siendo ya hacia la media noche, teniendo los pies juntos, que se les habían tornado cola de culebra, empezaron ya a verter lágrimas estando ya verdinegros de color de las culebras”.

con la violación de tabúes (Garnung: 2000, 35; Villa Rojas: 1963, 240-258; Nash: 1970, 141; Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 121; Kearney: 1971, 76-77).

Un elemento que en la época actual parece mantenerse constante en la imagen guerrera de estos personajes es su asociación con Santiago —antiguo patrono de los conquistadores. Entre los chinantecos, los *vigilantes de la raya* “recorren los montes y valles montados sobre caballos blancos, por lo cual también se les suele denominar *caballeros*” (Bartolomé y Barabas: 1990, 194). Para los nahuas de Guerrero, es Santiago —pensado como héroe solar y señor del rayo— quien dirige y protege a los *caballeros* (Hémond: 1998, 603; Goloubinoff: 1994, 601). Santiago y san Miguel son los principales aliados de los *ahuiçotes* del Valle de Toluca en su combate contra las nubes y las tormentas (Bravo Marentes: 1997, 368). Es también Santiago quien, en opinión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, impide que las fuerzas del inframundo salgan a la tierra (Knab: 1991, 54). Es a Santiago a quien se invocaba en tiempos de Serna para evitar las tormentas y es también con un personaje semejante a dicho santo quien, según vimos, mantenía amoríos una terapeuta indígena llamada María.<sup>95</sup>

Gracias a una versión mítica recogida en San Miguel Acuexcomac, Fagetti (2003, 186) llega a la conclusión de que, para los nahuas, “el mito de Santiago constituye una versión más reciente, ‘cristianizada’, del este mito antiguo, que narra el nacimiento de Huitzilopochtli”, ya que como lo subraya la misma autora (*ibidem*, 188), ambos personajes son guerreros solares que, al vencer a las fuerzas de la oscuridad, instauran la alternancia de periodos fríos y calientes, húmedos y secos, etcétera. No obstante, lo anterior no implica que exista contradicción alguna con el hecho de que, como dijimos, dicho santo sustituya a Tezcatlipoca en una oración recogida por De la Serna pues, como sabemos, el patrono de los aztecas no es más que un avatar de Espejo Humeante.

Es posible que la creencia en *naguales* protectores que se transforman en fuego o bolas de fuego haya estado igualmente presente entre los mayas de Chiapas y Guatemala y los otomíes del periodo colonial. Núñez de la Vega (1988, 756) habla de un tipo de *nagual* llamado *poxlon* que aparece por los aires como “estrella con cola”. La *Relación de Zapotitlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1982, 59) comenta: “[Los ancestros de los quichés] peleaban de noche, y se iban de noche a matar la gente enemiga que hallaban despobladas y descuidadas por se hacer temer, haciéndose a la apariencia de los hombres, por visión del demo-

<sup>95</sup> La asociación de Santiago con el rayo parece casi natural ante los ojos de los indígenas ya que aun los evangelios lo llaman “hijo del trueno” (Marcos: 3, 17, en Lupu: 2001, 351).

nio, tigres y leones. Y volaban de noche por los aires echando [fue]go por la boca. Y de esto hacían gran daño, por lo cual les tomaron mucho miedo.”

Asimismo, un diccionario otomí del siglo XVII (en Carrasco: 1950, 227) traduce los términos *nozyne* y *noyazoxitly* por “bruja de otra manera que no hace mal sino que alumbra de noche”.

Considerando la información presentada en esta sección, podemos concluir que, aun cuando las sectas revolucionarias de Brinton, Brasseur de Boubourg y Correa nunca hayan existido en la realidad, es cierto que muchos *nanahualtin* tuvieron un papel activo en las rebeliones indígenas de la época colonial. Sin embargo, dicha participación no hace sino subrayar una de las funciones arquetípicas del hombre-*nahualli* pues, como se ha visto, contamos con varios relatos procedentes de distintos grupos étnicos contemporáneos y antiguos, que evidencian su rol de guardián de la comunidad. Claro que dicha protección no sólo comprende las amenazas de invasión sino también la defensa de los recursos naturales y las normas sociales que mantienen a salvo a los miembros de su sociedad. Es justamente en este sentido que hoy se les imagina como hombres que toman la forma de bolas de fuego para realizar combates nocturnos en las inmediaciones de sus poblados. De tal manera, si se piensa que, como *tlamatini*, el *nahualli* era un defensor de los valores tradicionales indígenas y que además estaba dotado de una imagen guerrera, resulta normal que éstos hubieran reaccionado contra aquellos que amenazaban su pervivencia, ya fuera la Iglesia, los españoles o las autoridades civiles mexicanas.

Así como la entidad compañera protege al individuo a quien se encuentra asociada, el especialista ritual funge como *nahualli* y protector de su comunidad.

#### *Nahualli: tlacihqui y teciuhtlazqui*

Los informantes de Sahagún (1946-1947, 167-168) hablan del *nahualli tlacihqui teciuhtlazqui* de la siguiente manera:

Decía conocer el Mictlan, conocer el cielo. Sabía cuando había de llover y si no había de llover. Daba valor y consejo a los *pipiltin*, *tlatoque* y *macehualtin*. Les hablaba seguido así: —*Escuchad: los tlaloque están enojados. Paguen la deuda. Roguemos al señor del Tlalocan*. Y así, se hacía inmediatamente lo que él había recomendado: se pagaba la deuda, se sacrificaban hombres. Decía: —*la enfermedad va a llegar. Que la gente del pueblo [metafóricamente llamada “la cola y el ala”] se prepare. Que nadie descuide su cuerpo*. De la misma manera predecía si había de haber hambruna y decía: —*El hambre acometerá, lloverá a*

*medias. Muchos hombres serán vendidos como esclavos. Ni siquiera aquel que tiene qué comer conservará sus bienes a menos de que los haya encerrado. El hambre acometerá dos años, tres años o cuatro años. Eso es lo que él decía.*<sup>96</sup>

#### NAHUALLI Y ADIVINACIÓN

Como se ve en este fragmento, la capacidad adivinatoria atribuida al *nahualli* se encuentra principalmente asociada al término *tlacihqui*, vocablo que, de acuerdo con Siméon (1885), López Austin (1967a, 101) y De Pury (2003, comunicación personal), deriva del verbo *cihua*, “buscar, pretender, perseguir, excitar”, y significa “aquel que excita o hace suceder las cosas”.<sup>97</sup> La facultad de previsión del *nahualli* es igualmente mencionada en el *Códice florentino* (IV, 43); ahí se señala que “conocía sus secretos, encontraba los objetos perdidos por la gente”. En un proceso inquisitorio se comenta que el *nahualli* Martín Ocelotl predijo la muerte de un anciano y que previó la llegada de una sequía: “—No estés triste, que de aquí a un año ya has de morir; y que murió durante el año [...]. —Decid a vuestro señor Gonzalo que haga sembrar muchos maizales e magueyes e tunales que de aquí a cuatro años ha de haber hambre” (*Procesos de indios*: 1912, 19). El mismo poder de videncia es mencionado a propósito de un *brujo* durante la batalla entre mexicas y chalcas: “fue entonces cuando un búho, que era el brujo de ellos [*tlacamo tecolotl* o simplemente *tecolotl*], llamó y juntó a los mexicanos fortalecién-

<sup>96</sup> *Mitoaya Mictlan matini Ilhuicac matini. Quimatia iniquin quiauiç, acanozomo quiauiç. Quimelaquauaya im pipiltin in tlatoque ioan in macehualtin, quinnauatia quimilhuia: —Xic mocaquilitan, ca ocualanque in Tlaloque. Ma nextlaualo. Ma ticltlatlauhtican in Tlalocantecuhli. Niman iciuhca iuh mochiuaya in oiuhltanauati, nextlaualo tlacamictilo. Yoan quitoaia: —Ye necocoloç, ye uitz in cocoliztli. Ma mochichuacan in cuiltapilli in atlapalli. Ma aca quixiuhaucuh inacayo. Yoan ic tlanauatiaya intla mayanaloz, quitoaya: —Mayanaloz, tlacaquiauiç. Miec tlacatl monamacaz im maceualli. In aca quiquani in acamo, in acamo cauilotinemo in itlatqui, maço mo pepechilhui. On xihuitl im mayanaloz, aço exiuitl, anoço nauh xiuuitl. In quitoaya.*

<sup>97</sup> Aun si sabemos que *tlacihqui* designaba a los adivinos, la significación exacta de este vocablo todavía es problemática. Molina lo traduce por “astrólogo, estrellero”; el problema es que nada en su etimología nos remite a la astrología o la observación de las estrellas. Garibay (1946-1947, 171) afirma que “la raíz *ciuh* parece denotar fenómenos meteorológicos”; sin embargo, cuando revisamos las descripciones del *tlacihqui*, notamos que en ningún momento se especifica que éste predijera exclusivamente o primordialmente fenómenos meteorológicos. Según De Pury (*op. cit.*) este sustantivo debe derivar de “un verbo transitivo desaparecido formado sobre la raíz /*ihsiw*/, que encontramos bajo la forma intransitiva, (*i*)*hchihui* y que quiere decir ‘apresurarse, acelerarse’, y bajo la forma bitransitiva, (*i*)*hchihua*, con el sentido de ‘apresurar, excitar una cosa’ (en forma reflexiva ‘enervarse’). Podemos así reconstituir un verbo *tlacihua* (desconocido) que significaría ‘excitar las cosas’”.

dolos en su huída. Les dijo el brujo tecolote a los mexicas: —*Destruído será el linaje chalca*” (Chimalpahin: 1965, 101-102). En uno de los juicios que se desarrollaron en la región zoque durante la época virreinal, se dice que un indio llamado Jacinto González “era considerado en Ocozocuatla como sabio [¿*tlatmatini*?] o adivino, y por ello lo consultaban sobre todo lo dudoso, sobre quién robaba cosas y en poder de quién se encontraban”. Unas cuantas líneas después, se añade información sobre un tal Morales: “Buscando sus compañeros una punta de ganado cimarrón y no hallándose rastro de él, dijo el dicho Morales, —*vayan a tal parte que allí lo hallarán*, y se halló ser así. Y que se decía que dicho Morales se convertía en animal” (AHDCH: 1685, f. 7v, f8v). También contamos con testimonios de la capacidad adivinatoria de los *nanahualtin* en territorio maya: en Chiapas, Núñez de la Vega (1988, 333) señala que “por medio de ellos [los *nahuales*] imaginan saber cosas venideras, hallar tesoros o cumplir sus deseos deshonestos”. Mientras que, en su *Tesoro de las tres lenguas*, Ximénez (1985, 475, 409) traduce *nahualli, tin* por “adivinar, calumniar, alabarse con mentira”.

A pesar de que los métodos adivinatorios son raras veces mencionados, sabemos que Andrés Mixcoatl predecía lanzando granos de maíz: “El dicho Andrés tomó una manta y tendiéndola en el suelo, y luego con unos granos de maíces comenzó a hacer sus hechicerías y encantamientos” (*Procesos de indios*: 1912, 63).<sup>98</sup> La adivinación por la medición del antebrazo, llamada “espejo de *nahualli*” o “espejo oculto”, parece haber estado en relación con los *naguales*, pues en los conjuros compilados por Ruiz de Alarcón (1984, 143, 151) el artífice de conjuro correspondiente a esta técnica afirma: “—*Yo soy quien conoce el Mictlan, yo soy quien conoce el cielo [...]. Yo soy el sacerdote [tlamacazqui]. Yo soy Nahualtecuhtli*”.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Es interesante notar que el lanzamiento de granos de elote es un método particularmente asociado a lo femenino y específicamente usado por parteras y terapeutas: En el *Códice Tudela* (1980) y el *Códice borbonicus* (1991) vemos únicamente a mujeres haciendo uso de este método adivinatorio, mientras que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 86) nos indica que al inicio de la creación “a ella [la primera mujer] le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usa hoy día a hacer las mujeres”. Sobre la utilización de esta técnica, contamos también con la siguiente información: “si perdían alguna cosa, hacían ciertas hechicerías con unos maíces, y miraban en un lebrillo de agua, y dicen que allí veían al que lo tenía, y la cosa donde estaba: y si era cosa viva, allí les hacía entender si era ya muerta o viva” (Mendieta: 1945, 120).

<sup>99</sup> Según Chimalpahin (1991, 101, 79), la deidad patrona de los acxotecas —una población procedente de la región chalca—, caracterizados como grandes *nanahualtin*, era llamada Nahualtecuhtli: “Según se dice, sólo se desplazaban sobre el viento cuando iban a excretar, ya que todos eran unos *nauales, tlacihque* malvados [...]. El acxoteca, el acollacatl Nahualtecuhtli”.

Es posible que los *nanahualtin* se hayan valido igualmente de calendarios adivinatorios. Una fuente antigua señala que “el libro de los días es más correctamente llamado nahualidad [*nahualtotl*], porque pertenece a los *nahualti*” (CF: IV, 1). A ello podemos añadir, que, si *nahualicuiloa* (/nahual-ihcuiloa/, literalmente “escribir a la manera de un *nahualli*”) significa “cifrar, o escribir algo por cifra”, como lo dice Molina, y *nahualtoteh* (/nahual-(t)la-hto-l-eh/, literalmente “el que posee la palabra del *nahualli*”, “el conjuro, el sortilegio”) designa al *mal tlapouhqui*, ¿es posible inferir que se denominaba *nahualli* al que sabía escribir e interpretar los calendarios adivinatorios?

Paralelamente, la actividad de los maestros *nagualistas* del Chiapas colonial es descrita de la manera siguiente:

Regulan los nacimientos de los hombres por el curso y movimiento de estrellas y planetas, observando los tiempos y momentos del día y meses en que los niños nacen para adivinarles y pronosticarles el estado, condición y sucesos prósperos o adversos de la vida que ha de tener cada uno [...]. Por medio de ellos imaginan saber cosas venideras, hallar tesoros o cumplir sus deseos deshonestos [...]. 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 [...]. A los que señalan por maestros [*nagualistas*] en quienes ha de continuarse aquesta supersticiosa idolatría, les enseñan desde su niñez a decorar los tales caracteres y tomar de memoria las palabras y nombres de sus primitivos gentiles con los *naguales* que tuvieron (Núñez de la Vega: 1988, 753, 332, 290).

Es también factible que el juego de pelota haya tenido una función adivinatoria ligada al *nahualli* ya que, además de que la *Historia tolteca chichimeca* (1976, 160, 172) y los *Primeros memoriales* (1997, 146) hablan de un cierto *nahualachtli*, “juego de pelota del o de los nahual”, Chimalpahin (1965, 194, 96) nos cuenta el modo en que Maxtlaton, quien era considerado como *nahualli*, interpretó su derrota en el juego de pelota:

En el mismo año tuvo que derramar lágrimas el Maxtlaton. Fue a causa de lo que ocurrió en el *tlachco*. En el peso de la noche, fue allí con sus astrólogos agoreros, sus magos *nahuales* y perdió el juego. Ésa fue la causa de que él se marchara, de que luego luego entraran a la cuenta de la casa México, de México

Tenuchtitlan los tepanecas coyohuaques [...]. Pero el señor Maxtlaton prefirió morir allí en el *tlachco* y que nunca más se supiera de él [...]. Grandemente lloró entonces el Maxtlaton por el agujero de ser derrotado en el juego de pelota que en el paso de la noche había tenido con sus *teyocuanime*.<sup>100</sup>

También es posible que los *nanahualtin* emplearan los métodos adivinatorios más comunes; entre éstos podemos citar el lanzamiento de conchas (CF: XI, 60; Sahagún: 1956, III, 261), la interpretación de visiones obtenidas por el consumo de alucinógenos (Muñoz Camargo: 1948, 146; *Procesos de indios*: 1912, 75), la lectura del crepitar en el fuego de cortaduras de pino (*Códice Carolino*: 1967, 41) y, por supuesto, el análisis de los sueños a través de un *libro*, ahora desaparecido, conocido como *temicamatl* (López Austin: 1967a, 107; Román y Zamora: 1897, 129-30).

Este último procedimiento parece tener una especial importancia en el nahualismo, ya que, como hemos visto, en el pensamiento mesoamericano las deidades pueden comunicar sus designios a los hombres a través de los sueños, a los terapeutas se les notifica su futura vocación durante sus experiencias oníricas y, según veremos, también durante los sueños o las visiones producidas por el consumo de alucinógenos los especialistas rituales contemporáneos y antiguos diagnostican los casos de brujería y sus responsables. Algunos de los términos que designan el concepto de entidad compañera se asocian al sueño y a la noche, la identidad de la coesencia puede ser descubierta mientras se duerme y se considera que es durante la experiencia onírica que una de las entidades anímicas puede transferirse a la coesencia. De hecho, la idea de que la entidad compañera viaja a espacios míticos durante el sueño y el hecho de que lo que le sucede a ella tenga repercusión sobre el humano nos ayuda a comprender mejor la lógica de la adivinación y la interpretación de las experiencias oníricas. Si, como hemos visto, los sueños son las experiencias vividas por el *nahualli* mientras la persona duerme, podemos suponer que, mediante la interpretación de los sueños, es posible adivinar lo que realmente sucedió a la entidad compañera y el modo en que ello afectará a la persona.

<sup>100</sup> “El Motecuhzoma Ilhuicaminatzin logró aprender al *brujo nahual* Maxtlaton, que era un sacerdote otomí lo que arrancó amargas lágrimas al Maxtlaton” (Chimalpahin: 1965, 193).

*NAHUALLI TECIUHTLAZQUI*

Como *teciuhtlazqui*, *teciuhtlazani*, “el que lanza el granizo” o *quiyauhtlazqui*, “el que lanza la lluvia”, el *nahualli* no sólo era capaz de predecir el tiempo sino también de controlarlo, principalmente para evitar que el granizo y las tormentas destruyeran los cultivos: “hay otros hechiceros que se llaman *teciuhtlazque* que conjuran las nubes cuando quiere apedrear para que no haya efecto el granizo. También se llaman *nanahualtin*” (Juan Bautista: 1965, 152).<sup>101</sup> Asimismo, encontramos *nanahualtin*, que controlan los elementos meteorológicos entre los mayas de Chiapas, de Guatemala (véase más adelante) y los otomíes de la época colonial; un diccionario otomí de 1640 dice “conjurar granizo *tānahuiqui*, *tāhuihcayondō*” (en Carrasco: 1950, 224).

Aunque no es muy común que el término *nahualli* esté asociado con actividades benéficas, en la actualidad seguimos encontrando *naguales* conjuradores de la lluvia entre los nahuas de la Huasteca, el sur de Veracruz y el Valle de Puebla, y entre los zapotecos y los chinantecos de Oaxaca (Aranda Kilian: 1993, 115-116; Münch: 1994, 170; Fagetti: 1996, 198; Beals: 1935, 189; Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral). Lo interesante es que en muchas de las regiones, en donde los *nanahualtin* no realizan esta función, se presentan otros personajes igualmente pensados como capaces de controlar y manipular los fenómenos meteorológicos. Éste es el caso de los *kiohtlaskeh*, *tiemperos*, *ahuiçotes*, *quiapeques*, *ahuaques*, *tlamatques*, *težitlaçs* o *graniceros* de Morelos, México, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Veracruz y Guerrero. En ciertos casos, tales personajes presentan, además, algunas de las características prototípicas de los hombres-*nahualli*. Según Noriega Orozco (1997, 542), los *tlamatine* son capaces de transformarse en rayo o animal —lo que la autora llama “practicar el nahualismo”—, mientras que, en opinión de Maya (1997, 258), los *claclasque* de Morelos son muchas veces confundidos con *curanderos*, *brujos*, *hechiceros* y *nahuales*. Encontramos personajes con funciones semejantes entre los tepehuas —con el nombre de *papanin* “viejos”—, los otomíes del Valle de Toluca —bajo la designación de *quicaçcles*— y los tzeltales —conocidos como *curanderos* (Williams García: 1972, 35, 42; Albores: 1997; Nash: 1970, 142).

Al mismo tiempo, observamos que el control de los meteoros también podía ser utilizado en perjuicio de una población enemiga. Don Juan, cacique de Xi-

<sup>101</sup> La palabra *teciuhtlazqui* o *teciuhtlazani* se construye a partir del sustantivo *tecihuil*, “granizo”, que aparece como compuesto con el verbo *tlaza* “arrojar, precipitar, tirar al piso o en un precipicio”. Entonces, *teciuhtlazqui* o *teciuhtlazani* significaría “aquel que tira o lanza el granizo”.

natepec, acusó a Andrés Mixcoatl y Papalotl al afirmar “que hizo una gran tempestad que se los destruyó [los maizales...], el dicho Tlaloc amenazó con el viento a los del dicho pueblo de Cupitla, y la tempestad fue hecha” (*Procesos de indios*: 1912, 54). Los informantes de Sahagún (1946-47, 168) cuentan que el *nahualli* “también podía actuar como *tlacatecolotl* [“búho-hombre”<sup>102</sup>]. Si detestaba a un pueblo o a un señor, si deseaba el fin de un pueblo a que el señor muriera, predecía: —*Va a haber o va a caer granizo*, decía. —*De aquí a un año, todo lo que caerá sobre nuestras cabezas será fuego*.”<sup>103</sup> Y en el mismo sentido, la *Historia de la gente de Tlatelolco* (1999, 77) cuenta que, cuando Timal, el legendario guerrero, “conquistó Quauhnahuac, el viento y la lluvia vinieron a protegerlo”.<sup>104</sup>

En el *Título de Totonicapan* (1983, 188, 211) se dice que los *naguales* de Tohil “mostraron su poder de *nawal* sobre el cerro de Muk’basib. Llamaron al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos contra los guerreros de las parcialidades”. También los documentos referentes a la sublevación de Cancuc de 1712 mencionan que en diversas ocasiones los *naguales* y *brujos* insurrectos pretendieron atacar a las tropas españolas con relámpagos, tormentas y terremotos:

La indiazuela [dirigente del levantamiento], asegurada de sus brujos, prometiendo a los suyos que no tenían que temer a los nuestros, pues a puras tempestades y rayos los habían de deshacer [...]. También estaban los indios esperanzados de sus brujos, que al medio día había de haber un temblor tan grande que, amedrentados los españoles, les darían el asalto y también estaban asegurados que nuestras escopetas, no habían de arrojar balas sino agua: y así en este asalto de Güistlán se atrevieron más y murieron muchos (Francisco Ximénez: 1929, III, 290).<sup>105</sup>

<sup>102</sup> *Tlacatecolotl*, “búho-hombre”, es un término de connotación sumamente negativa que, en ocasiones se usa para aludir a la acción nociva o aterradora del *nahualli*, de los dioses, las palabras o de cualquier otro elemento. Este tema será tratado con más detalle en la sección dedicada al *mal nahualli*.

<sup>103</sup> Es posible que la lluvia de fuego a que se refiere este texto aluda al exceso de calor provocado por la sequía ya que Chimalpahin (1965, 101) cuenta, a propósito de la gran sequía de la época de Motecuhzoma I, “también para entonces fue cuando el calor cobró fuerza, o sea que llovió fuego”.

<sup>104</sup> *Nouian tepeuhitiuitz yn itena ye tiuitz quiawitl yecatl otepeuh yn quauhnauc*.

<sup>105</sup> En este relato, vemos también que los españoles daban cierto crédito a las acciones de los supuestos *hechiceros* indígenas, pues el propio Ximénez (*idem*, 303) cuenta que durante el ataque español a Cancuc, “aquella noche armaron una tempestad, que según ofrecía el aparato parece que se resolvía todo el cielo en agua; pero luego se deshizo al conjuro del Padre Parga”.

Este testimonio es confirmado por las declaraciones de los propios indígenas. En ellos se dice que un tal Gerónimo Saraos era “capitán de hacer rayos por arte diabólico para cuando vayan los soldados españoles formar tempestades y pavorizarles con ellas” (AGI, *Guatemala*: 296. exp. 9, f. 27v-30 en Viqueira: 1997, 144).

Esta misma clase de uso del poder de *teciuhltlaꝥqui* aparece en los relatos de la conquista del Petén. Se cuenta que, después de haber sido capturado por los españoles, un *ahkin* llamado Canek

dijo este endemoniado sacerdote, hablando con los nuestros estas palabras: vosotros lo veréis antes de la noche. Y así fue, que a cosa de la oración se levantó una tempestad, tan horrorosa por la parte sur, que gran tormenta y bramidos de aire, rayos y piedras, no parecía aquella isla, sino el verdadero centro del infierno; pues tronchaba los árboles, desencajaba las casas, echando más de doscientas de las de paja y madera por el suelo (Villagutierre Sotomayor: 1933, 404).

Además de lo dicho sobre los *caballeros* y equivalentes, hoy en día observamos acciones destructivas-defensivas entre los *teciuhltlaꝥque* del sur de Veracruz y de Morelos (Münch: 1983, 378; 1994, 191, 208; Bautista Castillo: 1982, 38; Maya: 1997, 265).

Como lo muestran los informantes de Sahagún (1946-47, 167-168), los *nanahualtin* mexicas tenían un rol de importancia en la organización de los ritos sacrificiales en honor a las deidades de la tierra y la lluvia cuando el tiempo era desfavorable o, para retomar los términos indígenas, cuando los *tlaloque* se enojaban. Aun si el *nahualli* no era un sacerdote de Tlaloc, era él quien se encargaba de señalar los momentos en que los sacrificios debían ser realizados.<sup>106</sup>

En la época colonial, los sacrificios humanos parecen haber sido reemplazados por ofrendas de diversas clases, mas el gesto esencial continuó siendo el mismo: el don. Así, durante un proceso inquisitorial (AGN, *Inquisición*: 1710. 674. 27), una india llamada Mónica Angélica declaró:

<sup>106</sup> Los tlaxcaltecas sacrificaban perros al dios de la lluvia, “y cuando volvían de este sacrificio, antes que llegase al templo mayor, llovía y relampagueaba de tal manera que no podían llegar a sus casas con la mucha agua que llovía” (Muñoz Camargo: 1984, 204). También los mexicas hacían sacrificios “para mover y obligar al dios o dioses de las aguas a que se condoliesen de los sembrados y envíasen aguas” (Torquemada: 1975, III, 364). Aguirre Beltrán (1955, 1) considera que el *nahualli* era un sacerdote de Tlaloc, no obstante ésta es una afirmación que carece de sustento.

Que habrá como tres años poco más o menos que ella en compañía de otras tres personas fueron a las cuevas de los *mamandis*, que quiere decir ‘los queridos’ a ofrecerles sacrificios y que dichos ídolos son unas piedras que están dentro de dicha cueva que tiene forma de gente [...]. Y en el suelo hay otra piedra grande enterrada que tocándola con otra piedra suena a modo de *teponaztle* o instrumento músico, y porque decían los indios que aquella cueva con dichos ídolos era de donde salían las nubes para llover e iban a pedir allí el agua y a ofrecer a los ídolos sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate y cera [...]. Y que el dicho Lázaro hizo lo mismo, sahumó, dio el chocolate a los ídolos y después la bebió, tocó la piedra, hicieron oraciones de rodillas con mucho silencio [...]. Y habiendo salido de la cueva y viendo que llovía se fueron y volvieron clamando e incensando las nubes [...]. Creyendo que los ídolos le habían enviado el agua.<sup>107</sup>

Actualmente, cuando hay sequía, los *nanahualtin-tecuhtlaque* son encargados de organizar el ritual de petición de lluvia en la cima de las montañas, en el interior de las oquedades naturales o en las fuentes de agua. Estos rituales son, muchas veces, semejantes a los que se realizan periódicamente durante la fiesta católica de la Santa Cruz, el 3 de mayo. Esto sucede, cuando menos, entre los nahuas de la Huasteca, del sur de Veracruz, Morelos, la Sierra Norte, el Valle de Puebla, Guerrero, y entre los zapotecos (Aranda Kilian: 1993, 116; Münch: 1994, 175-176, 171; Huicochea: 1997, 235; Barrios: 1949-57, 69; Pérez Téllez: 2002, 63; Fagetti: 1996, 199; Neff: 1994, 37-38; Oettinger y Parsons: 1994, 113-116; Sepúlveda: 1994, 67-81; Beals: 1935, 189; Fuente: 1977, 266).<sup>108</sup>

Entre los tepehuas y algunos grupos nahuas de Morelos, Guerrero y Puebla, la ceremonia da inicio con el llamado de las deidades de la tierra y la lluvia; su presencia es anunciada por un sonido agudo —un silbato, una campana o la sonoridad producida por el mezcal en el interior de *teponaztle* (Williams García: 1963, 205; Huicochea: 1997, 243; Neff: 1994, 81; Pérez Téllez: 2002, 63). En seguida viene el don de cantos, plegarias, sacrificios y ofrendas, que usualmente contienen tamales, figuras de papel, coronas de flores, juguetes, bebidas, copal y

<sup>107</sup> Es posible que la palabra *mamandis* derive del verbo *mamana*, “poner comida por orden y concierto en la mesa” (Molina).

<sup>108</sup> Como señala Graulich (1995), los aztecas realizaban rituales en la cima de las montañas durante los rituales de Atemoztli (*Códice magliabechiano*: 1970, 43v), Atlcahualo (Durán: 1967, I, 82-93, 136) y Etzacualiztli (Pomar 1964, 168). De acuerdo con Montero (1995, comunicación personal), todavía se encuentran altares y figurillas mexicas en las inmediaciones de las cúspides de las grandes montañas del centro de México.

cohetes. Esta fase del ritual debe ser realizada de acuerdo con las más estrictas normas de cortesía,<sup>109</sup> ya que, al igual que en la ceremonia de pedida de una novia, la aceptación de un cigarro o una copa de mezcal significa el inicio de la negociación y el momento en que el uno se deja convencer por los motivos del otro. Según Neff (1994, 80-89), el comportamiento de la comunidad frente a la naturaleza es semejante al de la familia de un muchacho durante la petición de mano. De esta manera, al reactualizarse simbólicamente el matrimonio entre el hombre-*nahualli* y su esposa sobrenatural, se estaría renovando la alianza entre la comunidad humana y el dominio de las deidades de la tierra y la lluvia.

Según las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1986, 1, 295, 283, 277, 270, 264, 301, 316), el paso siguiente en las negociaciones matrimoniales es el intercambio de regalos entre las dos partes, en este caso, ofrendas y sacrificios a cambio de lluvia, maíz, etcétera. Entre los nahuas de Guerrero y los totonacos de la Sierra, se acostumbra bendecir algunos granos de maíz para que, al sembrarlos, sirvan de protección al resto y garanticen una buena cosecha (Sepúlveda: 1994, 77-79; Ichon: 1969, 303, 280).<sup>110</sup> Estos granos no serían así una ofrenda a las deidades sino la representación sinécdoica de aquello que los dioses dan a los hombres. El paso subsecuente en el ritual es un acto adivinatorio.

Muñoz Camargo (1948, 162-163) reporta que para saber cómo se presentaría la temporada de lluvias se realizaba una cacería colectiva en las montañas, se mataba a un venado, se le abría el vientre y se analizaba su contenido estomacal:

Y si en ella [la panza] le hallaban hierbas verdes o algún grano de maíz o frijol nacido dentro del buche, porque el demonio siempre lo procuraba para hacerse adorar de estas gentes por estas apariencias, decían que el año había de ser abundantísimo de panes, e que no habría hambre, si le hallaban el vientre con

<sup>109</sup> Tal como lo ilustra el caso presentado por Huicochea (1997, 249), la falta de respeto a las normas de etiqueta implica el automático fracaso del rito.

<sup>110</sup> Aun cuando tales rituales pudieran confundirse con las fiestas periódicas, cabe aclarar que aquí la intención es diferente: "Ocasionalmente [en la Mixteca guerrerense] se celebran ceremonias con igual pompa, esto es, cuando se trate de conjurar calamidades, epidemias, y otros males que amenazan al pueblo entero [...]. Solamente en las ceremonias originadas por calamidades que aquejan a la comunidad, los sacerdotes toman una infusión de '*toloache*' para entrar en trance y adivinar" (Paicic Smerdu: 1994, 58, 63). Si después de un tiempo el agua no comienza a caer, el especialista náhuatl deberá regresar a las montañas para renegociar con las deidades (Maya: 1997, 267-268; Sepúlveda: 1994, 80). El hecho de que hoy en día pueda ser el mismo personaje quien se ocupe de los ritos periódicos y los de reparación, se debe a que, tras la desaparición de uno de ellos, el otro debió terminar por asumir sus funciones.

hierbas secas, decían que era señal de mal año y de hambre, y se volvían tristes y sin ningún contento.<sup>111</sup>

El *Códice Vaticanus* 3738 (1900, plano 42v, 34; Graulich: 1995, 37) reporta otro procedimiento adivinatorio igualmente asociado con una muerte ritual. En este caso, durante la fiesta de Atlcahualo, “cese de lluvias”, se ponía un poco de masa de maíz entre las vísceras de una víctima sacrificada y se encerraba al cadáver en el interior de una casa de piedra. Después de cuatro días, iban a examinar los restos. Si la masa estaba podrida era signo de que la temporada de lluvias sería buena.

Hoy en día, los triquis, tras haber orado y hecho las ofrendas necesarias, degüellan a un gallo y lo arrojan en el interior de una cavidad natural; si el ave regresa significa que habrá viento y la cosecha se perderá. Si el gallo sigue de frente, será un buen año. A los ocho días se realiza una nueva predicción en función de la humedad del sitio; si hay una gotera constante es signo de que lloverá mucho (Cervantes Delgado: 1999, 103-104). Entre los nahuas de Morelos es el meteorólogo el que, después del don ritual, se dirige a hacer sus predicciones en una gruta conocida como Ayolcaltipac, “sobre la casa del corazón del agua”, y es ahí donde, al palpar los muros calizos, establece en función de la resequeidad de las paredes si será o no un buen año (Huicochea: 1997, 235, 247). Una vez realizado el rito ofrendatorio ante las cruces de los cerros, los otomíes del Valle de Toluca se dirigen a una serie de “piedras sagradas” para establecer, a través de un rito adivinatorio, si habrá o no una buena temporada de aguas (Albores: 1997, 411).<sup>112</sup>

Por lo tanto, el resultado del rito adivinatorio debió significar la satisfacción o insatisfacción de las deidades con la ofrenda, ya que, hasta donde sabemos, un resultado negativo siempre implicaba un nuevo acto ofrendatorio y, por consiguiente, el aumento en el costo de aquello que se deseaba obtener en el intercambio.

En caso de que tales procedimientos no dieran resultado, es probable que el hombre-*nahualli* intentara crear nubes de modo semejante a como lo hacían los sacerdotes del templo de Tlaloc (cf: II, 139):

<sup>111</sup> Preuss (1998, 282) señala que los huicholes contemporáneos todavía sacrifican venados a las deidades del inframundo para que la lluvia comience a caer, ya que, según sus creencias, la caza del ciervo atrae la lluvia.

<sup>112</sup> Obviamente el uso de prácticas adivinatorias no excluye la observación empírica de la naturaleza; véase Sahagún (1969a, II, 266) y el *Códice carolino* (1967, 43) sobre este último punto. Bravo Marentes (1997, 373) menciona que, en la actualidad, los ritualistas del Valle de Toluca pronostican el clima a través de la interpretación de los sueños.

UNAM - IIH

Quando la lluvia amenazaba, inmediatamente se apresuraba y tomaba su incensario, cuyo mango era largo y redondo, y lo sacudía. El incensario terminaba [en forma] de serpiente. Y la cabeza de serpiente se sacudía también, también estaba hueca. Enseguida, soplaba rápidamente sobre los carbones al fuego. Después, raudamente lo llenaba de incienso, no haciendo más que eso. Posteriormente, ofrecía incienso a las cuatro direcciones, sacudiendo mucho [el incensario]. Después, iba a todos los patios de los templos, ofreciendo y quemando incienso por todos lados. Así conjuraba y llamaba a los *tlaloque*. Así, rogaba en busca de lluvia.

Un procedimiento aparentemente similar es descrito por los *Procesos de indios* (1912, 56): “Andrés [Mixcoatl], pasando por el dicho pueblo [de Cupitla] hizo sus encantamientos, en que hizo arder copal y papel, y esto era de noche, y otro día, en medio día, llovió mucho”. Este tipo de prácticas parece haberse conservado hasta principios del siglo xx. Un relato de la región de Teotihuacan menciona que, para hacer llover, un especialista ritual “sacó de su talega un carboncito y lo remolió bien, en polvo, y lo puso en su mano y le sopló con su boca por el lado de la finca en donde lo azotaron. Al punto se puso una nube muy temerosa, y luego empezó a relampaguear; y ay van los truenos del agua [...]. Cayó granizo en todas las besanas”.

Más que tratarse de “magia imitativa”, en este caso “simular es a la vez repetir por sí mismo e incitar al otro” (Hamayon: 1997, 97).

Por último, parece ser que el uso de amuletos era igualmente pensado como un medio para atraer la lluvia. Al respecto, la *Histoire du Mechiue* (1965, 114) dice que, en Tula, “Quetzalcoatl les había hecho creer que, por medio de este espejo, siempre había de haber lluvias y si se la pidieran, por este espejo él se la daría”.

Sin embargo, la abundancia de datos sobre el tema sugiere que, entre tales actividades, la evasión de las tormentas tenía una importancia mayor. También parece ser que, para ello, podían coexistir varios métodos: para evitar la tormenta, los *teciuhltlazque* “la expulsan, le muestran el camino, la conducen hacia el agua” (CF: VII, 20).<sup>113</sup> Una práctica parecida es mencionada por Ponce (1892, 379): “Hay otros que se llaman *teciuhpeuhque* que en las más partes del valle los hay que ahuyentan las nubes y las conjuran y que los pueblos los tienen señalados y los libran del *coatequitl* [trabajo comunitario], hacen con las manos muchas

<sup>113</sup> *Atlampa quicuaniah quitlachiyeltia quihuica.*

señales y soplan los vientos”.<sup>114</sup> En el mismo sentido, Torquemada (1975, II, 83) explica que “sacudiendo contra él [el granizo] sus mantas, y diciendo ciertas palabras daban a entender que lo arrendaban y lo echaban de sus tierra”.

Un siglo más tarde, Serna (1953, 78-79) nos muestra que los *conjuradores* de la lluvia del Valle de Toluca —San Matheo, Xalatlaco y Tenango— se valían de una multiplicidad de métodos para expulsar a las nubes de tormenta:

No todos tenían un mismo modo de conjurar, sino muy distintos [...], unos conjuraban con las mismas palabras del Manual Romano, que tiene para estos efectos, y concluían su conjuro con soplos a unas, y otras partes, y movimientos de cabeza, que parecían locos con toda fuerza, y violencia, para que con aquellas acciones se apartasen los nublados y tempestades a unas, y otras partes. Otro conjuraba con una culebra viva revuelta en un palo, y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados, y tempestades con soplos, y acciones de cabeza, y palabras, que nunca se podían entender.

Por último, los *Procesos de indios* (1912, 56, 70) nos muestran que no sólo podían coexistir diversas técnicas en una misma región o localidad sino que un mismo especialista podía actuar de diversas maneras en el acto de expulsión de las lluvias y tormentas:

Xuchicalcatl, testigo arriba dicho, dice en su dicho, que el dicho Andrés, vido cómo llovía mucho, y para que no lloviese trajeronle un bracero de esos que están dedicados al demonio y trujeronle cierta yerba que se llama *yztachuyatl*, y pusola en el bracero para que ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes, que no lloviese [...Mixcoatl también] andaba haciendo procesión de esta manera, alzando las manos con el papel cara a las nubes [...Líneas más tarde, se dice que tal especialista se hacía llamar Telpuchtli y decía:] —*Mírad, escuchad vosotros, esto quiere decir Tepuchtli, que quiere decir Tezcatlipoca*. Repito aquí muchas veces; porque vuestra señoría entienda que va a decir este nombre Telpuchtli, la lluvia saldrá y se echará a otra parte las nubes.

Entonces, tendríamos siete métodos diferentes igualmente asociados a la expulsión de las nubes de tormenta y granizo: guiar a las nubes hasta el agua, sahumarlas con *yztachuyatl*, realizar peregrinaciones con papel en las manos y la cara

<sup>114</sup> López Austin (1967a, 100) traduce *teciuhpeuhqui* como “aquel que vence al granizo”.

hacia las nubes, el hecho de decirse Telpuchtli, decir palabras del *Manual Romano*, amarrar una serpiente a un palo para señalar con él a las nubes y soplar o sacudir las mantas contra los nubarrones.

Aunque no contamos con mayores datos sobre el *yztachuyatl* de Mixcoatl, es muy probable que dicho término esté compuesto por la raíz *xoyac* que, de acuerdo con Wimmer (2003), significa “que apesta, que tiene un olor rancio”. Si dicha proposición es correcta, el *yztachuyatl*, como los cigarrillos de los indígenas contemporáneos, debería haber sido pensado como una planta cuyo olor desagradaba y repelía a las deidades de la tierra y la lluvia (véase González Montes: 1997, 340).

En cuanto al hecho de llamarse Telpuchtli, podemos argumentar que la encarnación de tal deidad para enfrentarse a la tormenta parece más que adecuada porque, de acuerdo con Durán (1967, I, 40), el nombre de su fiesta, Toxcatl, significaba “cosa seca”. La asociación entre Tezcatlipoca y la sequedad vuelve a aparecer en el *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. LIX, 138); aquí tal deidad es mencionada como *Toxcatlipocatl*, “humo de sequedad”. En el mismo sentido, Chimalpahin (1998, 3era relación, 80v-81r) comenta que, en 9-Pedernal, Tezcatlipoca provocó una sequía en la Cuenca de México. Por último, es preciso señalar que Andrés Mixcoatl no era el único que se presentaba como Telpochtli sino que también Martín Ocelotl, quien se decía hermano de las nubes, reclamaba dicha apelación (*Procesos de indios*: 1912, 21, 25, 31). En la actualidad es común que la acción de rechazar las nubes sea pensada como un combate. Se habla de “armas”, capas y espadas de *granicero*; de “pelear” con las tormentas o “asustarlas”. En fin, es muy posible que, así como antes se encarnaba a Tezcatlipoca y hoy se invoca a Santiago y a san Marcos, sean las figuras de deidades guerreras quienes ayudan a los ritualistas a ganar la batalla contra el mal tiempo (véase González Montes: 1997, 324-325; Bravo Marentes: 1997, 368; Hernández González: 1997, 456; Glockner: 2001, 305; Münch: 1994, 170-173).<sup>115</sup>

Para evitar la tormenta o *cola de agua*, los especialistas rituales de la Sierra de Guerrero y los valles de Puebla y de Toluca van indicando a las nubes el camino a seguir. Nombran los distintos cerros, poblados, bosque e, incluso, flores por donde deben pasar hasta llegar a donde no hagan daño a nadie (Neff: 1996, 81; González Montes: 1997, 340; Fagetti: 1996, 202). También en estas zonas y en el Valle de Tlaxcala los terapeutas soplan, o barren con escobas de *perlilla* si son mujeres, hacia las nubes con la intención de desplazarlas; de abajo a arriba y de

<sup>115</sup> Todavía los *bádi* otomíes contemporáneos encarnan diversas deidades para manipular los fenómenos meteorológicos, en particular, para provocar la lluvia (Galiniér: 1985, 132).

izquierda a derecha. En algunos casos, los soplos se acompañan del poderoso humo de los cigarrillos marca *Alas* (González Jácome: 1997, 482).

No tenemos noticia del resto de los procedimientos antes mencionados, mas es posible que el acto de atar una serpiente a un palo tuviera un sentido de amenaza. Como ya hemos dicho, tal animal era considerado como representante de las deidades de la tierra y la lluvia.

Por otro lado, hemos podido observar que ninguna de estas técnicas supone la destrucción del mal tiempo sino tan sólo su desvío o evasión. De modo que, como sucede en la actualidad, tales prácticas podrían haber sido usadas para enviar una tormenta a un poblado vecino, tanto de manera accidental como voluntaria. Además, el hecho de que un mal no pueda ser destruido evidencia la existencia de una idea general de equilibrio o circulación del bien y del mal. Lo anterior, además, aparece con claridad en algunas de las técnicas curativas que se usaban en la antigüedad.<sup>116</sup> Hoy en día se cree que esta clase de acción suele implicar conflictos entre los especialistas rituales de diversas comunidades quienes, a fin de evitar el perjuicio de su pueblo, “envían el rebaño” al poblado vecino (González Jácome: 1997, 482).<sup>117</sup>

En resumen, vemos que el *nahualli*, como *teciuhltlazqui*, era considerado capaz de manipular los elementos meteorológicos ya fuera para proteger o favorecer a su comunidad o para perjudicar a los pueblos y reyes enemigos. Y es en este sentido que, aunque su función sea general, su investidura es claramente local.

<sup>116</sup> Así, por ejemplo, Motolinía (1969, 101) y Román y Zamora (1897, 129) comentan que “si alguna persona enfermaba de calenturas recias, tomaba por remedio hacer un perrillo de masa de maíz, y poníale sobre una penca de maguey y luego de mañana sácanle a un camino; y dicen que el primero que pasa lleva el mal pegado en los zancajos”. Los nahuas contemporáneos indican que “el mal no hace más que pasar de uno a otro [...]. Nosotros no podemos vencer al mal, sólo lo podemos dominar” (Duquesnoy: 2001, 377, 403). En el mismo sentido, los tzotziles creen que “en ocasiones el ‘daño’ se puede encontrar en un camino; más frecuentemente en un cruce de caminos, donde deliberadamente ha sido puesto por un *dañero* o bien por alguien que haya realizado una curación y con toda intención haya dejado el objeto extraído para que no encuentre el camino de regreso al enfermo; sino para que sea recogido por la primera persona que tenga contacto con este” (Page Pliego: 2002, 259-260).

<sup>117</sup> El *Códice florentino* (IV, -v, 192) menciona técnicas bastante específicas para evitar que el granizo destruya las milpas: “Cuando llueve y graniza mucho, aquel que tenía un campo de maíz, de frijoles o de chia esparcía cenizas del hogar alrededor de su casa, en el patio. Se dice que, de este modo, el maíz no se helaría; se creía que de este modo el hielo había de desaparecer”. No obstante, dicho texto también aclara que este procedimiento era realizado por el dueño de la milpa y no por un especialista ritual.

En el control meteorológico, encontramos cuatro diferentes modos de acción:

1. Bajo la lógica de la reciprocidad, las ofrendas y los sacrificios presentados suponen obligar a las deidades de la tierra y la lluvia a actuar de igual manera entregando a la comunidad los bienes que se solicitan. En este caso, el rol de mediador del hombre-*nahualli* tendría mayor importancia en caso de sequía. Si después de un tiempo no se obtiene lo pedido será necesario rehacer el ritual.
2. Una vez presentadas las ofrendas y los sacrificios se procede a determinar, por medio de la adivinación, si las deidades están conformes con el don recibido y si están dispuestas a entregar la contraparte correspondiente.
3. En los casos en que no se produce la lluvia es necesario actuar de manera imitativa para exhortar u obligar a las deidades a actuar.
4. En casos de tempestad es preciso pelear, amenazar o ahuyentar a la sobrenaturalidad acuático-telúrica para evitar que ésta termine por destruir los pueblos y los plantíos.

En dichas acciones, encontramos cierta variación en los procedimientos seguidos, lo que podría indicarnos que, además de no existir una norma rígida, se valoraba la individuación de las técnicas. Es decir que, como sucede hoy, los métodos fueron considerados como un patrimonio de cada uno de los distintos *tecuihtlazque*. Obviamente, esto no significa que haya existido una verdadera innovación ya que algunas de tales técnicas continúan en uso casi 500 años después.

La descripción del *tlatimini* nos aporta una primera idea de lo que fue el *nahualli*: un especialista ritual dotado de funciones protectoras, médicas, adivinatorias y de control de fenómenos meteorológicos. Como el *tlatimini*, el *nahualli* prehispánico actuaba como terapeuta, consejero, protector, adivino o *tlaciuhqui*, meteorólogo o *tecuihtlazqui* y, cuando menos, ciertos *nahuales* tenían funciones sacerdotales asociadas con la acción ofrendaria y con el sacrificio. Estos roles se conservan hasta nuestros días entre los *tlatatqueh*, los *graniceros* y ciertos *nana-hualtin*. De hecho, es posible que sea a causa de la satanización que los españoles hicieron del término *nahualli* que, hoy en día, los pueblos nahuas prefieren utilizar vocablos como *tlatimini* o *tepahtiani* para designar a especialistas rituales que en otros tiempos fueron llamados *nahualli*.

Al mismo tiempo notamos que no es el *nahualli* quien se ocupa de dirigir los rituales colectivos, periódicos y regulares. Su labor, más reparadora que conservadora, es hacer frente a cualquier eventualidad que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la comunidad, desde la guerra hasta las epidemias, así como la

sequía, las tormentas y las transgresiones a las normas morales tradicionales. En otros términos, no es la preservación del orden establecido lo que determina su actividad sino, por el contrario, su función se define por el desorden que se pretende evitar. En este sentido, su actividad es equivalente a la del chamán siberiano (véase Hamayon: 1985, 29-30 para hacer una comparación). La investidura del *nahualli* es de carácter local, él se encarga de velar por el bienestar de una comunidad —un barrio o pueblo particular—, combatir a los *nanahualtin* de las poblaciones rivales y, en ocasiones, su acción protectora puede resultar perjudicial para los vecinos. Así, su rol de *buen nahualli* sería relativo: es benéfico para su grupo e indiferente o aun nefasto para el otro. Los informantes de Sahagún dicen que el *buen nahualli* “nunca hacía mal a los otros”, mas resulta claro que, para asegurar el bienestar de los suyos, en ocasiones era preciso dañar a los demás.

#### EL MAL NAHUALLI Y EL TLACATECOLTL

Aun si, como hemos visto, el hombre-*nahualli* podía actuar en beneficio de la comunidad, parece haber sido mucho más temido y detestado por su capacidad de hacer el mal. El miedo a estos seres era tal que, en la época colonial, llegó a culpárseles de toda clase de males (AHDCH: 172I, f. 11V; Aramoni Calderón: 1992, 267).

De hecho, entre los múltiples roles jugados por este personaje hoy en día, el más recurrente es, sin lugar a dudas, el de productor de enfermedades. Sin embargo, es también frecuente que en las descripciones de sus actividades se filtren y entremezclen características de la bruja española. De suerte que, para poder definir lo que realmente formaba parte de las cualidades del *mal nahualli* prehispánico, será preciso comparar los datos antiguos, coloniales y contemporáneos para después tratar de encontrar una matriz común a las diferentes épocas. Si se considera que, al igual que el bueno, el *mal nahualli* no siempre ha conservado su título, será necesario ampliar nuestro estudio a aquellos personajes que, sin ser llamados *nahuales*, presentan características similares a las de éstos. De acuerdo con esta metodología, procuraremos explicar cuáles eran las actividades y características de los malos *nanahualtin*, cómo adquirirían su condición y cuál era su función en el interior de la sociedad mexicana. Partiremos del estudio de los términos empleados para nombrar al *mal nahualli* y, a partir de ellos, procuraremos establecer sus maneras de actuar.

### El mal nahualli: definiciones y funciones

El *Códice florentino* (x, 31) describe al *mal nahualli* de la manera siguiente: “El *mal nahualli* es poseedor de sortilegios, es aquel que hace cosas a la gente [*tetlachihuiani*], hechiza, hacer tornar la vida de las personas, las engaña [o actúa como *teixcuepani*], embruja a la gente, le echa el *mal de ojo* [o actúa como *texoxani*], funge como búho-hombre [*tlacatecolotl*], se burla de la gente, la molesta”.<sup>118</sup> Si observamos con mayor cuidado esta definición, podemos ver que, como sucede con el *buen nahualli*, aquí no sólo se describen acciones y actitudes sino que también se alude a funciones específicas; entre éstas hemos podido reconocer las de *tlacatecolotl*, *tetlachihuiani* y *texoxani*.

#### NAHUALLI TLACATECOLOTL

Al analizar las fuentes antiguas, lo primero que podemos observar es que dicho término fue usado y manipulado por los evangelizadores para convertirlo en traducción de demonio. Olmos (1990, 43), Paredes (1759, 128), los *Anales mexicanos* (1990, 1), Tezozómoc (1991, 13) y los informantes de Sahagún (CF: VI, 41) utilizan *tlacatecolotl* como sinónimo de diablo: *auh in tlacatecolotl, ca iehoatl qujtoznequj, in diablo*, lo cual significa “y el búho-hombre es él, quiere decir el diablo”. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, f. 8, 9, 25) hacen referencia a Yaotl, las *ixcuiname* —las mujeres que sedujeron a Huemac— e Itzpalaplotl indistintamente como *diablo* o *tlacatecolotl*, mientras que Chimalpahin (1987, 24, 65), sin explicar su sentido llama *tlacatecolotl* a las deidades patronas de los colhuas y los chalcas. En otras fuentes antiguas, *tlacatecolotl* designa a las deidades que destruyeron a los toltecas (CF: III, 23; *Anales de Cuauhtitlan*: 1945, f. 5), a Tetzauhteotl-Huitzilopochtli (Del Castillo: 1991, 115; Chimalpahin: 1991, 24, 31; *Historia de Tlatelolco*: 1948, 32; *Anales de la nación mexicana*: 1992, 7), a los mimixcoa, los hermanos y asesinos de Mixcoatl (*Historia de la nación mexicana*: 1963, 22) y a Tezcatlipoca (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, f. 8).

Motolinía (1971, 152) califica al *tlacatecolotl* como “hombre que anda de noche gimiendo o espantando, hombre nocturno espantoso”. Mendieta (1945, 1, 102), por su parte, menciona que “lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio no era ninguno de estos [dioses] (aunque tan fieros y mal agestados que realmente lo eran), sino a un fantasma o cosa espantosa que a tiempos espantaba a

<sup>118</sup> *In tlahuelliloc naoalli tlachioale, tetlachihuiani xuchiua teioldmacacho, teixcuepa, tetlanonochilia, texoxa tetlachihuia tetlacatecolohuia, teca mocaioaoa tetlapoltia.*

algunos que [a] razón sería el mismo demonio: y a este fantasma lo llamaban ellos *tlacatecolotl*".

Aun si aquí también encontramos alusiones a lo demoniaco, es posible que en estos dos últimos autores el vocablo en cuestión se encontrara asociado con una de las manifestaciones nocturnas de Tezcatlipoca, ya que, según los informantes de Sahagún (CF: v, 157, 159), tal deidad solía tomar la forma de un gigante decapitado y con el pecho abierto que se paseaba por las noches asustando a la gente: "Se decía que el Hacha Nocturna [*ioaltepuçtli*] era él, decían que representaba a Tezcatlipoca que se burlaba de las personas y las asustaba".<sup>119</sup> Podríamos suponer que, en principio, dicho término fue utilizado para referirse a un cierto aspecto aterrador de las manifestaciones divinas sobre la tierra.

En la actualidad, el término *tlacatecolotl* se utiliza en la Sierra Norte de Puebla con el sentido de diablo (Taggart: 2002, comunicación personal),<sup>120</sup> mientras que sus símiles de la Huasteca recurren a este vocablo para designar a una deidad que guarda cierta semejanza con Tezcatlipoca. Se dice de ella que, además de señorear el inframundo, es un árbitro o mediador entre las potencias benéficas y destructoras del mundo, ayuda al sol en su marcha diaria, provoca la fertilidad, comunica con los muertos, protege la salud, ayuda a los humanos con sus problemas cotidianos y castiga a quienes se apartan de las normas sociales (Sandstrom: 1979, 6; 1991, 251; Báez Jorge y Gómez Martínez: 2001, 437).

Por otro lado, parece ser que "búho-hombre" tuvo otro sentido. López Austin (1967a, 88-90) concibe a este personaje como una suerte de *mago* dedicado a dañar a los demás. Lo anterior resulta lógico si consideramos que el búho era pensado como presagio de muerte y enfermedad (Sahagún: 1969b, 35-37; Motolinía: 1969, 101); *tlacatecolotl* sería, así, un hombre que anuncia calamidades. Sobre este tópico, los informantes de Sahagún explican:

Quando del búho-hombre detesta a alguien, cuando desea su muerte, hace escurrir su sangre sobre él. Y cuando desea que ciertos bienes desaparezcan porque le molestan y le desagradan, se sangra sobre ellos, los va a mirar fijamente, los toca con su mano [...]. Lanza sortilegios a las personas. Puede hacer que desfallezcan y provocar la muerte. Esteriliza la tierra con oscuridad, y después anda pintando sobre las casas, o aun se sangra sobre aquel que cruza

<sup>119</sup> Obviamente, dicha entidad no se limitaba a provocar el miedo de las personas sino que también podía otorgar la suerte en la guerra a los hombres valientes que lo enfrentaban.

<sup>120</sup> De hecho, se supone que este nombre es tan poderoso que su simple mención podría provocar la presencia diabólica.

en el camino porque desea la muerte del dueño de la casa (Sahagún: 1946-47, 169-170).<sup>121</sup>

Detesta, es un destructor de la gente, es alguien que provoca la enfermedad, que hace escurrir su sangre sobre los otros, que mata a las personas con veneno, les hace beber veneno, quema imágenes de madera de las personas (CF: X, 31).

Como vemos, el *tlacatecolotl* disponía de un número considerable de medios para dañar a los otros. No obstante, ninguna fuente antigua nos explica cuáles eran los motivos que lo conducían a actuar así. Es posible que se trate de una condición inherente a su naturaleza, si se considera que, desde el momento de su nacimiento según el calendario adivinatorio, estaba destinado a dicha situación. De hecho, el mal parece ser parte integrante del *tlacatecolotl*; porque su sangre, su tacto o la simple atención de su mirada son suficientes para provocar la destrucción y la muerte.

No hemos podido encontrar entre los indígenas contemporáneos una acepción del término *tlacatecolotl* que haga referencia a cierta clase de *brujo* o *nigromántico*. No obstante, Goloubinoff (1994, 599) comenta que, para los nahuas de Guerrero, “las lechuzas siempre son brujos muy maléficos [...]. Para defenderse de ellas, es necesario insultarlas mucho, si se trata de un tecolote-*nahual* o del diablo, [el animal] desaparecerá”.

Ahora, si regresamos a las descripciones de los informantes de Sahagún, podemos ver que lo que caracteriza a este personaje es su naturaleza profundamente nociva y destructora ya que, además de que algunos de los métodos usados no tienen nada de mágico, el hecho de que este vocablo se encuentre igualmente asociado a las alcahuetas —que no eran especialistas rituales—, los adivinos, los terapeutas y los *nahualli-teciuhitlaꝥqui* tiende a mostrar a *tlacatecolotl* más como un aspecto que como un oficio (CF: X, 31, 53, 57; Sahagún: 1946-47, 168). A lo anterior podemos añadir que, en ocasiones, encontramos conceptos —como las “palabras de *tlacatecolotl*”, *tlacatecolotlatolli* (CF: IV, 101)— y objetos inanimados —como las “espinas de *tlacatecolotl*”, *tlacatecolouitꝥtli* (Siméon; Molina)— que se encuentran igualmente asociados al *tlacatecolotl*.

<sup>121</sup> *In tlacateculul in aquí quicocolia, in quimiquitlani, ipan miꝥoꝥa. Ioan tlatꝥuitl in quinequi im ma poliui, in quiꝥolquixtia, ipan miꝥotinemí, conitꝥtꝥiuh conmatocatiuh [...] inic tetlacatecolohuía. Vel teꝥoꝥtlava, iuh mitoa. Tlalli quimiquita, niman tlatlacuiloa in caltech, anoꝥo tepan miꝥoꝥ inic monoctiꝥ; inic quinequi ma miꝥi in chante.*

De este modo, podemos concluir que, más que tratarse de una deidad o un especialista ritual en particular, *tlatecolotl* parece haber designado a un cierto aspecto inquietante, peligroso, aterrador o aun nefasto de una gran diversidad de elementos, desde seres inanimados hasta los personajes públicos y los dioses. Es en virtud de tal connotación negativa que, a principios de la época colonial, este término adquirió el sentido de “diablo”. Así, un *nahualli* podría efectivamente ser considerado como *tlacatecolotl* siempre que usara para el mal sus poderes.

*TETLACHIHUANI, TEXOXANI Y TEYOLLOCUANI*

La capacidad destructiva de los *texoxqui*, *teyolloquani* o *tetlachihuiani* es claramente expresada en un pasaje de la obra de Ruiz de Alarcón (1984, 47). En él se dice

que con unas cenizas, que habían puesto un palmo debajo de la tierra en una ermita del dicho pueblo, cerca de un altar donde rezaban de ordinario los de aquel barrio, habían muerto mucho[s] brevísimamente de una furiosa enfermedad, y estas cenizas confesaron haberlas recibido de unos búhos o cuclillos que las habían traído en las uñas muchas leguas de allí envueltas en unos trapos, pareciéndoles a ellos, que también estaban en figura de búhos cuando las recibieron.

El *Códice florentino* dice que el *mal nahualli* era una *tetlachihuiani* y que actuaba como *texoxani*. Molina traduce el término *tetlachihuiani* como “hechicero que hechiza a algunos” y “*aojador*”.<sup>122</sup> Sin embargo, el término en cuestión no quiere decir más que “aquel que hace algo a la gente”. Sabemos, por el contexto, que dicho vocablo añade una connotación negativa a la personalidad del *nahualli*, mas su significación es todavía muy vaga y no manifiesta ninguna actividad específica o reconocible.<sup>123</sup>

Montoya Briones (1964, 154) y Rodríguez González (2002, 31) señalan que los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla utilizan los términos *tlachihke*, *tetlachihke* y *tetlachihuiani* para designar a aquellos especialistas rituales que, más

<sup>122</sup> De hecho, Molina también traduce *aojar* por *tetonaliitlacoa*, lo que en realidad quiere decir “dañar el *tonalli* de la gente”.

<sup>123</sup> Por cierto, es la negación de la acción *chihua* —*ayac quên quichihua*, “nunca daña a las personas”— que es utilizada para caracterizar al *buen nahualli* (cf. x, 31).

allá de ser maléficos, establecen relaciones con seres peligrosos y, en particular, con los *malos aires*; es por tal motivo que se les considera como causantes de enfermedades. Según Román Martínez (2003, comunicación personal), el *tetlachi-huiani* “viene siendo lo mismo que el *tamatini*. También cura. *Tetlachihiulia*. También hace limpias cuando usted llega a tener una enfermedad. Casi es lo mismo. Hay buenos y malos. Por ejemplo, los malos, hay algunos que en lugar de que le quiten la enfermedad, le ponen otra enfermedad”. Nutini y Forbes (1987, 334, 337) afirman que para los nahuas de Tlaxcala los *tetlachihiuics* son individuos dotados de poderes sobrenaturales para hacer el bien y el mal, provocar o curar enfermedades. El punto es que, por ser considerados como potencialmente peligrosos, éstos no suelen ser consultados o contratados más que como última opción.

La palabra *texoxani* o *texoxqui*, traducido por Molina como “hechicero”, deriva de *xoxa. nite*, que significa “aojar o hechizar” (Wimmer: 2003; *Manuscript* 362: 2001, 239). *Texoxani* quiere decir “aquel que echa mal de ojo o hechiza a la gente”, y *texoxqui*, su sinónimo, significaría el perfecto del verbo *xoxa*, empleado como sustantivo de agente. Todavía en la actualidad, los habitantes de Teotihuacan y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla usan palabras derivadas de *xoxa* para referirse al *mal de ojo* (Signorini y Lupo: 1989, 158; Gamio: 1922, 411).

Sin embargo, si hacemos una lectura más cuidadosa de las fuentes antiguas, podemos notar que la raíz *xoxa* no se encuentra exclusivamente vinculada con los daños infringidos mediante la vista (véase tabla 14).<sup>124</sup>

Molina traduce *xoxalli*, la forma nominal de *xoxa*, por “lobado, lobanillo o potra” y Sahagún (1938, v, 25) por “almorranas”. Su forma verbal, *xoxa*, es utilizada para caracterizar las acciones del mal *ticitl*, terapeuta, (CF: x, 53), los chichimecas (CF: x, 175) y los quaquata (CF: x, 183); la capacidad de castigar a

<sup>124</sup> Es preciso remarcar que el hecho de que Molina traduzca del mismo modo *tetlachihiuiani* y *texoxani*, —que no parecen estar vinculados etimológicamente— nos hace sospechar que hubo cierta manipulación de los vocablos indígenas. López Austin (1967a, 88) considera que *texoxani* es un término genérico que corresponde a otro nombre del *tlacatecolotl*. Si nos apoyamos en los comentarios de los informantes de Sahagún (1946-47, 169-170) según los cuales el *tlacatecolotl* tenía la capacidad de destruir las cosas mirándolas fijamente, es posible que, efectivamente, las actividades del *texoxani* hayan servido para caracterizar una de las múltiples formas del búho-hombre. En un trabajo posterior, López Austin (1996, I 297) afirma que el término *xoxa (nite)* “equivale a provocar un mal que se localiza principalmente en las articulaciones [...]. Antiguamente, se le consideraba como el acto de sustraer calor”. Sin embargo, resulta claro que el uso del término *xoxa* rebasa los límites de esta proposición, pues, como ya hemos visto, los mesoamericanos contemporáneos suelen atribuir el *mal de ojo* tanto a las emanaciones frías como a las calientes.

quienes lo ofendían del dios Xipe Totec (CF: I, 39),<sup>125</sup> el aspecto nocivo de los gemelos (CF: V, 195)<sup>126</sup> y la capacidad de enfermar a quienes orinan, inhalan, pisan o se sientan sobre las flores *omixochitl* y *cuetlaxochitl* (CF: V, 183; Sahagún: 1938, V, 25). Las enfermedades inflingidas por tales plantas eran de carácter venéreo. También tenemos referencias en que *xoxa* no parece tener una connotación negativa: para explicar que los *tlahtoque* actuaban a imagen de Topiltzin Quetzalcoatl, se dice *itlaxoxalhuan*, lo que Anderson y Dibble traducen por “aquellos [que están] bajo su hechizo” (CF: VI, 83). El discurso del *tlatoani* a Tezcatlipoca dice *In uncan tiquinxoxa*, traducido por “allá tú tomarás posesión” (CF: VI, 44).

Frente a tal diversidad de expresiones y un corpus de datos extremadamente reducido, no puedo más que reconocer mi incapacidad para dar un sentido unívoco al término *texoxani*. No obstante, es posible precisar que *xoxa* se refiere a cierta clase de influencia o efecto de ella, a veces patógena, que en la mayoría de los casos es vehiculada por la mirada, el contacto o la proximidad. Seguramente, esta influencia era voluntaria entre los brujos, los terapeutas, los chichimecas, los quaquatas y el dios Xipe Totec, y probablemente involuntaria en el caso de las flores y los gemelos.

Por otro lado, contamos con informaciones que muestran que los *texoxque* no se limitaban al *mal de ojo*. Los nicaraos creían en cierta clase de brujos que, portando este título, aterrorizaban a sus congéneres: “a los cuales brujos llaman *texoxes*: e tienen ellos por muy averiguado que se transforman en lagartos de aquellos grandes [...] o en perro o en tigre, o en la forma de cualquier otro animal, según ellos lo quieren hacer” (Fernández de Oviedo: 1944-45, II, 144). Se dice igualmente que tales personajes roban niños: a una persona “le fue tomado el niño de entre los brazos, sin lo sentir ninguno de los circunstantes, ni sus padres, y se lo llevaron [...]. El cacique dijo al dicho Farfán que los *texoxes* le habían llevado el muchacho para se lo comer” (*idem*).

Sin embargo, lo anterior no significa que creencias semejantes al *mal de ojo* no hayan existido en época prehispánica. Encontramos el siguiente diálogo entre los nicaraos: “—¿Es verdad que hay entre vosotros el que mirando algunas personas a

<sup>125</sup> *Ic temotlaya, ic texoxaya yehuatl quitemacaya in totomoniliztli*: “así lapidaba a las personas, así, les echaba *mal de ojo*, él les provocaba pústulas”.

<sup>126</sup> Se dice que cuando un gemelo entraba en un *temazcalli*, su presencia impedía que el baño de vapor se calentara. Si se preparaban tamales frente a un gemelo, éstos no se cocerían jamás (Sahagún: 1938, V, 25). Según López Austin (1996, I, 299), estos fenómenos eran debidos a que los gemelos “robaban” el calor de los objetos. Hoy en día, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla creen que éstos pueden tanto provocar como curar esguinces —*xoxalli*— (Chamoux: 1989, 310).

*otras, las matan? —Sí, mucha verdad es que a los niños aojan e algunas veces se mueren de ello*” (Fernández de Oviedo: 1840, 74). Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 290) dice de ciertos *maestros nagualistas* que “con sólo la vista y ciertas palabras con que invocan al demonio les quitan la vida o hacen que se la pasen rabiando con gravísimos dolores y enfermedades estupendas”. Hoy en día, encontramos la creencia en el *mal de ojo* entre los tojolabales (Ruz: 1981b, 169), los zapotecos (Kearney: 1971, 82), los mixes (Lipp: 1991, 164), los triquis (García Alcaraz: 1973, 225), los mixtecos (Mak: 1959, 133), los tzeltales (Villa Rojas: 1990, 223), los popolocas (Jäcklein: 1974, 262), los huaves (Signorini y Tranfo: 1979, 257) y los nahuas (Signorini y Lupo: 1989, 159-162; Goloubinoff; 1994, 136; Madsen: 1969, 29).

Aunque se sabe que dicha creencia era común en la Europa posmedieval, hemos podido observar que, a diferencia de ésta, el *mal de ojo* mesoamericano hoy suele ser voluntario y tiende a encontrarse vinculado con la brujería.<sup>127</sup> Esta distinción también se observa entre los habitantes de los Altos de Chiapas ya que, mientras los ladinos consideran que todo mundo puede echar *mal de ojo*, los tzeltales piensan que ésta es una capacidad reservada a los especialistas rituales (Villa Rojas: 1990, 67). Los pueblos nahuas contemporáneos suelen considerar que, brujo o no, la motivación del *mal de ojo* es semejante a la de la brujería. En ambos casos, el exceso de deseo, la envidia y el odio son los que provocan una “mirada pesada” y destructora (Signorini y Lupo: 1989, 159-162; Goloubinoff; 1994, 136; Madsen: 1969, 29). En otros casos se piensa que, aun cuando se trata de una acción involuntaria, el *mal de ojo* puede ser indicio de una orientación hacia la brujería; un *tetlachihuit*, en Tlaxcala, y un *nagual*, en Milpa Alta (Nutini y Roberts: 1993, 48; Madsen: 1960, 197). En todos estos casos se consideran como particularmente propensos a sufrir *ojo* a los niños pequeños y al ganado.

Aunque no podemos establecer si el *mal de ojo* contemporáneo es o no de origen mesoamericano, sí resulta claro que, aunque fuese exógeno, éste terminó por adquirir características netamente indígenas.

<sup>127</sup> Aunque también en Occidente podía tratarse de un acto brujil, existía la creencia en que, así como el cuerpo expelle sus deshechos a través del excremento y la orina, también la mirada podía estar cargada de suciedad. Es dicho carácter impuro el que podía afectar la salud de los infantes: “aojar es cosa natural y no hechicería [...] y así parece que la mujer estando con sus flores mirando al espejo nuevo e limpio, lo hincha de pecas y manchas con los rayos que salen de sus ojos. Porque la virtud natural en tal tiempo lanza las suciedades del cuerpo [...]. E, si en tal tiempo mirase ahíto e de cerca a los ojos de algún niño tierno y delicado, le imprimiría aquellos rayos ponzoñosos y le destemplaría el cuerpo de tal manera que no pudiese abrir los ojos ni tener la cabeza derecha (Castañega: 1994, 34; véase también Ciruelo Sánchez: 1952, 87).

*Teyollocuani* está formado por el sustantivo *yollotl*, “corazón”, y el verbo *cua*, “comer”, de suerte que dicho término significaría “aquel que come el corazón a la gente”. Los informantes de Sahagún (1946-47, 168) cuentan, sobre el *teyollocuani*, *tecotzcuani*, “aquel que come las pantorrillas a la gente”,<sup>128</sup> que

[es él] quien por odio embruja a las personas, y quien detesta a la gente. Cuando desea ciertos bienes, come las pantorrillas a su propietario. Y así, el propietario lo llama para que lo cure y, de este modo, se apropia de sus bienes. Y también, a aquel que detesta, que lo ha superado en algo o lo ha maltratado, enseguida, le come las pantorrillas para hacer morir a quien odia.<sup>129</sup>

La acción de comer el corazón y las pantorrillas es también comentada a propósito de Malinalxochitl, la hermana de Huitzilopochtli:

Usando con ellos sus artes, con que mataba a muchos de ellos, pues mirando a una persona, a otro día moría, y le comía vivo el corazón, y sin saber comía a uno la pantorrilla estándolo mirando, que es lo que ahora llaman entre ellos *teyollocuani*, *tecotzana*, *teixcuepani*, que mirando a alguno, y él miraba si a un monte o río, le trastornaba la vista, que le hacía entender ver algún animal grande, o árboles u otras visiones de espanto (Tezozómoc: 1944, 9; 1998, 28).

Hemos dicho en una sección anterior que el corazón era la sede principal de la más importante de las entidades anímicas, aquella que se encontraba más íntimamente ligada a la vida, cuyo devenir imitaba al sol y que viajaba al mundo de los muertos tras el deceso del sujeto. Es de este modo, que, al comer el corazón, el *teyollocuani* debió haber provocado la muerte del individuo.

Los *nanahualtin* contemporáneos del sur de Veracruz son pensados como capaces de engañar a las personas con alucinaciones que les obsesionan y de comer el corazón de sus enemigos para “simbolizar que les devoran el espíritu” (Münch: 1994, 191). Es posible que el acto de “comer el corazón” haya podido dañar a la persona incluso después de la muerte, ya que en esta misma región se hacen ceremonias funerarias especiales para evitar que los *nahuales* saquen a los cadáve-

<sup>128</sup> Molina traduce el verbo *cotzcuca* por “enhechizar a alguno”, lo cual nos muestra, a grandes rasgos, cuál es el sentido de dicha acción.

<sup>129</sup> *Tetlayeleuilia ioan tecocolia. In icuac queleuia in tlatquilt, niman quicotzcuca in tlatquiva. Auh in tlatquiva niman quinoṭṭa inic quipatiṭ quicamaz in itlatqui. Auh zanoihquī in quicocolia aṛo ocaṽac, anoṛo oquimicti, ic niman quicotzcuca inic miquiṭ in quicocolia.*

res para comerles el corazón (*idem*).<sup>13º</sup> Los tzeltales de Cancuc creen que el ánima-corazón puede manifestarse como una suerte de ave que, al abandonar el cuerpo por la boca, se convierte en presa fácil de los brujos maléficos. Al comer esta entidad anímica, un personaje no sólo perjudica a sus enemigos sino que, al mismo tiempo, aumenta su “poder espiritual” (Guiteras Holmes: 1961a, 301; Pitt-Rivers: 1971, 12; Pitarch: 1996a, 187; Figuerola: 2005, s/n). Entre los mixtecos se cree que “el brujo puede robar el alma de la víctima enviando a su *nagual*, o contraparte animal, y de ello resulta la enfermedad” (Romney y Romney: 1973, 74), mientras que los brujos tarahumaras suelen sacar el corazón a sus víctimas (Lumholtz: 1981, 1, 317).

Sin embargo, cabe aclarar que no todos los que actuaban como *teyollocuani* eran necesariamente maléficos, ya que como lo muestra Chimalpahin (1965, 96), cuando menos, algunos señores tenían *teyollocuanime* a su servicio. En el mismo orden de ideas, observamos que para los tzeltales de Chiapas muchas veces son las entidades compañeras de las autoridades locales las que “comen el alma” a quienes trasgreden el orden moral tradicional (Villa Rojas: 1963, 244).

En síntesis, entre los distintos términos evocados en esta primera definición, el único que posee una carga claramente negativa es el de *tlacatecolotl* ya que, además de no restringirse al uso y a la manipulación de poderes sobrenaturales, éste es usado para designar el carácter nocivo, aterrador o cuando menos inquietante de diversos objetos y personajes que no necesariamente se vinculan con el nahualismo.

#### EL MALEFICIO DEL NAHUALLI

Como ya hemos dicho en una sección anterior, uno de los principales medios para conducir el mal era la encarnación de la coesencia-*nahualli* para pasar desapercibido y, así, ocultar las propias acciones. Un caso presentado ante la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.64 69r) muestra de manera sumamente explícita el modo de actuar de un hombre-*nahualli*:

Llegaron dos indios forasteros que bajaron de la sierra de Meztitlan. Los cuales, estando durmiendo, entró un animal en forma de tiguere. Según dijeron los dichos indios, empezó éste tal animal a tirar de la ropa a uno de los tales indios dormidos. El cual, recordando, dando gritos, despertó a los demás diciéndoles

<sup>13º</sup> Zantwijk (1960, 58) también menciona la presencia de *nanahualtin-teyollocuani* en Milpa Alta, pero no explica qué es lo que hacen.

que estaba ahí un tiguere. Y que se levantaron, unos con piedras otros con palos dieron tras el tiguere. El cual dicen que se les desapareció ante los ojos, quedaron desmayados sin vista en los ojos. Que, a las diez del día, entró un indio llamado Pablo, el cual vivía en el mismo rancho y se había apartado de ellos aquella misma noche. Vino éste dicho indio todo acardenalado y maltratado, al parecer de palos y piedras. El cual, dijo que un indio de ésta ranchería, llamado Andrés, lo había embrujado [...]. Fue a llamar a una india María que el dicho declarante Agustín Melga[re]jo tenía a su servicio. La cual tenía entre los indios opinión de gran *tizitl* o curandera. La cual dijo ser mentira, que lo cierto era que nadie lo había embrujado sino que él era un hechicero y, como tal, había tomado aquella forma.

En un documento chiapaneco (AHDCH: 1678, f. 22) se dice que un tal Diego de Vera “ha usado de hechizos y otros malos medios para hacer daño a otros indios de su pueblo causándoles enfermedades de las que les ha seguido la muerte, transformándose en animales, gatos, perros y leones”.

Al mismo tiempo, los textos antiguos nos muestran que para ejercer el maleficio los *nanahualtin* debían elegir los signos de *tonalli* más propicios para actuar. “Y cuando quería destruir a alguien, escogía entonces un día de mal signo, lo buscaba para realmente poder hacer un gran mal, en 9-Perro o 9-Muerte, o 9-Hierba, en todos los signos que tenían el 9 por número” (CF: IV, 101). El *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. XLIX 114; *Códice telleriano remensis*: 1995, 268, plano 22r) dice sobre 9-Perro que: “El que nacía en el día de los nueve era malo, porque era día dedicado a los hechiceros, nigrománticos que se transformaban en otros animales [...] y por esta razón, ese día estaban muy temerosos y se cerraban en sus casas para no ver estas cosas; es decir, para no ver hombres como aquellos caminando por las calles del pueblo”.

Todavía, los quichés contemporáneos creen que un brujo debe elegir los días en que puede hacer mayor daño (Schultze Jena: 1947, 114). En el mismo sentido, un rezador ixil dice que el número 9 es la enfermedad (Albertani: 1995, 7), mientras que, en opinión de los chatinos, “los días 9, 19, 29 de cada mes son los más adecuados para ejercer la brujería, ya que poseen el numeral 9 que designa a las entidades del inframundo” (Barolomé y Barabas: 1982, 136). Efectivamente, nueve es el número de estratos del Mictlan en el *Códice Vaticanus* 3738 (1979, 1-2). Es posible que justamente sea la influencia que las deidades del mundo de los muertos ejercían sobre la tierra la que aumentaba la eficacia de aquellos que buscaban provocar la muerte.

También sabemos que para aumentar la eficacia de su sortilegio el hombre-*nahualli* debía repetirlo “cuatro veces, cuatro noches, preparaba sus actos cuando quería destruir a las personas [...], cuando ya había hecho sus malas acciones contra alguien, cuando ya había ido cuatro veces a casa de la víctima” (CF: IV, 43). Cuatro es el número de puntos cardinales e imagen de la totalidad en el plano terrestre.

#### EL MALEFICIO DEL *NAHUALLI* Y SUS TÉCNICAS

El *Códice florentino* (IV, 43, 101) dice que el hombre-*nahualli* “quemaba efigies de madera [para] las personas” *nahualli teuilotlatia*.<sup>131</sup> Si se considera que este acto es también mencionado a propósito del *tlacatecolotl* (CF: X, 31), parece sugerirnos que estaba orientado a dañar a las personas. La acción de quemar efigies es descrita en el *Códice florentino* (IV, 69-70) como un elemento de los funerales de un mercader muerto en batalla: “Hacían una imagen de él con ramas de pino, amarradas juntas [...]. Y a media noche, las quemaban y depositaban la imagen sobre la plaza, en el *teocalli*, en el *cuauhxicalli* o sobre el *tzompantli*”. Sabemos que quienes morían en el campo de batalla eran quemados (Núñez Enríquez: 2006, 85-92), de manera que la acción realizada sobre la efigie pudo haber implicado una repercusión semejante sobre el verdadero cuerpo —o, al menos, representar lo que le había de suceder. Por lo tanto, hacer arder la efigie de alguien vivo debió haber provocado un mal semejante al individuo representado.

La utilización de efigies para la brujería también aparece en uno de los procesos inquisitoriales de Villa del Carbón (ahora Estado de México): “De entre las piedras sacaron un muñeco de cera atravesado con catorce espinas, unas de nopal y otras de güisache. El cual muñeco estaba envuelto en un pedazo dizque muy viejo” (AGN, *Inquisición*: 1774, 1182.2 69v). Actualmente, los brujos-*nahualli* de diversas regiones nahuas confeccionan muñecos de trapo, cera o papel que representan a sus víctimas, y son quemados, ahogados o atormentados con espinas, clavos y toda clase de objetos puntiagudos (García Salazar: 1978, 748-749; Álvarez Heydenreich: 1987, 136; Madsen: 1960, 197). Un dato particularmente interesante, presentado por Aranda Kilian (1993, 115-116) y Dow (1982), es que, en opinión de los nahuas y los otomíes de la Huasteca, dicha práctica supone

<sup>131</sup> *Te-euilotlatia*, “erigir un *ehuillotl* para alguien”. Los informantes de Sahagún (CF: III, 44) dicen: *inin éhuillótl, zan ocócuahuil in quitzatzahyanayah, zatepan quicuítalpiah*, “este *ehuillotl* no era más que palos de pino que perforaban y después ataban”.

tener un efecto directo sobre el “alma” o *zaki* de la persona más que sobre el cuerpo.<sup>132</sup>

Aparentemente, una de las técnicas más usadas por los *nanahualtin* mexicas para provocar la enfermedad era la introducción de objetos extraños en el cuerpo de la víctima. Las fuentes antiguas no hablan explícitamente de esta clase de procedimientos, mas los informantes de Sahagún (1946-1947, 151, 241-42; *CF*: I, 4, X, 29; véase también López Austin: 1967a, 110) mencionan que un personaje llamado *tetlacuicuiliqui* o *techichinani* “chupaba la parte afectada del enfermo y extraía pus, o hacía como si extrajera piedras, cabellos”.<sup>133</sup> Un siglo más tarde se nos dice que para curar sortilegios “le chupan el estómago, o pecho, y le refriegan piernas o brazos, o cabeza, fingiendo que sacan de aquellas partes cosas que traen escondidas” (Serna: 1953, 102).

Dicha creencia fue igualmente observada por Núñez de la Vega (1988, 755) entre los *maestros nagualistas* de Chiapas:

[Embrujan] soplando por el aire diciendo las palabras aprendidas, o sobre plumas o hierbas, palos etcétera, que ponen en los caminos y partes en que puede pisarlas el que ha de ser hechizado, para que enferme de fríos y calenturas ordinariamente, o de garganta, lamparones, horrorosas llagas; o entrándole en las partes ocultas o en el vientre, cabeza y garganta, narices, brazo o cualquier miembro del cuerpo el animal que quieren por instrumento de su maleficio, como sapo, culebra, tortuguilla, ciempiés, etcétera, y con los mismos soplos y palabras suelen quemar casas, destruir sementeras o milpas.

Esta misma clase de procedimientos también ha quedado registrada en diversos procesos inquisitoriales de los siglos xvii y xviii:

[El testigo] dijo que sabe que una mujer llamada Pascuala a quien no conoce, trae engañados los indios, así del pueblo como de los pueblos comarcanos teniéndoles hecho creer que es zahorí y adivina a los huevos y cura hechizos haciendo salir de los cuerpos enfermos con ventosas sacos, que les echa gusanos (AGN, *Inquisición*: 1694, 206r).

<sup>132</sup> Parece ser que la fabricación de muñecos es el procedimiento más usado por los nahuas de la Huasteca ya que éste fue el primero y el único mencionado por Román Martínez (2003, comunicación personal).

<sup>133</sup> El primero significa “aquel que saca cosas de la gente” y el segundo “aquel que chupa a las personas”.

Esta rea [María Franco] le había curado y sacado unos gusanos con las cabezas prietas [...]. La rea curó a una niña Doncella llamada María, le sacó de la barriga un poco de lana colorada, una maraña de cabellos y otros hechos trenza, un pedazo de ocote y unos gorupos (AGN, *Inquisición*: 1712, 745.1, 8r-8v).

Actualmente, éste es el método más usado por los brujos indígenas. Se encuentra la creencia en él entre los nahuas de diversas regiones: los mixes, los otomíes, los huaves, los jacaltecos y los zapotecos (Sandstrom: 1979, 9; Aranda Kilian: 1993, 115; Münch: 1994, 196; Olavarrieta: 1989, 75; Madsen: 1960, 197; Lipp: 1991, 162; Dow: 1986, 15; Cheney: 1979, 64; La Farge y Byers: 1931, 141; Parsons: 1966, 138; Butler: 1982, 255). Una creencia interesante, registrada por Madsen (*op. cit.*, 201), es la siguiente: “los habitantes de Tecospa creen que los brujos *naguales* tienen asistentes animales en sus estómagos. Éstos pueden ser gatos, búhos, tarántulas, lagartos, ranas o sapos. El brujo puede enfermar a su víctima enviando a uno de estos animales a su cuerpo”. Lo más notable es que esta concepción se encuentra igualmente presente entre los yaquis de Arizona (Schutler: 1967, 47).

Otro método usado por los malos *nanahualtin* es hacer que la víctima ingiera sustancias pensadas como patógenas. Los informantes de Sahagún (1997, 213; 1946-47, 169) hablan del siguiente modo del *tetlepanquetzqui*, “aquel que erige a las personas sobre el fuego”:

Se dice que “aquel que erige a las personas sobre el fuego”, prepara a alguien como a un muerto. Él orna pedazos de madera con banderolas de papel. En la noche, durante cuatro noches, hacía esto. Después, preparaba alimentos para ofrecérselos. En la noche, los quemaba. Al alba, cuando el sol se eleva, llamaba a las personas con las que estaba enojado, las personas a quienes detestaba. Entonces, les daba sus ofrendas, las ofrendas que había ofrecido en la noche. Aquellos con quienes él estaba molesto, aquellos que lo habían enfadado, la comían. Entonces, él decía —*Que mueran pronto*. Entonces él se enriquece.<sup>134</sup>

Como ya hemos visto, los *nanahualtin* de origen *macehualli*, nacidos bajo el signo 1-Viento y 1-Lagartija, estaban destinados a valerse de este procedimiento para dañar a las personas (*Primeros Memoriales*: 1997, 163, 172).

<sup>134</sup> *In tetlepanquetzqui mitoa temicaqtzqchihua in quahuil amatl ica ioan amapanli yoaltica nauhyoal inquichihua, niman tlaqualli mochihua, inic quitlamanilia, ça no yoaltica in quitlatia in aque cenca quiqualia. In cenca quicocolia nima yehuatl quimaca ma izuihca miquica inic monetlamachtia.*

Esta misma clase de procedimientos figura igualmente en los procesos inquisitoriales de la época colonial. Una india tlaxcalteca acusada de brujería declaró “que ha oído decir que Josepha Salazar quitó la vida con un plato de comida a Lucía Flores” (AGN, *Inquisición*: 1751, 939.8, f. 277v). En el mismo sentido, una indígena nicaragüense llamada Manuela de Ibarra confesó que “había dádole vidrio molido al padre Dn. Joseph Antonio en la corrida” (AGN, *Inquisición*: 1787, 1299.18, f. 305r). Este tipo de prácticas sigue vigente entre los nahuas de Morelos y de la región de los Tuxtlas; en estos casos es común que la sustancia utilizada sea tierra de panteón (Álvarez Heydenreich: 1987, 136; Kelly: 1956, 77).

Otra práctica común entre los *nanahualtin* es la inducción de la enfermedad a través de una fuerte impresión. Aunque esta clase de creencias no figura ya en los textos del siglo XVI, un documento colonial registra que un terapeuta zoque, llamado Jacinto González, alude al *espanto* inducido a un cura por un par hombres-*nahualli*:

[El testigo declaró] que él, en figura de ardilla, y en su compañía otro indio viejo de su pueblo llamado Joseph de Ovando, en figura de rayo, juntos los dos a deshoras de la noche del mismo día que sucedió el caso del espanto en la casa del cura beneficiado de éste pueblo, encontraron en la plaza de él a Nicolás López, indio de Jiquipilas, y a Nicolás de Santiago, mulato llamado ‘el renegado’, vecino también del dicho pueblo de Jiquipilas, uno en figura de tigre y otro en figura de león, y que les hablaron y preguntaron que qué buscaban a aquellas horas en pueblo ajeno, y que respondieron que venían a vengarse del cura beneficiado porque había quitado a uno de ellos de mayordomo (AHDCH: 1685, f. 15r).

Los *nanahualtin* del sur de Veracruz se convierten en animales para asustar a las personas, tratan de hacerlas caer para que un *chaneque* capture su “alma” o ellos mismos robarla (Bautista Castillo: 1982, 37; Robe: 1971, 143; Münch: 1983, 378; 1994, 194). Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzotziles existe la posibilidad de que, en lugar de desprenderse la entidad anímica por el espanto, ésta sea directamente vendida a las deidades del inframundo (Duquesnoy: 2001, 375; Vogt: 1966, 124; Silver: 1966, 464; Laughlin y Karasik: 1988, 91-93), mientras que para los nahuas de la Huasteca un hombre-*nahualli* puede enviar a un animal a que se coma el “alma” de su víctima (Aranda Kilian: 1993, 116).

Un procedimiento inverso al anterior, pero con efectos igualmente devastadores, consiste en introducir una de las entidades anímicas —principalmente el *ihiyotl/ ecahuil*— en el cuerpo de la víctima para provocar con ello una de las

múltiples patologías conocidas como *aire* (Olavarrieta: 1989, 75; Sandstrom: 1979, 9; Kearney: 1971, 75; Greenberg: 1981, 92). Según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, lo que sucede es que el hombre-*nahualli* introduce su propio *ecahuil* en el cuerpo de su entidad compañera y la envía a asustar a la futura víctima, y es la inspiración forzada, ocasionada por la fuerte impresión, la que produce la introyección de la entidad patógena (Signorini y Lupo: 1989, 70, 137).

También conocemos casos, entre los jacaltecos y los nahuas de Morelos, en los que, para enfermar a una persona, se escupe o se recitan frases groseras a espaldas de la víctima (Stratmeyer y Stratmeyer: 1979; Álvarez Heydenreich: 1987, 136). En otras ocasiones, el *nahualli* provoca “accidentes” al hacer que dos personas se molesten y que una ataque a la otra (Refugio Miranda: 2002, comunicación personal). En grupos como los mixtecos, los tojolabales y los nahuas de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, se limita a pedir a las entidades sobrenaturales que dañen a sus enemigos (Mak: 1959, 132; Ruz: 1981a, 57-58; Signorini y Lupo: 1989, 85; Román Martínez: 2003, comunicación personal). Es posible que este método esté en relación con el término *tetlateonochili*, “aquel que invoca a los dioses para dañar a las personas”, usado para caracterizar al *nahualli* (CF: IV, 101).

Una forma de maleficio, poco usual pero interesante para el tema que nos ocupa, fue registrada entre los chatinos contemporáneos: “Se supone que los brujos están siempre atentos al nacimiento de los niños para detectar cuál será su *tona* y así poder controlarlos desde la infancia. Dentro de sus capacidades está cambiar la *tona* de un infante, apropiándose de la *tona* anterior, que queda a ‘su servicio’, y enfermando gravemente a la criatura” (Bartolomé y Barabas: 1982, 136).

#### PREVENCIÓN DEL MALEFICIO

Ya hemos dicho en otra sección que, gracias a su condición de falso animal, el hombre-*nahualli* podía ser descubierto cuando éste tomaba la forma de su entidad compañera. Hoy en día es común que los grupos nahuas consideren que tales seres pueden detectarse con la ayuda de ciertos animales, lo cual se observa en Morelos, la Huasteca y el Sur de Veracruz (Münch: 1994, 224). Al respecto, Refugio Miranda (2002, comunicación personal) relata: “El perro y el caballo, por ejemplo, son los primeros que ven al *nahualli*. Incluso el caballo, por ejemplo, si ve que hay un *nahualli* en el camino, no pasa”. En estos casos, dicha cualidad parece estar particularmente asociada al perro por su rol de guía de los muertos en su viaje al Mictlan ya que, al estar familiarizado con tal sitio, sería lógico que éste pudiera reconocer a quienes de él proceden.

Sahagún (1938, IV, 326) reporta que “los nigrománticos hacían sus maleficios y encantamientos, y tenían gran temor de este signo *nahui ehécatl*. Por eso ponían y metían cardos en las ventanas, decían que con aquello se huían los hechiceros”.

Ruiz de Alarcón (1984, 63-64) comenta que en el siglo XVII entre los nahuas,

los dolientes de enfermedades prolijas y de las que confirmadas tienen los médicos por incurables [...]. Luego atribuyen su enfermedad y dolencia a hechizo [...] el falso médico ordena que se use del *ololihqui* para salir de la duda, para lo cual se sigue en todo el orden de tal médico [...]. Tras esto se sigue la embriaguez de la bebida, y en ella, o que la fantasía del beodo revuelta aquellas especies que antes aprendió sobre la sospecha [...] luego condena al indicado por la sospecha, la cual publica luego que sale de la embriaguez.

Aunque no siempre se ha recurrido a los alucinógenos, la idea de que es posible identificar al responsable de un hechizo a través del sueño o un estado semejante parece haber estado igualmente presente entre los zoques del siglo XVII. Un enfermo declaró sobre un brujo llamado Diego de Vera, “que dentro de su sueño lo había visto que le hacía daño” (AHDCH: 1678, f. 111-12v). Actualmente, los huicholes, los chatinos y los nahuas de la Huasteca y Guerrero aún piensan que un individuo puede adivinar la causa de una enfermedad, e incluso saber quién es su responsable, a través del sueño y de las visiones producto del consumo de psicotrópicos (Weigand y García: 1992, 221; Bartolomé y Barabas: 1983, 137; Aranda Kilian: 1993, 115; Goloubinoff: 1994, 139).

En otros casos menos frecuentes es el simple descuido por parte del brujo, al momento de realizar el maleficio, el que permite su captura (Madsen: 1960, 200).<sup>135</sup> Pero siempre es necesario que el responsable del mal sea pensado como identificable y vencible.

#### LA ENVIDIA Y LAS MOTIVACIONES DE LA BRUJERÍA

La mayoría de los etnólogos que han estudiado a los pueblos mesoamericanos señalan que la principal motivación de la brujería es la envidia, un sentimiento negativo, similar a los celos, suscitado por la felicidad o la riqueza de los demás. Se considera que los *nanahualtin* hacen brujería porque son contratados por al-

<sup>135</sup> En este caso se trata de un brujo-*nahualli* que, convertido en burro para dañar a su enemigo, se siente irremediamente atraído por un platillo culinario particularmente aromático; es a través del olor de la comida que se revierte el hechizo.

guien más, por venganza o por envidia, entre los nahuas de diversas regiones, los tuxtlecos, los tzeltales, los tzotziles, los zapotecos, los popolocas y los zoques, por citar algunos (Álvarez Heydenreich: 1987, 135-136; Robe: 1971, 101; Münch: 1994, 194; Castillejo: s/f, 18; Montagú: 1970, 362; Page Pliego: 2002, 258; Kearney: 1971, 66; Abell: 1970, 76; Lisboa Guillén: 2001, 110; Thomas: 1975, 222-225). Muchas veces, cuando actúan bajo las órdenes de alguien más, se supone que es el cliente del brujo quien, impulsado por la envidia, lo contrata para dañar a sus enemigos.

Sin embargo, aun cuando la brujería es muchas veces percibida de manera negativa, en tales circunstancias el maleficio puede ser justificable en cierta forma. Para los mesoamericanos, la ostentación de los bienes materiales es generalmente considerada como un pecado. Con frecuencia los informantes de Sahagún (*cf.* X, 3, 23, 29, 30) mencionan a la vanidad, el orgullo, la avaricia y la arrogancia entre los defectos de los personajes que describen. Para los pueblos indígenas de Chiapas, las características más apreciadas entre las autoridades son la modestia, la discreción, la sabiduría, la humildad y ser buenos oradores (Villa Rojas: 1963, 249; Guiteras Holmes: 1961a, 242). Según Villa Rojas (1955, 116), entre los tzeltales “existe la idea de que una persona que ha cumplido honestamente con todos sus deberes morales ‘está limpia de pecado’ y, por lo tanto, invulnerable a maleficios de brujería”, mientras que, según Boege (1988, 125), entre los mazatecos “tener más se entiende como algo que se obtuvo ilegítimamente [...]. El envidioso es toda la comunidad”.

Ahora bien, si consideramos que para los mesoamericanos todas las formas de riqueza pertenecen a las deidades de la tierra y la lluvia y que, para tener acceso a ellas debían contraer una deuda que se pagaba con la propia carne y sangre, enriquecerse significaría tomar más que los demás y en detrimento de ellos (tomar más y pagar lo mismo).<sup>136</sup> De suerte que, para no provocar la envidia, aquellos que obtenían más bienes que los demás debían redistribuirlos. De acuerdo con esta lógica, los mercaderes mexicas que se enriquecían debían organizar enormes banquetes en los que tenían que ofrecer comida y bebida a todos que llegaran; cuanto más se gastaba, más aumentaba su prestigio:

Los viejos mercaderes reciben a las personas con flores, carrujos de tabaco y guirnaldas de papel, con mosaicos de turquesa y de plumajes en fina fibra de maguey que brillan con las manchas de mica [...]. Servían alimentos a todo

<sup>136</sup> Entre los pecados susceptibles de ser castigados por medio de la brujería, los tzeltales contemplan cosas como comprar un caballo o enriquecerse (Villa Rojas: 1990, 354-355).

mundo, no olvidaban a nadie. Una vez que todos habían comido y bebido, se distribuían flores y carrujos de tabaco a los pobres viejos y las pobres viejas [...]. Y, cuando el banquete del anfitrión había terminado, cuando la comida y la bebida ya habían sido servidas, al día siguiente se servía otra vez comida y bebida [...]. Mas, si en el momento de la distribución ya no quedaban flores, ni carrujos de tabaco, ni comida, ni chocolate, entonces los viejos consideraban que aquel que había alimentado a la gente ya no tendría ningún mérito, nada sería su recompensa (*Códice florentino*: IX, 41-42).

Hoy en día, estos banquetes son ofrecidos por los *mayordomos* de las imágenes católicas —quienes muchas veces están investidos de cierto poder político— durante la fiesta del santo patrono de la comunidad.

Ahora bien, si se considera que son los *nauhualtin* quienes se encargan de negociar con la sobrenaturaleza telúrica para obtener las riquezas y hacer pagar la deuda, resulta lógico que sean también ellos los que se ocupen de castigar a quienes, sin compartir, obtienen demasiado en los intercambios con las deidades. Son los hombres-*nahualli* y sus entidades compañeras las que se dedican a castigar la riqueza entre los jacaltecos y los tzeltales (Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 121; Villa Rojas: 1963, 250-251). Según Villa Rojas (*idem*; 1990, 337), es en tales ocasiones que las autoridades locales y los especialistas rituales envían a sus *lab* a devorar el “alma” de los transgresores y, como indica el autor, es en este sentido que el nahualismo actúa como “mecanismo de control social”.

Por otro lado, podemos observar que no es el maleficio en sí mismo lo que se considera como ilícito sino aquel que se efectúa de manera injustificada o se dirige contra personas inocentes (Villa Rojas: 1990, 337; Maurer Avalos: 1979, 221; McLean: 1984, 400). Por lo tanto, es “una delgada línea [la que] distingue entre el castigo infringido por un guardián espiritual (santo, espíritu o principal de la comunidad) de la malevolencia de un brujo” (Pitt Rivers: 1970, 185). Bartolomé y Barabas (1990, 199) explican el modo en que los chinantecos contemporáneos hacen esta diferenciación:

[Las enfermedades causadas por brujería] son consideradas resultantes de la transgresión de alguna norma social [...]. Para realizar un ‘daño’ el Anciano [autoridad política local] llama a un brujo y le da las ordenes correspondientes. El brujo se transforma en uno de sus *nahuales* y lleva la enfermedad a la casa de la familia contra la cual se ha hecho la acusación [...]. Cuando el enfermo o su familia se dan cuenta de que les están haciendo ‘daño’, van a ver al Anciano del pueblo o de la sección para preguntarle si alguien los ha acusado

o le han pedido que actué contra ellos y les están haciendo mal. Entonces los Ancianos se reúnen en consejo y averiguan cual de ellos o cual curandero o brujo es el responsable; una vez que esto se ha determinado se realiza un careo en el cual se reúnen el iniciador del ‘daño’ y su víctima. Si los Ancianos opinan que el ‘daño’ se está realizando por una causa justificada dejan las cosas como están, pero si advierten que el ‘daño’ es injusto (motivado por celos, envidias, etcétera) hacen que el mal se vuelva contra el propiciador del mismo, después de lo cual reprenden a aquel de ellos que hiciera el ‘daño’ sin averiguar antes si era justo hacerlo.

Como hemos visto, la mayor parte de los datos disponibles tiende a señalar al *mal nahualli* como causante de diversas clases de calamidades que comprenden, entre otras, provocar granizadas o sequías, la destrucción de pueblos o plantíos y, sobre todo, la enfermedad y la muerte a sus semejantes.

Entre los términos usados para describirlo, *tlacatecolotl* es aquel que caracteriza mejor el aspecto peligroso, inquietante e, incluso, maléfico de su actividad. *Tetlachihuiani* parece referirse a la capacidad destructiva de quienes, sin ser necesariamente malignos, suelen comunicarse con deidades potencialmente nefastas. El resto de los vocablos empleados nombra una serie de prácticas específicas: por *texoxani* se alude a quienes, a través de cierta influencia posiblemente vehiculada mediante la mirada, son capaces de provocar la enfermedad, la destrucción y la muerte a hombres, animales y objetos; *teyollocuani* se refiere a la acción simbólica de comer el corazón de los enemigos para ocasionar, igualmente, el deceso y la destrucción de la gente. Es posible que *tetlanonochili* evoque al hecho de seducir a las deidades para convencerlas de afectar a las personas contra quienes se dirige el maleficio. *Tehuilotlatia* significa, probablemente, el uso de efigies para que, al quemarlas, se induzca el mal en sus víctimas. Todavía en la actualidad se emplean muñecos para torturarlos y causar un daño semejante al humano representado. Por último, *telepanquezqui* designa a quienes por medio de rituales daban de comer a sus víctimas sustancias patógenas.

Entre las múltiples técnicas usadas por los malos *nanahualtin* se mencionan las siguientes: la introducción de objetos extraños en el cuerpo de las personas a quienes se pretendía hacer mal; el uso de formas no humanas para, al provocar el susto de su víctima, capturar, comer o vender la entidad anímica que se desprende; insertar una de sus propias entidades anímicas en el cuerpo del enemigo para producir aquella patología conocida como *aire*; escupir o recitar frases groseras detrás de la persona a quien se desea el mal; tocar los objetos que se desea

dañar, pintar las casas o sangrarse sobre las personas a quienes se quiere destruir. Todo esto sin mencionar el ataque a las entidades compañeras de sus víctimas y rivales.

Al mismo tiempo se nos dice que, gracias a la existencia de ciertas fechas particularmente propicias para el maleficio —las que al tener el 9 por numeral, se encontraban bajo el influjo de las deidades del inframundo— y la necesaria repetición del acto mágico, las personas comunes podían prevenir el maleficio colocando cardones en las entradas de las casas en los momentos de mayor riesgo. Sabemos igualmente que, además de ser reconocibles bajo sus formas no humanas, los hombres-*nahualli* causantes de maleficios podían ser descubiertos durante el sueño o las visiones causadas por el consumo de alucinógenos. Así, el *nahualli* no sólo era pensado como causante del mal sino como un malhechor que podía ser identificado y, cuando menos, contrarrestado.

El problema es que ninguna de las fuentes antiguas nos explica qué es lo que lo motivaba a actuar así. Los documentos etnográficos contemporáneos señalan a la envidia —generalmente suscitada por una riqueza inusual— como el principal motor para la brujería. Sin embargo, si consideramos que para los mesoamericanos la obtención de cualquier clase de bienes materiales implica el pago con la propia carne y *tonalli* después de la muerte, podemos ver que cualquier forma de enriquecimiento significa un mayor beneficio a costa de los demás. Por tal razón, el castigo de tan reprochable actitud sería pensado como justificable de modo que no sería el maleficio en sí lo que sería considerado como despreciable —puesto que, como hemos visto, también el *buen nahualli* se valía de tales medios para defender a su comunidad—, sino el uso y abuso de estas capacidades con fines indebidos.

Ahora bien, si el maleficio no era necesariamente visto como nefasto, ¿qué utilidad podría haber tenido éste cuando se ejecutaba en contra de la propia comunidad?

Hemos dicho que, en el intercambio de carne-*tonalli* entre la sobrenaturaleza telúrica y la sociedad, el hombre-*nahualli* fungía como mediador al permitir la comunicación entre ambas partes y al obtener la fertilidad y la lluvia a través de los correspondientes ritos petitorios. Si se considera que en los casos justificables el maleficio estaba dirigido a los extranjeros, a los enemigos y a quienes infringían las normas morales, éste podría ser entendido como una forma de pago de la deuda a través de la entrega de quienes resultaban peligrosos o perjudiciales para la sociedad. Y sólo cuando el maleficio era dirigido contra quienes se consideraban como inocentes, éste era considerado como producto de la envidia y obra de un *mal nahualli*.

La cuestión que restaría por resolver es, en la práctica, ¿qué es lo que permite a los miembros de la comunidad distinguir entre el *buen* y el *mal nahualli*?

### Vida y muerte del *mal nahualli*

A pesar de los diversos males que los brujos-*nahualli* provocaban a las personas, hemos podido notar que su actividad no puede, en modo alguno, ser reducida al perjuicio, ya que en algunos casos su capacidad nociva podía ser empleada para salvar la vida de un individuo. Podemos mencionar que, según los informantes de Sahagún (1946-1947, 168), el *teyollocuani*, *tecotzcuani*, solía enriquecerse cuando curaba los males que él mismo provocaba: “comía las pantorrillas del propietario. Y así, el propietario lo llamaba para que lo curara”.

En el siglo XVII, los indígenas del centro de México consideraban que, cuando caían enfermos, “jamás sanarán si el que los enhechizó no los cura o quiere que sanen [...] y luego le pide que aplaque su ira y enojo y le cure” (Ruiz de Alarcón: 1984, 65-64). Esta misma creencia es igualmente mencionada en diversos procesos de la época colonial: “Dice que para sanar del referido accidente hizo varios remedios que no le aprovecharon. Hasta que fue a la Hacienda de San Nicolás en solicitud de una india curadera ya difunta, la que le dijo que ella no la podía curar sino aquella a quien le había mandado hacer los cuellos, que cuando se los cobro le hizo el daño” (AGN, *Inquisición*: 1712, 745.1 6v-7r).

En Chiapas se dice que:

En la misma elección hubieron este declarante y dicho Diego de Vera palabras y discordia, y que entonces le amenazó el dicho Diego de Vera, diciéndole que rogaría a Dios le hiciera alguna enfermedad [...]. Permaneció en cama cuatro meses, y al ver que no se curaba fue en dos ocasiones a casa de Vera para que le diera algún remedio [... Otro testigo indicó que] estando así enfermo mandó llamar a Vera para que lo curara, pero como éste no quiso ir, él fue dos veces a su casa a pedirle que le quitara el mal que le había puesto (AHDCH: 1678, f. 4v-5r, 11v).

[Un terapeuta dijo que no podía curar cierta enfermedad] porque no era enfermedad de que Dios hubiese mandado sino que tenía su *coime*, que en Castilla quiere decir su amo (AHDCH: 1801, f. 1r).

En Oaxaca: “Un testigo afirmó que habiéndose peleado con uno de esos maestros, se le hinchó la garganta de manera que no podía comer, hasta que el mismo brujo lo curó” (AGI, México, 882-16, f. 538r, en Alcina Franch: 1993, 91).

Esta clase de ideas ha sido también registrada en diversos pueblos mesoamericanos contemporáneos. Entre ellos podemos citar a los nahuas de diversas regiones, los pames, los popolocas, los popolucas, los tojolabales y los tzeltales (Aranda Kilian: 1993, 116; Álvarez Heyndereich: 1987, 135; Signorini y Lupo: 1989, 105; Madsen: 1960, 196; Chemin Bässler: 1984, 198; Jäcklein: 1974, 263; Abell: 1970, 76; Williams García: 1961, 45; Ruz: 1981b, 183; Nash: 1970, 158).

Los poderes nocivos de un *nahualli* pueden ser igualmente usados para obligar a otro brujo a curar a su víctima. Es en estos casos que la curación se presenta bajo la forma de un combate entre brujos por la salud o muerte de la víctima: “Si alguien te quiere hacer daño, se puede contratar a un brujo que le haga limpias o para que lo defienda” (Román Martínez: 2003, comunicación personal). Encontramos creencias semejantes entre los nahuas de otras regiones, los otomíes de El Mezquital, los huaves, los mames y los tojolabales (García Salazar: 1978, 747-748; Signorini y Lupo: 1989, 105; Tranfo: 1974, 232-234; Signorini y Tranfo: 1979, 245; Oakes: 1951, 160; Ruz: 1981b, 183). De esta manera, pareciera ser que cuanto más apto para el maleficio sea un especialista ritual, más eficaz sería también en la curación. Es por tal motivo que en algunos grupos mesoamericanos contemporáneos se considera a los productores de enfermedad como última solución en la recuperación de la salud (Signorini y Lupo: 1989, 100; Ruz: 1981b, 183; Nash: 1970, 158). Lo anterior sin considerar que, al parecer de algunos pueblos como los chinantecos, “los brujos (*džá’liiy*, gente que hace daño) deben ser también comprendidos como factores relevantes entre los mecanismos de control social a nivel local, ya que su poder puede ser utilizado tanto contra los enemigos personales como contra los adversarios políticos de ellos o de los Ancianos [autoridades locales]” (Bartolomé y Barabas: 1990, 196).

Por otro lado, hemos podido observar que, en la realidad, la mayoría de los terapeutas no considerados como brujos-*nahualli* afirma, cuando menos, ser capaz de curar maleficios. Madsen (1960, 201) menciona, por ejemplo, que en Teoscpa “nadie acusa a don Eusebio Landa, el *curandero del aire*, de ser brujo, aun si trata casos de embrujamiento por medio de comida” (consúltese igualmente Álvarez Heydenreich: 1987, 217; Sandstrom: 1991, 234; Signorini y Lupo: 1989, 101). También vemos que, no sólo nadie se presenta ante los demás como brujo-*nahualli* sino que en muchas ocasiones quienes son acusados de practicar la brujería dicen actuar como terapeutas. Tal es el caso de un indígena zoque, llamado Nicolás Santiago, quien “preguntado si es verdad que se ha ocupado en curar

enfermos, dijo que sí que ha ejercitado este ministerio de dos años a esta parte” (AHDCH: 1685, f. 34r). En el mismo sentido, Núñez de la Vega (1988, 755) comentó que

de estos [*maestros nagualistas*] están en peor categoría aquellos que se introducen por médicos y curanderos en los pueblos, o sangradores, que en realidad no lo son, sino grandísimos maléficos, brujos, encantadores y hechiceros que con la apariencia de curar hacen enfermar y matan a todos cuantos quieren, aplicándoles el instrumento que llaman medicina de hierbas, etcétera, con soplos y palabras infernales.

En la Sierra Norte de Puebla, el *mal nagual* náhuatl se comporta como cualquier *tepahtiani* pero, ocasionalmente, deja entrever su verdadera naturaleza (Signorini y Lupo: 1989, 98). En el sur de Veracruz se considera que los *nanahualtin* son simplemente *curanderos maléficos* (García de León: 1969, 287). Entre los tzeltales se supone que no sólo los *malos nanahualtin* se hacen pasar por *curanderos* sino que todos comienzan por fungir como terapeutas (Nash: 1970, 147; Villa Rojas: 1990, 341). En el mismo sentido, los tojolabales definen al *pukuj*, o *brujo*, como un ser que “originalmente se desempeñó como curandero, logra controlar las influencias maléficas del medio y hacer daño gracias a su asociación con el dueño del inframundo” (Ruz: 1981a, 57-58). Ideas semejantes han sido igualmente expresadas por los chatinos y los teenek (Bartolomé y Barabas: 1982, 137; Gallardo Arias: 2000, 102). Aun entre los yaquis se piensa que el que es capaz enfermar también puede curar; por ello se supone que los *brujos* pueden hacerse pasar por *curanderos* (Schutler: 1967, 88-89). Esto sin mencionar que, como muchas veces se acusa a los ritualistas de practicar la brujería, no siempre es fácil distinguir entre el causante de la enfermedad y el terapeuta (Huber: 1990b, 167; Weitlaner: 1977, 165; Lipp: 1991, 149). De hecho existen casos en los que, aunque los indígenas distinguen con términos diferentes al brujo y al terapeuta, ambas figuras pueden coexistir en un sólo individuo. Así se observa entre los nahuas de la Huasteca —con los nombres de *tepahtiani*, “terapeuta”, *tlachihke*, “adivino”, y *nahualli*, “brujo”—, los de la Sierra Norte de Puebla y la región de los Tuxtlas, los jacaltecos, los huaves, los otomíes, los popolocas, los quichés, los tzeltales y los tojolabales (García Salazar: 1987, 744-47; Montoya Briones: 1964, 154; Signorini y Lupo : 1989, 93; Farfán Morales: 1988, 131; Kelly: 1956, 57, 75; La Farge y Byers: 1931, 141; Cheney: 1979, 68; Galinier: 1990, 157; Tranfo: 1974, 229; Greenberg: 1981, 95; Jäcklein: 1974, 263; Abell: 1970, 76; Tedlock: 1982, 111; Villa Rojas: 1990, 223; Ruz: 1981a, 57-58). De hecho, sabemos que en algunos

grupos nahuas, como los de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, se considera que, aunque usualmente se les define como “los que curan las enfermedades”, existen *tlamatines* o *tlamatcame* buenos y malos ya que “pueden curar o enfermar” (Román Martínez: 2003, comunicación personal; Pérez Téllez: 2002, 71).<sup>137</sup>

La confusión entre estos dos personajes ha sido claramente descrita entre los popolucas, los chinantecos y los huicholes:

En realidad no hay una distinción específica entre curandero y brujo [llamado *nahual*] salvo la reputación, ambos pueden curar, pero se considera que algunos además de hacerlo pueden causar una enfermedad (Williams García: 1961, 45).

En oportunidades resulta difícil distinguir a los brujos de los curanderos (*džà mi*), puesto que estos últimos también son capaces de actuar en forma negativa produciendo daños (Bartolomé y Barabas: 1990, 196).

El *mara'akamé* (cantor/curandero) de una persona puede ser brujo de otra [...]. Existe una vaga sensación entre los huicholes de que se necesita un brujo, o cuando menos alguien que potencialmente tenga poderes de hechicería para identificar a otro. Por lo tanto, aunque los *mara'akamé* tienen el deber de mantener el equilibrio y el orden, casi todos se consideran, cuando menos, potencialmente malévolos (Weigand y García: 1992, 221).

Por lo tanto, si tomamos en cuenta que hay terapeutas acusados de ser brujos-*nahualli*, que existen brujos-*nahualli* que se dicen terapeutas, que los dos pueden tanto curar como provocar enfermedades y que ambos pueden coexistir en una misma persona, ¿por qué ciertos individuos son exclusivamente considerados como brujos-*nahualli* y otros no lo son jamás?

#### ¿QUIÉN ES EL MAL NAHUALLI?

La primera categoría de personajes considerados como malos *nanahualtin* es la de los extranjeros. Así, los informantes de Sahagún (CF: X, 177, 183, 192; Sahagún: 1938, III, 128, 129, 139) afirman que: “[Los olmecas uixtoti] eran *nonotzaleque*, *tlamatnime*. El nombre de su jefe, un *nahualli*, era Olmecatl Uixtoti. [... Los matlatzincas] se divertían hechizando a las personas [... Los ocuiltecas] gustaban de hechizar a los otros [...]. Los chichimecas conocían, practicaban y adminis-

<sup>137</sup> Algo semejante sucede entre los chatinos con el *Ne'Ho'o* (Bartolomé y Barabas: 1982, 134).

traban el mal de ojo [... Los quaquata] eran muy maléficos porque se valían de hechicerías”.

Según Chimalpahin (1998, 3era relación, 91v), Maxtlaton calificó a los mexicas de grandes *nanahualtin*. Ixtlilxochitl (1975, I, 319) dijo sobre la ciudad de Cuiclahuac que “los ciudadanos eran grandes hechiceros y nigrománticos y que tenían la ciudad por encantada”. Para los tlaxcaltecas, los chichimecas eran “grandes hechiceros e nigrománticos, que usan el arte mágico con que se hacían temer, y así eran temidos, por cuya causa no los osaban enojar las gentes vecinas” (Muñoz Camargo: 1948, 46). “Los nonoualca, ya muertos, todos eran muy grandes *nanahualtin*” (*Historia tolteca-chichimeca*: 1976, 140-141). Una opinión semejante fue expresada durante un proceso inquisitorial del siglo XVIII (AGN, *Inquisición*: 1717, 303, 30 475r): “[los indios tenían miedo] de este pueblo de Meztitlan porque había muchas hechiceras”. Siguiendo la misma lógica, los otomíes de la Huasteca dicen que “México está poblada por *nahuales*” (Galinier: 1979, 436). Los totonacos de Jalpan creen que ya no hay *nahuales*: “en el pasado eran los comerciantes ambulantes nahuas, apodados cotones prietos a causa de sus jorongos de lana negra, quienes se transformaban en *nahuales* para robar los puercos y aun a las muchachas” (Ichon: 1969, 179). Los mames de Todos Santos consideran que los *naguales* vienen de Atitlan (Oakes: 1951, 171-173), mientras que entre los mayas yucatecos un informante dijo de un *uay pek*: “yo creo que este animal viene de otro pueblo, pues ningún vecino de aquí se atrevería a hacer estas brujerías” (Villa Rojas: 1978, 390).

El único inconveniente es que, cuando se trata de encontrar y ajusticiar al culpable de brujería, el extranjero pocas veces es accesible. Tal vez por tal motivo la mayoría de los brujos-*nahualli* identificados se encuentra en el interior de la propia comunidad.

En el siglo XVII, cuando se sospechaba que alguien practicaba la brujería, “con estas sentencias, quedan las guerras publicadas entre la parentela del enfermo con el sospechoso del hechizo y su parentela, y sobre esto queda el odio y rencor tan asentado que [...] pasa y lo heredan los hijos y nietos” (Ruiz de Alarcón: 1984, 64). Podía suceder que cualquier especialista ritual terminara por ser señalado como brujo pues, aun si en un primer momento había sido considerado útil para la sociedad, siempre existía el riesgo de que un paciente insatisfecho supusiera que, en lugar de curarlo, le estaba provocando algún mal. Si el hombre-*nahualli* no lograba probar su inocencia, se convertía en una suerte de paria, temido y detestado por su pueblo: “Nunca estaba feliz ni contento; siempre estaba pobremente vestido. Y vivía en el sufrimiento, vertía su odio sobre la bebida y la comida. Donde quiera que iba causaba miedo en las personas, no podía estar en

ningún lado con la gente. Nadie era su amigo” (CF: IV, 43). La miseria constante debió terminar por agravar su situación pues, una vez conocida su reputación de *tlacatecolotl*, todos los servicios que le solicitaban debieron haber estado orientados hacia el mal. Así leemos en el mismo texto (*ibidem*, 102) que

no tenía nada que comer. Vivía en la pobreza, destituido, sin hogar; en ningún lugar podía ser propietario de una casa, en ningún lugar podía ser el feliz propietario de un hogar tranquilo, no veía más que la pobreza. Pasaba la vida buscando comida sólo para él, salvo si alguien le daba algo [para] que hiciera algo para [destruir] a las personas, en pago de sus malos servicios.

Obviamente, lo anterior no debió haber ocurrido con mucha frecuencia a los *nanahualtin* más prestigiados ni a aquellos que trabajaban para el Estado u ocupaban altos puestos en el gobierno, ya que, según nos dicen los informantes de Sahagún (CF: IV, 42), era principalmente a los *nanahualtin* pobres a quienes se les imputaba el hacer mal a los demás. De los hombres-*nahualli* de origen *macehualli*, nacidos en 1-Lluvia se dice, que “todos sus actos estaban destinados a acumular toda suerte de males”. Líneas después, el *Códice florentino* (*idem*, 102) especifica que “tal vez, era capturado en alguna parte cuando ya se había vuelto negligente, flojo o había desarrollado alguna aversión”.<sup>138</sup> Es decir, que un *nahualli* era considerado maléfico y, en consecuencia, corría el riesgo de ser capturado cuando había perdido su prestigio.<sup>139</sup>

Veamos algunos casos etnográficos contemporáneos para dar mayor claridad a este punto. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzeltales de los Altos de Chiapas consideran que un terapeuta que acumula demasiados fracasos no es más que un brujo que, en lugar de curar, se dedica a producir la enfermedad entre los suyos (Duquesnoy: 2001, 542; Villa Rojas: 1963, 253). Los tepehuas dicen que un *ha'papa'ná* “debe cuidar su prestigio para no recibir el calificativo de *haxkayanán*: brujo, epíteto aplicado al que realiza en secreto los costumbres, sin que nadie los vea” (Williams García: 1963, 173). Entre los tzeltales se supone que, aunque con frecuencia los terapeutas son acusados de practicar la brujería, dichos ataques no siempre tienen la misma repercusión; los especialistas más hábiles son capaces de desviar las acusaciones en el sentido que quieren mientras que los más torpes perderán su reputación y deberán asumir el castigo que se les im-

<sup>138</sup> *Anoce cana axioa in iquac ie otlatlaꞑiuiti, ie ontlaxujti, ie otlatlatꞑilhui.*

<sup>139</sup> Como lo muestra Evans Pritchard (1937, 21-147) en el caso de los azande, nadie se considera brujo, es la sociedad quien lo hace.

pute (Villa Rojas: 1990, 346-348). La historia de don Mario de Tecospa es particularmente ilustrativa sobre la forma en que un personaje puede terminar convertido en brujo:

El brujo de Tecospa y yo nos hicimos tan amigos que me llamaba compadre y me invitó a ser padrino de su nieto, pero siempre negó ser brujo. Yo no le hice preguntas sobre su brujería, pero él sabía que la gente del pueblo me había hablado de ello. La gente de Tecospa dice que don Mario era un brujo-*nagual* que se transformaba en asno durante la noche, mientras hacía magia maligna para echar enfermedad a sus víctimas. Él dijo que se transforma en animal revolcándose en las cenizas o saltando dos veces sobre el fuego para formar una cruz. Siendo que don Mario y su familia son los únicos miembros de la comunidad que son acusados de brujería, las sospechas hostiles recaen sobre ellos cada vez que alguien se cree embrujado —*Las personas dicen que soy brujo, pero no lo soy*, me dijo un día don Mario apuntando solemnemente hacia el cielo, —*mi poder viene de allá y es un poder para ayudar a mis hermanos a crecer* [...]. Don Mario comenzó a curar poco después de su llegada a Tecospa, pronto perdió a sus pacientes locales porque tenían miedo de que pudiera embrujarlos (Madsen: 1960, 193, 196).<sup>140</sup>

Como en los otros casos mencionados, vemos, en primer lugar, que don Mario no se consideraba a sí mismo como brujo sino que es la comunidad quien le asignó este papel una vez que perdió su prestigio de terapeuta. En este sentido podemos afirmar que, a los ojos de la sociedad, la diferencia entre brujo y terapeuta no es más que una cuestión de prestigio. En otro texto, Madsen y Madsen (1969, 19) explican que “don Mario es desagradable para las personas del pueblo no solamente porque es brujo sino también porque es extranjero. Los extranjeros no son creíbles”.<sup>141</sup> Así, en este caso, el brujo-*nahualli* sería alguien que no se encuentra plenamente integrado a la sociedad y que, en consecuencia, es más susceptible de perder su prestigio.

Algo semejante sucede en otros pueblos mesoamericanos. El brujo, para los nahuas de la Huasteca, se caracteriza por su escasa comunicación con los vecinos

<sup>140</sup> Algo semejante sucede con los rarámuris cuando un curandero es acusado de ser brujo: “Desde ese momento, la gente buena lo evita; no le dan de comer ni toleran que entre a las casa; a todos causa espanto y, mientras mejor curandero haya sido antes, más terrible brujo se le considerará después, achacándosele cualquier accidente desgraciado que ocurra en la localidad” (Lumholtz: 1981, 1, 317).

<sup>141</sup> Don Mario, según Madsen y Madsen (1969, 19) es originario de Toluca.

y la falta de expresión de sus inquietudes durante las asambleas (Hernández Cuéllar: 1982, 87). Los teenek de la misma región consideran que un brujo es reconocible por su comportamiento antisocial: no participa en los trabajos colectivos, bebe demasiado y pelea con sus vecinos (Gallardo Arias: 2000, 129). Entre los mayas yucatecos “se piensa que la brujería es actividad de personas aisladas, con frecuencia solteras y de edad, que mantienen sus actos en secreto por miedo a las represalias” (Rivera: 1976, 142). Aun entre los rarámuris se cree que “cualquiera que maldiga estando borracho —amenazando con enfermar a quienes le ofendieron o clamando ser más poderoso que los doctores [*onorugame*]— es acusado de ser mago. Sin embargo ésta es la única vaga acusación” (Bennett y Zingg: 1939, 265).

Al mismo tiempo, el relato de don Mario muestra que a partir del momento en que la comunidad elige a un individuo para que juegue el papel de brujo, lo quiera o no, éste asumirá dicho rol social. El brujo existe porque hay quien cree en él y es gracias a dicha creencia que éste es eficaz. Quien es considerado como brujo-*nahualli*, aun cuando no utilice su poder sobrenatural en contra de los demás, es productor de enfermedad pues, para quien se piensa bajo su influjo, cualquiera de sus acciones —su sangre, su tacto o la simple mirada— puede ser interpretada como indicio de maleficio.

En otras palabras, la brujería es una explicación *a posteriori* —si se está enfermo es porque se ha sido embrujado— y el brujo lo es *a priori*, ya que es explicación del mal aun antes de que se produzca.

El discernimiento entre el *buen* y el *mal nahualli* resulta, por lo tanto, extremadamente difícil. Ambos son considerados capaces de hacer daño, uno para defender a su comunidad y el otro por envidia, para enriquecerse o por venganza. Muchas veces, los brujos-*nahualli* se presentan a los ojos de las personas como terapeutas e, incluso, intervienen frecuentemente en las curaciones, debido a que, según la creencia indígena, sólo quienes son capaces de provocar el mal pueden curarlo, ya sea porque eliminan sus propios sortilegios o porque los utilizan para combatir a los causantes del mal hasta obligarlos a quitarlo. Diversos etnólogos modernos han mostrado que, aun si para la mayoría de los indígenas se trata de dos personajes diferentes, brujo y terapeuta pueden coexistir en un solo individuo.

Actualmente, suele suceder que los terapeutas que fracasan en sus tratamientos sean acusados de practicar la brujería. Obviamente, la mayoría de las veces los especialistas de mayor reputación logran superar la crisis, mientras que quienes no se encuentran plenamente integrados o tienen comportamientos antisociales tendrían mayores posibilidades de perder su prestigio y de ser considerados,

por consenso, como brujos. Es a partir de este momento que el *nahualli* comenzaría a ser juzgado como causante de toda clase de males, debido a que, como se dice en un proceso inquisitorial (AHDCH: 1721, f. 11v; Aramoni Calderón: 1992, 267), a quien tenía reputación de brujo-*nahualli* “de cualquier mal le echaban la culpa”.

#### MUERTE SIMBÓLICA Y EJECUCIONES DE *NANAHUALTIN*

Una vez que el *nahualli* había perdido su prestigio y era conocido por todos como causante de desgracias, corría el riesgo de que, al momento de intentar provocar un mal, la presunta víctima lo apresara y supliciera. “Entonces, era capturado, y se le arrancaban los cabellos de la coronilla. Tomaban su renombre [*tleyotl*] y herían su *tonalli*. Era abandonado a la muerte en manos de los otros” (cf: IV, 43). Como resultado de tal “ejecución”, el *mal nahualli*

ya no podía escapar. Inmediatamente moría; sólo alcanzaba a llegar a su casa para morir. Y si, inútilmente, trataba de encontrar remedio a su situación, para no morir, trataba de continuar su trabajo e intentaba controlar, recuperar y reestablecer su *tonalli*. En vano procuraba pedir prestada alguna cosa, tal vez agua o fuego, o una olla de la casa de aquel a quien él había tratado de destruir y quien lo había capturado.<sup>142</sup> Mas, si aquel que debía ser destruido era verdaderamente sabio, prudente y bien advertido, no prestaba nada a nadie. No prestaba nada a nadie, durante todo el día y hasta el próximo atardecer. A la mañana [siguiente], el *tlacatecolotl* era encerrado en una red. Moría. Verdaderamente, ese era el destino que él buscaba continuamente, y había llegado el tiempo de su perdición. Él sabía en su corazón, mientras había vivido, que tal vez, en alguna parte, podía ser capturado. Y es por eso que había nacido sólo para morir (*ibidem*, 43-44).

Sahagún (1956, IV, 248), por su parte, añade que: “Cuando ya habían acabado de hacer sus maleficios y era tiempo de que acabase su mala vida, alguno los prendía y les cortaba los cabellos de la corona de la cabeza, por donde perdía el

<sup>142</sup> Es interesante notar que los elementos que podían ayudar a la recuperación de la entidad perdida —el agua y el fuego— son los mismos que entran en juego en el baño ritual en el que se reactualizaba la introducción de las entidades anímicas. ¿A caso esto significa que, tras esta punición, también se desprendía el componente frío de la persona?

poder que tenía de hacer hechicerías y maleficios; con esto acababa su mala vida muriendo”.

No obstante, cabe mencionar que el hombre-*nahualli* no era el único que podía ser dañado por la manipulación de sus cabellos. El *Códice Tudela* (1980, f. 76) señala que, en los momentos rituales más importantes, los sacerdotes se cubrían el pelo con un pedazo de tela para que no se les viera y no osaban rascarse la cabeza con la mano. Lo anterior muestra que aquello que reside en la cabeza y el cabello corría el riesgo de ensuciarse o deteriorarse por el descuido durante los principales eventos de la vida religiosa. El *Códice carolino* (1967, 56) declara que ciertos cortes de pelo podían ser empleados como procedimientos curativos en los niños. Durán (1967, I, 10), por su parte, comenta que los indígenas de su época creían que la salud de los niños dependía del hecho de tener el cabello cortado de uno u otro modo. Al mismo tiempo, el *Códice carolino* (*op. cit.*, 21) muestra que, aun cortados, los cabellos podían igualmente ser usados para dañar a la persona a quien pertenecían. El hecho de que el sacrificante conservara como reliquia los cabellos de la coronilla del sacrificado parece mostrar que aquello que residía en el pelo de la coronilla podía permanecer en él aun después de la muerte del sujeto, y transferir sus cualidades al nuevo poseedor. El *Códice florentino* (II, 47-49; Sahagún: 1956, IX, 52; II, 209) menciona que “aquel que había tomado los cabellos [de la coronilla del cautivo] los guardaba en toda seguridad [...], el valor del cautivo no iba a morir en vano, él tomaba de su cautivo su renombre”. Lo anterior podría indicarnos que los cabellos arrancados al *nahualli* podrían haber aportado los mismos beneficios a su captor.

De modo que, si se considera que es sobre la coronilla que se vertía el agua durante el baño ritual y que sobre este punto se aplicaban los medicamentos contra la pérdida del *tonalli*, pareciera pues que, como señala López Austin (1996, I, 242), la coronilla no sólo fungía como lugar de concentración de tal entidad anímica sino que, cuando el *tonalli* salía del cuerpo o era reintroducido en él, lo hacía a través de dicho punto.

Si recordamos lo dicho en una sección anterior, tenemos que el *tonalli* es un elemento indispensable para la vida sobre la tierra, que se singularizaba según el signo del día oficial de nacimiento y determinaba así el nombre, las cualidades personales y el destino del sujeto a quien se ligaba. Si se considera que dicho destino podía ser modificado por la conducta de la persona en la vida, éste actuaría también como una suerte de registro en el que quedaba inscrito el comportamiento moral de la persona. Por lo tanto, al arrancársele los cabellos de la coronilla, el hombre-*nahualli* habría perdido su nombre, su destino —ser *nahualli*— y esa memoria anímica que se había forjado durante la vida. Por tal

razón, este tipo de pérdida del *tonalli* implicaría una suerte de muerte simbólica en la cual desaparece no el individuo sino su identidad social como miembro del grupo.<sup>143</sup>

Por otro lado observamos que este tipo de castigo no era aplicado exclusivamente a los *nanahualtin* sino que, en muchos otros casos, el corte del cabello —y en particular el de la coronilla— aparece como una marca de exclusión social. Uno de los informantes nicaraos de Bobadilla (Fernández de Oviedo y Valdez: 1840, 59) explica que cuando se capturaba a un ladrón se le rasuraba la cabeza para mostrar su falta y, antes de que le creciera el pelo, su mala reputación estaba ya establecida. El *Código mendocino* (1925, 631) nos dice que la pena aplicada a los jóvenes vagabundos era pelarles y quemarles la cabeza. A los que se embriagaban “si era plebeyo lo trasquilaban [...] y le derribaban su casa diciendo que no era digno de vivir entre los hombres y que voluntariamente se privaba de la razón” (Clavijero: 1945, 241; Sahagún: 1956, II, 212). La *Relación de Huaxtepeque* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 203) dice, sobre los sacerdotes principales, que “si eran tomados en algún delito, los mandaban trasquilar”. Zurita (1941, 105) declara que cuando se descubría que un juez recibía “regalos”, “a la tercera vez lo hacían trasquilar, e con gran confusión y afrenta lo privaban del oficio”.<sup>144</sup> Por último, Román y Zamora (1897, I, 285) declara que “cuando los mozos y doncellas salían traviesos, tresquilábanlos y débanles mantas muy pobres y rotas [...] para que así fuesen conocidos por ruines”.

Aunque ya no se corta el pelo de la coronilla como castigo, entre los huicholes “[hay quienes] están socialmente muertos pero físicamente vivos todavía. En general, estos individuos son también varones que han sido exiliados a consecuencia de su conducta violenta, de la práctica del incesto, la bestialidad, la brujería o por haber violado ciertos cánones ceremoniales más allá del límite de lo aceptable” (Weigand y García: 1992, 217).

<sup>143</sup> Es interesante notar que, de acuerdo a las informaciones proporcionadas por Evans Pritchard (1937, 24), entre los azandes, cuando un individuo es acusado de brujería, los miembros de su clan “admiten que el hombre sea un brujo, pero niegan que sea miembro de su clan”.

<sup>144</sup> Aunque aquí no se trata de un castigo, encontramos otro caso en el cual el corte del cabello de la coronilla implica, igualmente, la pérdida del estatus de ciudadano. La *Relación de Acolman* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 227) declara que “el indio que había traído a cuestras el pellejo [re]corría todo el campo y, a las personas que hallaba labrando sementeras, les trasquilaba la coronilla de la cabeza, y el tresquilado quedaba por esclavo”.

## MATAR O EJECUTAR AL NAHUALLI

Sin embargo, lo anterior no implica que no haya habido linchamientos o ejecuciones públicas de brujos-*nahualli*. De acuerdo con Ixtlilxochitl (1892, I, 238-39), en la época prehispánica se ordenaba “que si se averiguase ser alguna persona hechicera, haciéndolo con algunos hechizos, o dándolos por palabras, o queriendo matar a alguna persona, muriese por ello y sus bienes fueran dados a sacamano”. Vetancurt (1971, 91), por su parte, indica que “el que hacía hechizos y los maleficios moría sacrificado, y abierto por el pecho; y el que con bebedizos mataba era ahorcado”. También Román y Zamora (1897, 284) señala que “era ley que fuese abierto por el pecho el que hiciese hechizos y maleficios, porque con esto creían que no venía mal alguno a la ciudad”. “El que hacía algunos maleficios era sacrificado en honra de los dioses” (Clavijero: 1945, 241). Una crónica de 1530 menciona que entre los chontales de Honduras “fueron siempre, entre esta gente, muy castigados los hechiceros, mas no tenían por tales sino a los que hacían daño, matando o hinchendo de gusanos a otros; pero a los otros adivinos, y encantadores, que llaman sabios antes los hon[ran]” (Herrera: 1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 5, 22).<sup>145</sup>

Después de la conquista española, la gestión de la magia continuó en manos de las autoridades. Arnauld y Dehouve (1997, 38-40) presentan una serie de casos extraídos del Archivo General de la Nación y del Archivo Judicial de Puebla en los que quienes supuestamente introdujeron epidemias terminan por ser capturados y torturados por el pueblo pero a petición de las autoridades indígenas locales. En todos los relatos expuestos por las autoras, el orden de los sucesos es el mismo: el alcalde y el común —es decir, el conjunto de la población— se reunieron en la casa comunal y tomaron la decisión de matar o supliciar a los acusados. Según Ximénez (1929, 78), cuando los quichés llegaban a capturar a un brujo, todos los señores se reunían para castigarlo: “Y juntándose los señores se formó un baile para celebrar la presa de aquel brujo y transformándose en águilas, leones y tigres, bailaban todos arañando al pobre indio”.

Casi todos los etnólogos que han trabajado el tema del nahualismo y la brujería indígena contemporánea mencionan asesinatos de brujos. Montoya Briones

<sup>145</sup> Según Ixtlilxochitl (1892, I, 238-239, 326, 496-497; II, 178, 187, 189; Offner: 1983, 148-149) en Texcoco existía un organismo gubernamental —llamado el *Consejo de Músicas y Ciencias*—, compuesto por poetas, historiadores, “astrólogos” y especialistas en magia negra o blanca: “En el consejo de músicas y ciencias se guardaban las leyes convenientes a este consejo, en donde se castigaban las supersticiones y los géneros de brujos y hechiceros que había en aquel tiempo, con pena de muerte; sólo la nigromancia se admitía por no ser en daño de persona alguna”.

(1964, 158), Signorini y Lupo (1989, 99), Galinier (1979, 452-453; 1985, 137), Pitt-Rivers (1971, 11), Pozas (1959, 196), Lumholtz (1981, II, 236) y Nash (1970, 244) consideran que tales crímenes son usuales,<sup>146</sup> mientras que Lewis (1963, 279), Beals (1945, 96), Gallardo Arias (2000, 92), Madsen (1960, 197) y Lipp (1991, 165) afirman que éstos son extremadamente infrecuentes. Lo cierto es que en ninguna ocasión se pretende exterminar a la totalidad de los brujos; ya que, si se sabe que para muchos mesoamericanos los causantes de enfermedades son los únicos capaces de curarlas, resulta poco creíble que se decida matar a un brujo sin antes tratar de convencerlo u obligarlo a reparar el mal que produjo. Lo interesante es que, en algunos de los casos mencionados, los castigos son infringidos por las autoridades o con el consentimiento de éstas. Lo anterior ha sido registrado entre los popolocas, los tzeltales, los mixes y los indígenas de Durango —tepehuanes o mexicaneros (Abell: 1970, 78-79; Nash: 1970, 243; Lipp: 1991, 165; Escalante: 1986, 34).

El hecho de que sea el gobierno el que ejecuta la pena oficializa la culpa y evita que las venganzas sucesivas se desencadenen.<sup>147</sup>

Sabemos que cuanto más peligroso es pensado un especialista ritual, mayor es su capacidad curativa y, en consecuencia, más grandes serán su fama y prestigio. Sin embargo, dicho reconocimiento público también implica un mayor riesgo porque, cuanto más peligroso sea, mayor probabilidad habrá de que un día alguien se decida a tomar su vida para vengar la muerte de un pariente.<sup>148</sup> De hecho, el homicidio de brujos suele más bien presentarse en casos extremos, ya sea

<sup>146</sup> Según Pitt-Rivers (1971, 11), en Chiapas, “la tasa de mortalidad por asesinato, que es altamente superior a la media nacional —que, de por sí, ya es bastante honorable—, se explica casi enteramente por las represalias contra los brujos”. Nash (1970, 244), por su parte, señala que de los 37 casos de homicidios sobre los que colectó datos, nueve corresponden a asesinatos de curanderos. Incluso para los chatinos “otro método [para curar el hechizo] al que se recurre usualmente, consiste en matar al brujo identificado y al instigador de éste. Esta última instancia es causa de numerosos homicidios” (Bartolomé y Barabas: 1982, 138).

<sup>147</sup> Muchas veces, cuando se acusa a brujos ante las autoridades civiles mexicanas, las demandas no son consideradas en serio y, por tal razón, los indígenas se ven obligados a tomar la justicia en sus manos. En otros casos, se imponen multas y penas de cárcel a los ritualistas indígenas, aun cuando ya hace mucho tiempo que la brujería dejó de ser considerada como un delito por el Código Penal (Gallardo Arias: 2000, 130; Montoya Briones: 1983, 82). Por último, es también común que se impongan penas mínimas o se deje en libertad a quienes asesinan a los brujos, pretextando que tales acciones corresponden a formas de comportamiento tradicionales. ¿Que no sería mejor que permitiéramos a las comunidades indígenas hacer justicia como mejor les parezca?

<sup>148</sup> Galinier (1985, 141), Pitt-Rivers (1970, 184) y Ruz (1981b, 183) son algunos de los autores que han registrado esta clase de creencias entre los otomíes, los tzeltales y los tojolabales.

que se suponga que el brujo asesinó a alguien más o que éste haya introducido una epidemia o sequía en su comunidad.

Münch (1994, 173) menciona que en Tatahuicapan, Veracruz, fusilaron a una anciana cuando llegaron las epidemias, mientras que, durante un severo brote de infección intestinal, los mayas yucatecos culparon a una mujer curandera de edad avanzada de provocar el mal: “El rencor que esto llegó a provocar hizo que una mañana se apoderasen de ella varios hombres y la llevarsen por la fuerza al monte, donde la dejaron colgada de un árbol” (Villa Rojas: 1978, 388-389). Soustelle (1958, 151-153) y Gallardo Arias (2000, 135) presentan casos, entre los nahuas y los teenek de Veracruz, en los que un individuo se decide a dar muerte a un brujo una vez que éste ha matado a uno de sus seres queridos. En el mismo sentido, Nash (1970, 244-250) presenta dos casos de brujería entre los tzeltales: en el primero se acusa a un brujo de haber tratado de matar al alcalde y en el segundo el malhechor es señalado como culpable de haber introducido una epidemia en el pueblo. El primero sobrevivió, el segundo no. Ante tales circunstancias, Nash concluye (*ibidem*, 1960) que cuando una comunidad pasa por un periodo de crisis el número de asesinatos de brujos tiende a aumentar considerablemente.

Sin embargo, cabe aclarar que los brujos no son los únicos que arriesgan su vida en los momentos de crisis. Los *Procesos de indios* (1912, 75) señalan que ciertos indígenas “mataron a un *papa* [sacerdote] que tenían allí diciendo que él no sabía nada ni hacía llover”. Serna (1953, 78), por su parte, cuenta que una vez que siete *teciuhltlazque* estaban reunidos en el pueblo de San Matheo, para repeler una granizada, “uno de ellos se quiso adelantar a los otros para conjurarlo [al mal tiempo], y se dio tan mala maña, que lo echó a esa otra parte de la iglesia, hacia el poniente, y que había hecho mucho daño, y que los demás se volvieron contra él”. Este tipo de fenómenos parece tener aún cierta resonancia entre las poblaciones indígenas contemporáneas; tal es el caso de los nahuas del Valle de Puebla y los tojolabales:

Si nos remontamos a principios de siglo, cuando vivía don Casimiro, el padre de doña María, las cosas no eran fáciles para un *atlachic* [meteorólogo]. Si no llovía corría el riesgo de ser linchado, acusado de no hacer bien su trabajo o de desviar las nubes a propósito (Fagetti: 1996, 199).

[La actuación del *pukuj*] se asocia casi siempre con fenómenos climatológicos de primordial importancia para la agricultura y son, por otra parte, los que generalmente logran obtener mayores ingresos económicos por la alta

remuneración de sus servicios, privilegio que en ocasiones pagan con la vida, pues el temor y la envidia que despiertan puede orillar a la comunidad a eliminarlos, sobre todo en ocasión de catástrofes naturales o epidemias (Ruz: 1983, 418).

De hecho, es común que en la Sierra Norte de Puebla se asesine también a maestros y sacerdotes católicos cuando la comunidad pasa por un momento de crisis (De Pury: 2003, comunicación personal).

El brujo-*nahualli* contemporáneo aparece entonces como una suerte de depositario y encarnación del mal en la sociedad. Las personas lo reconocen como un miembro de la comunidad que desarrolla una importante función y lo toleran, debido a que es él quien funge como detentor del mal y remedio último para él. “Gracias a él, la brujería, y las ideas que ella se asocian, escapan a su penible modo de existencia, en la conciencia, como conjunto difuso de sentimientos y representaciones mal formuladas, para encarnarse en ser de experiencia” (Lévi-Strauss: 1957, 191). El *nahualli* se vuelve, así, en una suerte de soporte material de la creencia; una creencia que, frente a la doctrina cristiana y a la modernidad, se muestra cada vez más débil y, en consecuencia, tiene cada día mayor necesidad de ser reafirmada. Lo que se espera del brujo es que sepa jugar correctamente el rol que le es asignado: que acepte la culpa reparando el mal que ha provocado.

Al respecto, contamos con los siguientes testimonios:

[Una vez que los tzeltales han identificado al causante de un mal] en reunión de brujos y ancianos de la región se amonesta al brujo culpable y se le pide que retire el maleficio ‘que ya con lo hecho basta’ [...Un acusado declara:] —*La pura verdad es que no tengo nada que ver con este asunto; sucede que el verdadero responsable está empeñado en pasarme a mí la culpa. Si ustedes lo creen, está bien: acepto la imputación. Pero les repito que soy inocente de lo que le pasa a ese niño* (Villa Rojas: 1955, 116; 1990, 348).

[Entre los nahuas de Tecospa] aun si el brujo-*nagual* es temido y detestado, se le permite participar en las actividades del pueblo. Don Mario asiste a las fiestas religiosas y trabaja en los proyectos de labor comunitaria [...Aun si los vecinos lo golpean seguido, estos] han renunciado muchas veces a matar al brujo a causa de la vieja sentencia que dice el que mata a un brujo asume sus pecados (Madsen y Madsen: 1969, 22).

[Para los mixes] no es infrecuente que las autoridades golpeen o maltraten de otra forma a los acusados de brujería para que confiesen [sus crímenes] y curen a sus víctimas. Aun en el más duro sufrimiento, el acusado no admitirá jamás su culpabilidad pero tratará de curar a las supuestas víctimas (Lipp: 1991, 165).

[Entre los chinantecos] si se llega a tomar preso a uno de ellos [a un brujo] y se le encierra en la cárcel, el hombre puede decir *Dispensen ustedes, yo voy a pagar tanto...* Y en la misma noche se arreglaba el asunto, con 10 o 20 pesos, no sin que se le advirtiera de no volver a las andadas” (Weitlaner y Castro: 1973, 176).

[Un *chiman* mam confiesa:]. *Sí, es cierto que yo estaba haciendo un maleficio, pero lo hacía únicamente porque aquel a quien yo quería hacer mal había embrujado a otro, el hombre a quien yo defendía [...].* [La autoridad] le dice que lo meterían en prisión pero que lo liberarían una vez que hubiera pagado la fianza (Oakes: 1951, 160-161).

En las fuentes antiguas, como en los documentos etnográficos, el *mal nahualli* es caracterizado como un ser esencialmente dedicado al perjuicio: como *tlacatecolotl*—un término que designa lo inquietante, aterrador e, incluso, peligroso— se sangraba sobre la gente, pintaba sobre los muros de las casas, quemaba o punzaba las imágenes de sus víctimas para provocarles la enfermedad y la muerte, tocaba los objetos para destruirlos, esterilizaba las tierras; introducía animales u objetos en el cuerpo de las personas, las envenenaba o asustaba bajo su forma no humana para hacerles perder una o más de sus entidades anímicas. Como *texoxani*, el *nahualli* se valía de su nefasta influencia, probablemente vehiculada por la mirada, para dañar a las personas y, en particular, a los niños. En su papel de *teyollocuani-tecotzcuani*, comía simbólicamente el corazón y las pantorrillas de sus enemigos —y con ellos las entidades anímicas que ahí residían— para provocarles la enfermedad y la muerte.

Sin embargo, los poderes nocivos de los *nanahualtin* también podían ser usados en beneficio de la sociedad. Diversas fuentes muestran cómo éstos podían servir para embrujar a los enemigos del Estado o ser usados para obligar a un brujo enemigo a dejar en paz a su víctima, ya que, según lo manifiestan diversos ejemplos etnográficos contemporáneos, se creía que sólo quienes eran capaces de provocar el mal tenían el poder para remediarlo. De hecho, hemos podido observar que, aun si los indígenas emplean términos diferentes para identificar a los buenos y malos *nanahualtin*, en la realidad su distinción resulta mucho más

compleja, debido a que muchas veces ambos personajes no son más que dos aspectos de las funciones desempeñadas por un mismo individuo. Es común que los indígenas contemporáneos acusen a los terapeutas de practicar la brujería cuando sus tratamientos fracasan. Los especialistas rituales más respetables llegan a “probar” su inocencia, mientras que quienes no se encuentran plenamente integrados al grupo o no respetan sus valores morales tienden a ser considerados culpables. A partir de ese momento se convertirán en la explicación más recurrente para el mal.

Los días propicios para el maleficio —aquellos que se encontraban bajo la influencia de las deidades del inframundo— las personas se encerraban en sus casas y ponían cardos en las ventanas para evitar que les hicieran maleficio. A veces la pretendida víctima lograba capturar al brujo; entonces, le cortaba el cabello de la coronilla y, con ello, lo despojaba de su *tonalli*. Esto implicaba una especie de muerte simbólica en la que no moría el individuo sino su identidad como miembro del grupo. Con esta marca, el brujo-*nahualli*, como los ladrones, los vagabundos, los jueces corruptos, los malos sacerdotes y los borrachos, era señalado como malhechor a los ojos de la sociedad.

Por último, también podía suceder que las autoridades decidieran ejecutar al *mal nahualli* en un momento de crisis, ya que si se considera que su función era evitar cualquier clase de desorden que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la sociedad, la catástrofe debió ser interpretada como negligencia o traición.

De esta manera diríamos que la función principal del brujo-*nahualli* es la de ser culpable ya que, al ser culpable, hace posible la solución de aquello que de otro modo no sería explicable.

A fin de cuentas, el *nahualli* no es ni bueno ni malo porque, así como es él quien se encarga de obtener la riqueza para la comunidad, también él se compromete a hacer que se pague la deuda al causar la enfermedad y la muerte a quienes resultan principalmente perjudiciales para el grupo, es decir, a los que se enriquecen sin redistribuir el excedente. Sin embargo, el hecho de que en un momento dado hubiera un número inhabitual de muertos, sin que se obtuviera un beneficio excepcional, podía ser interpretado como que el *nahualli* estaba pagando más de lo que redistribuía y, por consiguiente, se estaba enriqueciendo a costa de los demás. Es justamente en tales casos, cuando se presentan grandes mortandades, que las autoridades y los miembros del grupo tienden a ejecutar al *mal nahualli*. La sociedad entrega al *nahual* un enorme poder: poder sobre sus cuerpos y sus tierras, la guerra, la suerte, el destino, etcétera. Pero al mismo tiempo lo sujeta a un enorme control pues, al ser responsable de todo ello, cualquier falta en lo previsto puede resultar en su muerte.

## ¿ES EL NAHUALLI UN SACERDOTE?

Aunque, obviamente, no existe ningún tipo de consenso al respecto, encontramos que numerosos investigadores consideran a los hombres-*nahualli* ajenos a la clase sacerdotal mexicana. Por ejemplo, Caso (1953, 106) y Porro Gutiérrez (1996, 139) describen a los *nahuales* y *hechiceros* como rivales del “clero regular”, Soustelle (1956, 69) los sitúa “en el polo opuesto a lo sagrado con relación a los sacerdotes” y Miller y Taube (1993, 122, 136) se limitan a opinar que, en ocasiones, es difícil distinguir al chamán del sacerdote. Una clara excepción es Aguirre Beltrán (1955, 1), quien, aunque traduce *nahualli* por “mago”, presenta a este personaje como un sacerdote de origen huasteco particularmente ligado al control de los fenómenos meteorológicos.

Sin embargo, si analizamos con cuidado las informaciones aportadas por las fuentes antiguas, podemos observar que, además de figurar ligado al sacrificio —ejercicio sacerdotal por excelencia—, el *nahualli* aparece igualmente asociado al término *tlamacaçque* (plural de *tlamacaçqui*), presentado por Molina como “ministros y servidores de los templos de los ídolos”.<sup>149</sup> Así, el *Códice florentino* (II, 73) afirma que, durante la fiesta de Toxcatl, unos “*tlamacaçque* llamados *tlatlacanaualti* tomaban y estiraban [al cautivo sobre la piedra sacrificial], y le cortaban y abrían el pecho. Su corazón sacaban y lo retiraban como ofrenda al sol”. En tanto, en el proceso inquisitorial de Tlacatetl y Tanixtetl (*Procesos de indios* 1912, 3, 6-7) se dice que “Tacaxtecle es sacrificador e idólatra, y *papa* [sacerdote] de sacrificios, y que se hace tigre [...]. Es hechicero y se torna tigre y brujo y todas las maneras de animalía que quiere”. Además, en muchos de los conjuros curativos compilados por Ruiz de Alarcón (1984) el oficiante se presenta al mismo tiempo como *tlamacaçqui* y Nahualtecuhtli. Quetzalcoatl, modelo arquetípico del sacerdote mesoamericano, es también llamado *nahualli* (CF: III, 13; Chimalpahin: 1998, *Memoriales* 66v-67v), mientras que tanto los ayunos como la abstinencia sexual parecen haber sido particularmente practicados por los *nahnauhtin* y los *tlamacaçque* (CF: IX, 63; I, 7; II, 78; III, 67; *Procesos de indios*: 1912, 60; *Título de Yax*: 1989, 86 9r; *Título de Velasco*: 1989, 176 3v; *Popol Vuh*: 1971, 244). Lo anterior sin mencionar que de ambos se dice que vivían en el templo (Sahagún: 1946-1947, 168).

<sup>149</sup> De acuerdo con lo que se menciona en los diccionarios de religión (Eliade *et al.*: 1987, 528-533; Pike: 1960, 358), el término *sacerdote* —del latín *sacer* “sagrado”—, en su más estricto sentido, designa al “encargado de ofrecer el sacrificio”.

No obstante, también encontramos diferencias considerables que nos impedirían colocar al *tlamacazqui* y al *nahualli* dentro de la misma categoría de especialistas rituales. En primer lugar podemos mencionar que, como se ve en el libro II del *Códice florentino*, muchas de las actividades de los *tlamacazque* son periódicas, mientras que el *nahualli* parece más bien actuar cuando se le requiere. En segundo término tenemos que, como ya lo hemos dicho, muchas veces se suponía que un hombre adquiriría la condición de *nahualli* de manera involuntaria, mientras que para ser *tlamacazqui* era necesario llevar una rigurosa educación en la materia dentro del Calmecac (CF: III, 61; *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 63; *ibidem*: 1984, II, 144).<sup>150</sup> Además, las fuentes nos muestran a una clase sacerdotal sumamente jerarquizada, cosa que no observamos en el caso del hombre-*nahualli*.

De hecho, el término *tlatlacanahualti*, por el que se nombra a quienes ejecutan un sacrificio humano, no sólo significa “hombres-*nahualli*” sino también “hombres disfrazados”. El título de *tlamacazqui* imputado al *nahualli* podría simplemente estar ligado al significado etimológico de dicho vocablo: “el que dará algo”, “el proveedor o dador de bienes” (Wimmer: 2003), lo cual sería perfectamente lógico si consideramos que, como hemos visto, una parte de la función del *nahualli* consistía en obtener para su comunidad los recursos que le eran necesarios para su pervivencia. Ello sin mencionar que *tlamacazqui* posee también significados esotéricos que distan mucho de la noción de sacerdote; *tlamacazqui cecec*, “el *ololiuhqui*”, *tlamacazqui ipapa*, “una planta medicinal” (Wimmer: 2003).

### ¿ES EL NAHUALLI UN CHAMÁN?

De acuerdo con el autodenominado modelo neuropsicológico, un buen número de mesoamericanistas como Harner (1980, 63), de la Garza (1987, 1993, 2002), González Torres (1983, 8) y Ortiz de Montellano (1993, 88) ha definido al chamánismo y al nahualismo en función del uso de estados de conciencia alterada.<sup>151</sup> Según estos autores, la creencia en la transformación existiría entre los mesoamericanos porque ésta era una experiencia vivida como real por el especialista ritual y, para ello, era necesario que el individuo se encontrara en un estado de

<sup>150</sup> Para mayores detalles sobre la clase sacerdotal, véanse Caso (1953, 112-115), Townsend (1993, 200-203) y Porro Gutiérrez (1996, 76-77).

<sup>151</sup> Selser (1990, II, 46) no define como chamán al hombre-*nahualli* pero afirma que con “los ayunos, el autosacrificio y los ejercicios sacerdotales y la utilización de drogas [...] se puede creer que él [el *mago*] pensaba seriamente que podía convertirse en tigre, volar por los aires o que era un *nahualli*”.

conciencia distinto de aquel en que se vivía habitualmente, ya fuera el sueño o un estado de conciencia alterada a veces llamado “transe” o “éxtasis”.<sup>152</sup>

Es cierto que algunas de las actividades realizadas por los *nahualtin* y otros especialistas rituales podrían haber estado asociadas con el consumo de alucinógenos o con el autosacrificio. Sin embargo, podemos objetar que estos investigadores tienen como punto de partida una visión errónea del chamanismo ya que, como lo menciona Hamayon (1995, 159-161), el uso de los conceptos “transe” y “éxtasis”

se revela impropio, impropio para describir para empezar, y, después, impropio para servir como concepto de análisis [...]. La aprensión del chamanismo en términos de transe y éxtasis es heredera de esta historia [la historia del estudio del chamanismo] mas ella constituye un obstáculo para su análisis antropológico, favoreciendo al mismo tiempo las confusiones.<sup>153</sup>

Es decir que el chamanismo, como sistema religioso, no puede ser reducido al simple uso de una técnica —la técnica extática— por parte de un cierto especialista ritual, ya que ninguna técnica, por importante que sea, puede producir sentido fuera del contexto social en que se genera la cosmovisión.

En nuestro caso particular de estudio, la eficacia del *nahualli* radica, sobre todo, en la socialización de las acciones que, supuestamente, éste es capaz de realizar durante el sueño y no en la experiencia onírica real que pueda o no haber tenido. En este sentido, lo relevante no sería la vivencia en sí sino la representación que el *nahualli* pueda hacer de ella, a través de la prosa, la danza, la mímica, etcétera. Aun cuando alguna vivencia o creencia pudiera efectivamente derivar de estados de conciencia alterada, ésta siempre tendrá que ser interpretada y descrita en términos cosmovisionales para poder ser transmitida al resto de la comunidad. A fin de cuentas, es en el momento en que se socializa la experiencia, y no en su vivencia, que ésta puede tener impacto sobre la sociedad; es la cosmovisión la que da sentido a la vivencia y no la vivencia la que produce la cosmovisión. Todo esto sin mencionar que la idea de que el otro cree porque lo ha experimentado durante un estado de conciencia alterada ha sido, cuando menos desde el siglo XVI, una de las herramientas típicas de desvaloración de la alteri-

<sup>152</sup> Véase Martínez González (2003) para mayores datos sobre el *modelo neuropsicológico*.

<sup>153</sup> A esto debemos añadir que los términos “transe” y “éxtasis” enmascaran las verdaderas acciones realizadas por un especialista ritual. ¿Qué hace un chamán en éxtasis? ¿canta, baila, se convulsiona...?

dad. Contamos, como ejemplo de ello, con las opiniones de Castañega (1994, 23), Ciruelo Sánchez (1541, 18v) y el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 410-412) sobre la capacidad de vuelo de las brujas españolas:

Parece ser que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrado; unos que realmente se van a tierras y mares e partes remotas por misterio diabólico; y otros que arrebatados de sus sentidos, como en grave e pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas.

Y nada de esto es verdad: aunque ellas [crean] que todo es así como ellas lo han soñado [...]. El diablo se reviste en ellas; de tal manera que las priva de todos sus sentidos.

Y nadie debe volverse idiota al punto (*nec debet aliquis in tentam venire stultitiam*) de creer que haya ocurrido corporalmente a alguien (a sí mismo) lo que sólo ha soñado.

Además encontramos que otros especialistas no definen al *nahualli* como un chamán por su supuesto uso de estados de conciencia alterada sino tan sólo “para no parecer repetitivo en la utilización del término náhuatl” (Caretta: 2001, 216). También, hay investigadores que, como Dow (2001), pretenden definir “chamán” según los usos habituales de la región.<sup>154</sup> En ambas situaciones, el término chamán queda completamente desprovisto de todo el valor analítico que pudiera tener, ya que la simple sustitución de un vocablo local por uno de origen foráneo no nos ayuda en nada a comprender un fenómeno. Como menciona Rydving (2002, comunicación personal), ¿para qué puede servirnos traducir por chamán un término que ya es suficientemente específico en su lengua de origen?<sup>155</sup>

<sup>154</sup> No es posible definir un término científico —de origen extranjero— según los usos locales pues, en tal caso, ¿cómo haríamos para comparar las cualidades y funciones de los chamanes de distintas regiones?

<sup>155</sup> Rydving no es el único que señala el escaso valor analítico del concepto “chamanismo”. En 1903, Van Gennep (en Narby y Huxley: 2002, 63) decía “del tiempo en que la ciencia de las religiones todavía no se había distinguido de la historia en general, nos quedó un cierto número de términos sumamente vagos y que se aplican a todo lo que uno quiera, o aun a absolutamente nada [...] Entre estas palabras vagas, una de las más peligrosas es la de chamanismo”. Geertz (1966), por su parte, dice que chamanismo no es más que una categoría “seca” e “insípida” con la que los etnólogos no hacen más que “desvitalizar sus datos”.

Obviamente, lo anterior no significa que el nahualismo y el chamanismo siberiano no puedan ser comparados. La religión mesoamericana, como el chamanismo, supone la presencia de, al menos, un componente anímico capaz de abandonar el cuerpo principalmente durante el sueño. Los dos sistemas de creencias postulan la existencia de entidades, dueñas de la naturaleza, dotadas de un ánima semejante a la de los seres humanos. Esto permite a los individuos establecer con ellas relaciones semejantes a las que los hombres sostienen entre sí, lo cual para Hamayon (1997, 97) constituye “el principio esencial del chamanismo”. Al igual que en las religiones siberianas, la cosmovisión mesoamericana supone un intercambio en términos de carne-comida entre los humanos y la sobrenaturaleza; en este intercambio, el *nahualli* y el chamán juegan el rol de mediadores.<sup>156</sup> Los *nanahualtin*, los chamanes y los posesos “son seres del margen situados entre el mundo salvaje de los espíritus y la sociedad de los hombres” (Hell: 1999, 164). Al igual que el chamán, el *nahualli* es imaginado como un ser privilegiado capaz de ver a los espíritus e interactuar con ellos. Del mismo modo en que el *nahualli* como hombre-dios posee una doble naturaleza, humana y divina a la vez, “el chamán se distingue de los otros hombres y de los espíritus, siendo a la vez semejante a los dos” (Hamayon: 1985, 40). Como en el caso del chamanismo, aquí también a partir de la adolescencia inicia la carrera del especialista ritual; existe la creencia en “enfermedades iniciáticas” y encuentros con la sobrenaturaleza que desencadenan el proceso de aprendizaje del oficio. De hecho, Hamayon (1997, 104) señala que “el destino del chamán comienza, según se cree, por un sueño: un espíritu aparece al soñante, lo conmina a tomar la función y le promete ayudarlo a desempeñarla”. A fin de consolidar la alianza con la sobrenaturaleza y asegurar la continuidad del intercambio, el *nahualli*, al igual que el chamán, debe sellar un pacto o alianza con las deidades de la tierra y la lluvia, un pacto que, a veces, toma la forma de un matrimonio.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> Del mismo modo en que el *nahualli* interactúa con los *tlaloque*, quienes muchas veces son pensados como humanos transformados en deidades de la tierra y la lluvia después de la muerte, durante el ritual el chamán se dirige a espíritus derivados del ánima de los muertos —próximos o lejanos, míticos o históricos— pero siempre “humanos” (Hamayon: 1985, 39; 1997, 142).

<sup>157</sup> Tal como lo señala Hamayon (1990, 431), para que pueda jugar su rol correctamente “el chamán deberá concluir con la sobrenaturaleza una alianza de tipo matrimonial y acuerdos de asistencia mutua”.

En resumen, es cierto que el *nahualli* puede ser considerado como un chamán; sin embargo, no son el transe, el éxtasis o el consumo de alucinógenos los que hacen que el primero se asemeje al segundo.

### OTROS TIPOS DE MALOS NANAHUALTIN

Diversas fuentes hacen referencia a ciertas prácticas que no parecen concordar con las cualidades y funciones del *buen* o el *mal nahualli* en la época prehispánica. Más particularmente son las menciones de *nanahualtin* ladrones y *nanahualtin* capaces de quitarse las piernas las que no se ajustan a lo que hasta ahora hemos visto. Dado que estas dos acciones son muy vagamente descritas por las fuentes antiguas, nos basaremos principalmente en datos etnográficos contemporáneos para tratar de reconstituir su imagen original (anterior a la introducción del cristianismo) y explicar el sentido de tales creencias.

Comenzaremos por tratar el rol del *nahualli* como *tlahuipuchtli*, un término que hoy en día se encuentra asociado a brujas chupadoras de sangre. Analizaremos los escasos datos antiguos sobre este personaje, definiremos el estereotipo del *tlahuipuchtli* contemporáneo y describiremos el modo en que la imagen de la bruja española intervino en la construcción del imaginario del *tlahuipuchtli*. Finalmente, procuraremos explicar su simbolismo y determinar si la creencia en *nanahualtin* chupasangre existía en época prehispánica. Describiremos posteriormente las actividades de los distintos tipos de *nanahualtin* ladrones y transgresores, y analizaremos sus acciones a la luz de los datos etnográficos contemporáneos. Para finalizar este apartado, procuraremos definir el significado de la creencia en brujos-ladrones en el marco de la lógica del intercambio. A manera de conclusión, trataremos de explicar las diferencias y similitudes entre estos personajes y los especialistas rituales que hemos definido a lo largo de esta sección.

### NAHUALLI TLAHUIPUCHTLI<sup>158</sup>

El origen y la significación del término en cuestión es todavía incierto. López Austin (1967a, 93) propone para *tlahuipuchtli* el significado de “bracero luminoso”; el problema es que, si consideramos que este vocablo se compone de *tlahuia*, “encender una antorcha”, —lo cual parece confirmarse por el hecho de que esta palabra también designa a los insectos luminosos— y *pochtli*, “humo o bruma

<sup>158</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue publicada, en francés, en el *Journal de la Société d'Américanistes* (Martínez González: 2006a).

ligera” (Wimmer: 2003), el término en cuestión más bien se referiría a “humareda o bruma luminosa”. Una segunda posibilidad, enunciada por De Pury (2003, comunicación personal), es que *tlahuipuchtli* no se encuentre formada por la palabra “humo, bruma...” sino por aquella partícula *pochtli*, cuyo sentido es “joven”, y se observa en palabras como *telpochtli*, “joven varón”, e *ichpochtli*, “joven doncella”, de suerte que, en este caso, *tlahuipuchtli* tendría el sentido de “joven persona luminosa”.

Los informantes de Sahagún (CF: IV, 43) dicen que el *nahualli* “era un *tlahuipuchtli*, alguien que se quita la [o las] pierna[s], realmente éste era su trabajo”.<sup>159</sup> En otras fuentes se menciona al *tlahuipuchtli* como un tipo de *nahualli* capaz de convertirse en fuego (Torquemada: 1943-1944, II, 83). Se dice igualmente que los *tlahuipuchtin* “andan de noche, echan fuego por la boca y espantan a los que quieren mal, de tal manera que quedan fuera de sí o mueren. Andan por las montañas de noche y traen una lumbre como un hacha ardiendo” (Juan Bautista: 1965, 152). Estos mismos personajes “decían aparecer en los montes como lumbre y que esta lumbre de presto la veían en otra parte” (Mendieta: 1945, 119). Malinalxochitl, muchas veces mencionada como *bruja*, se volvió o se transformó en *tlahuipuchtli*, *ihuan tlahuipuchtli mocuepa*, pero por desgracia no se nos explica cuál era su aspecto ni qué hacía en tal condición (Alvarado Tezozómoc: 1991, 28). En otro pasaje, el *Códice florentino* (IV, 101) dice sobre quienes nacían bajo el signo 1-Lluvia: “mas, si era una mujer sería *mometzcopinquí*, ella sería aquella que se quita las piernas”, lo cual implicaría la existencia de cierta relación entre lo femenino y el hecho de quitarse las piernas. Sin embargo, seguimos sin saber realmente qué es lo que se hacía al adquirir tal forma. En otras palabras, lo único que sabemos sobre el *tlahuipuchtli* prehispánico es que se trataba de un tipo de *nahualli*, o mujer-*nahualli*, que se quitaba las piernas y aparecía como fuego —o portando un fuego— en las montañas para asustar a las personas.

### El *nahualli tlahuipuchtli* en la época contemporánea

Los nahuas de la Huasteca Veracruzana clasifican al *nahualli* entre los diferentes brujos designados por el término *tetlachihuijquetl*. Sandstrom, a quien debemos

<sup>159</sup> *Tlaujpuchtli, mometzcopinanj can vel ie itequjuh*. Serna (1953, 169) traduce *mometzcopinani*, o *mometzcopinqui*, como “a la que arrancaron las piernas”. Key y Ritchie (1953) opinan que el verbo *metzcopina* significa “desarticularse los huesos de las piernas”. Sin embargo, López Austin (1967a, 92) y De Pury (2003, comunicación personal), consideran que, etimológicamente, dicho término no implica ni la desarticulación de los huesos ni arrancamiento de las piernas; *mometzcopinqui* no significa más que “aquel que se quita las piernas”.

esta información, explica que “ciertos brujos pueden convertirse a voluntad en animales (particularmente en aves) para hacer mal [...]. Tienen el poder de transformarse en un ser, que parece pájaro, llamado *nahualli* [...]. El *nahualli* chupa la sangre de las personas cuando duermen” (Sandstrom: 1991, 234, 251). La creencia en *nanahualtin* chupadores de sangre y “comedores de corazones” también ha sido registrada en Xalitla, Guerrero (Goloubinoff: 1994, 579-581). En Milpa Alta y en la Sierra Norte de Puebla existe, igualmente, un tipo de *nahualli* llamado *tlacihque* o *tlahuepoche* que se dedica a succionar la sangre de los niños (Van Zantwijk: 1960, 58; Chamoux: 1989, 307). Por otro lado, los nahuas de la región de Cuetzalan han aportado diversos relatos que hablan de apariciones de animales que chupan sangre; éstos son llamados *nahuales* (Vélez Cervantes: 1996, 34). En otras regiones nahuas, el *tlahuipuchtli*, también designado *tlahuelpuchi*, *chixtle*, *tlahuilpuche*, *mazacat*, *brujas*, *tlacique* y *tzitzime*, es un personaje independiente del *nahualli*.<sup>160</sup> Tal es el caso del Valle de Tlaxcala, Chalco-Ameameca y el sur de Veracruz (Nutini y Forbes: 1987, 343; Fábregas Puig: 1969, 107; Münch: 1983, 375),<sup>161</sup> mientras que para el resto —Milpa Alta y la Sierra Norte de Puebla— los dos personajes parecen confundirse.<sup>162</sup>

Asimismo encontramos que la creencia en el *tlahuipuchtli* no es exclusiva de los nahuas o de los pueblos indígenas mesoamericanos —entre ellos, los otomíes, con el nombre de *nagual* o *a'skayo*, “garza”, entre los mixes, llamado *ko:zpi*, entre los mazahuas, los zapotecos, los chichimecos y los totonacos bajo el término de *bruja* (Tranfo: 1974, 238; Galinier: 1990, 599; Lipp: 1991, 160; Morales Sales: 1985, 227; Parsons: 1966, 131; Alonso Guerrero: 2006, comunicación

<sup>160</sup> En *tlahuelpuchi*, la raíz *tlahuia*, “encender”, ha sido reemplazada por *tlahuel*, de *tlahueliloc*, “malvado o bellaco” (Molina). *Chixtle*, según Wimmer (2003), significa al mismo tiempo “silbato con el que juegan los niños” y “lechuza”. Lo interesante es que, de acuerdo con Álvarez Heydenreich (1987, 199), los brujos-*nahualli* son fácilmente reconocibles porque se aproximan a las personas y producen un ruido semejante al zumbido de una abeja, hacen este ruido porque siempre llegan volando. Así el silbido y la manifestación ornitomorfa se encontrarían íntimamente relacionados en el caso que ahora tratamos.

<sup>161</sup> Las informaciones aportadas por Fábregas Puig son un tanto contradictorias; pues, aun si en el trabajo citado nunca se menciona al *tlahuipuchtli* como un tipo de *nahualli*, 19 años después (Fábregas Puig: 1998, 188) afirmó que la *nahualla* recibe el nombre nahua de *Tlahuilpoche*. Así pues, no sabemos con certitud quién llama *nahualla* a tal personaje; Fábregas Puig o sus informantes.

<sup>162</sup> Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, la situación es todavía más compleja ya que, según Signorini y Lupo (1989, 86-87; Segre: 1987, 84), ni siquiera existe un acuerdo sobre la humanidad de los chupasangre; algunos de sus informantes los clasifican entre los *ehecame* —espíritus de naturaleza ambigua asociados a la tierra y la lluvia—, otros suponen que se trata de una de las múltiples metamorfosis de los *nahualme*.

personal; Ichon: 1969, 175)— sino también ha sido registrada entre los mestizos de diversas partes de México: desde Monterrey hasta Yucatán pasando por el Estado de México, Oaxaca, Michoacán y Veracruz (Mendoza: 1952, 285-289).

La concepción del *tlahuipuchtli* fue sintetizada en un relato que se encuentra presente en, prácticamente, todas las poblaciones de lengua náhuatl y, tal vez, fuera de ellas:

1. Un hombre se casa con una mujer que no quería dormir con él, no quería comer nada y salía por las noches (Campos: 1982, 183). Un hombre se casa con una mujer que siempre le daba de comer sangre sin que se mataran bueyes o él le diera dinero para comprarla (Barrios: 1949-57, 59; Fábregas Puig: 1969, 108; De Pury: 1982, 80).<sup>163</sup> A causa de que ya no podía salir por las noches, una bella y saludable mujer se vuelve flaca, pálida y perezosa después del matrimonio (Madsen: 1960, 202).

2. Al espiarla por la noche, el hombre se da cuenta de que la mujer es una *tlahuipuchtli* y descubre el procedimiento que ella seguía para cambiar de forma y obtener la sangre: una vez caída la noche, mientras su consorte dormía, la *tlahuipuchtli* comenzaba a saltar por encima del fogón —ya sea en cruz o en línea, siete veces o un múltiplo de siete—, luego se quitaba las piernas, las depositaba a un lado del fogón para que se mantuvieran calientes, bajo la cama o en una esquina de la casa, se transformaba en animal y salía volando en busca de sangre. Al regresar a casa, la *tlahuipuchtli* vomitaba la sangre en una olla.<sup>164</sup>

3. La noche siguiente, el hombre se apodera de las piernas de la mujer-*tlahuipuchtli* y las destruye o las entrega a las autoridades. Al no poder caminar, la *tlahuipuchtli*

<sup>163</sup> Existe un relato casi idéntico en el sur de Veracruz, salvo que, en este caso, los roles han sido invertidos: es el hombre quien chupasangre y la mujer quien termina por vencer a su marido (Münch: 1994, 172-173). Sin embargo, existe otro relato, en la misma región, en que la mujer-bruja (no-*tlahuipuchtli*) es igualmente capturada y suplicada por el esposo (*idem*, 172; García de León: 1969, 287).

<sup>164</sup> Lo cual es mencionado por Vélez Cervantes (1996, 36), Madsen (1960, 203), Gamio (1922, 306), Fábregas Puig (1969, 108), Montoya Briones (1964, 173), Mendoza (1952, 287), Barrios (1949-57, 59), Nutini y Roberts (1993, 58-59) y muchos otros autores. Según Romero López (2006, comunicación personal), las piernas humanas guardadas en la casa representan una suerte de ancla con el mundo terrestre que impide la pérdida total de la humanidad. No obstante, la transformación de los chupasangre no es necesariamente idéntica en todos los pueblos mesoamericanos: entre los mixes y los mayas de Belice, lo que se quitan y ponen es la cabeza (Lipp: 1991, 161; Thompson: 1927-32, 158). Para los otomíes del Mezquital es preciso matar a un gato, sangrarlo en un cruce de caminos y, después de media noche y antes de que cante el gallo, pedirle permiso de tomar su forma (Tranfo: 1974, 239). Para transformarse, la *bruja* zapoteca debe ir a la iglesia a “pedir Dios”, al río y a un montículo de cenizas donde, después de haberse desvestido, se revuelca para adoptar inmediatamente su forma animal e ir a chupar sangre (Parsons: 1966, 132).

*puchtli* se ve incapaz de defenderse o escapar. Finalmente, su captor la mata, la deja morir o la entrega a las autoridades para que la maten.<sup>165</sup>

### La *tlahuipuchtli* prototípica y su transformación

Según Fábregas Puig (1969, 107), Martínez del Río (1962, 80-81), Barrios (1949-57, 59) y Zavala (2001, 31), en la región de Chalco-Amecameca, Morelos y San Luis Potosí, la transformación de las *bruja*s, cuando van a chupar sangre, se lleva a cabo con ayuda de instrumentos: patas de guajolote o palo, alas de petate, cola de escoba, para adoptar su figura de ave y ojos de gato o lechuga para ver mejor en la noche.

Desgraciadamente, todavía desconocemos el significado de la acción de quitarse la pierna. Sólo encontramos otra referencia a esta clase de fenómenos: en los *Procesos de indios* (1912, 179-180, 183; Olivier: 1997, 98) se dice sobre Chantico, la diosa del fuego doméstico, que su imagen “dizque tenía tal figura que le podían quitar un muslo con la pierna, y cuando iban a la guerra, en la tierra que habían de conquistar, tomaban aquel muslo o pierna del ídolo y con ella herían la tierra, y con aquello dizque vencían, e conquistaban, e sujetaban a los enemigos.”

Sin embargo, resulta claro que los hechos comentados por este relato son fundamentalmente diferentes, ya que los *Procesos de indios* hablan de un “ídolo” y no de una entidad animada y, mientras es la *tlahuipuchtli* quien se quita las piernas, aquí es alguien más el que retira la extremidad a la estatua de la deidad.

La ausencia del pie o la pierna es uno de los atributos característicos de Tezcatlipoca y sus representantes.<sup>166</sup> Según Olivier (1997, 272), el pie faltante de Tezcatlipoca “representa, de algún modo, el estigma de la falta”; avanza como argumento principal el hecho de que la *Relación de Michoacán* (1977, 112; Corona Núñez: 1946, 139) presenta la historia de una deidad purépecha llamada *Tares Upeme* (la deidad del pulque), que fue precipitada de lo alto del cielo a la tierra

<sup>165</sup> Son las autoridades las que matan a la *tlahuipuchtli* en San Luis Potosí y el sur de Veracruz, es asesinada por su consorte en Chalco-Amecameca y Morelos y es dejada morir por el esposo en Milpa Alta y la Sierra Norte de Puebla (Münch: 1994, 172-173; Fábregas Puig: 1969, 108; Barrios: 1949-57, 59; Madsen: 1960, 203; Segre: 1990, 405).

<sup>166</sup> Olivier (1997, 264) compiló una gran cantidad de imágenes que muestran el carácter cojo de esta deidad. Tepeyollotl, en el *Códice borbonicus* (1988, 3), Itztli, en el *Códice Borgia* (en Selser: 1963, 1, 14) y Huitzilopochtli, en el *Teocalli de la guerra sagrada*, son igualmente representados sin un pie. Por último, en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 5) los gigantes son llamados *tzocuilicxeque* o *tzocuilicxime* “los que tienen patas de jilguero”. Como ya se ha dicho, el gigante era una de las entidades compañeras de Tezcatlipoca.

por los otros dioses “y por eso, este dios era cojo”. Tedlock (1982, 110) señala que, para los quichés de Momoztenango, la expresión *c'at rakan*, “quemar su pierna”, califica las relaciones sexuales adúlteras. Más explícitamente, Galinier (1984, 45) añade que, para los otomíes, el pie simboliza al pene y la pérdida de la pierna la castración. De hecho, el autor señala que los hombres que se transforman en animales al quitarse la pierna comienzan por volverse mujeres: “esta operación les permite efectuar una transexualización (de hombre en mujer) y después volar bajo la apariencia de un ave”.<sup>167</sup> Es común, por cierto, que los relatos mesoamericanos traten sobre hombres que al ser capados se vuelven mujeres (Galinier: 1984; Barrios: 1949-1957, 56, 61).<sup>168</sup> Un elemento más para apoyar esta hipótesis es el comentario del *Códice telleriano remensis* (1995, 5r, 13) sobre la imagen de esta deidad: “no pintan aquí a Tezcatlipoca con el pie quebrado porque dicen que esta fiesta es antes de que pecase.”

En cuanto a la forma adoptada, parece ser que la mayoría de las veces los *tlahuipuchtli* se convierten en guajolotes.<sup>169</sup> Según los datos recogidos, este animal se encontraba asociado tanto con la represión sexual como con la sexualidad ilícita. Al respecto, los informantes de Sahagún (1969b, 85) nos dicen que los pequeños guajolotes corrían el riesgo de perecer ante el contacto con los adúlteros y que la protuberancia que los pavos tienen sobre la cabeza vuelve a los hombres impotentes (CF: XI, 53-54). Es en relación con dicha función represora que, según Olivier (1997, 272), esta ave se asocia con Tezcatlipoca.<sup>170</sup>

<sup>167</sup> Ningún relato dice que Tezcatlipoca esté castrado; se encuentra, en cierta forma, afeminado puesto que se le llama *cuiloni*, “sodomita” (CF: IV, 35), mas no creo que esto tenga algo que ver con la castración.

<sup>168</sup> Barrios presenta la historia de una *bruja* que castiga a un hombre haciéndole perder los genitales y convirtiéndolo en mujer.

<sup>169</sup> La única especie mencionada en la Sierra Norte de Puebla es el guajolote; en Tlaxcala se habla de una amplia diversidad de animales pero la forma más frecuentemente mencionada es la del guajolote (75% de 300 leyendas) y es bajo esta forma que los *tlahuipuchtin* deben chupar sangre; en la región de Chalco-Amecameca se hace referencia a gatos, guajolotes y zopilotes (Montoya Briones: 1964, 174; Nutini y Forbes: 1987, 34; Nutini y Roberts: 1993, 54; Fábregas Puig: 1969, 107). Una excepción notable es el caso de los nahuas de Guerrero para quienes el *tlahuipuchtli* toma la “apariencia de un gran cerdo, *pizxonahualli*, un gran perro o aun un animal monstruoso, por ejemplo, un asno sin cabeza” (Goloubinoff: 1994, 579). Entre los mixes hay quienes piensan que los brujos chupasangre se presentan como bolas de fuego y quienes consideran que se transforman en cerdos, asnos, gatos y perros (Lipp: 1991, 160).

<sup>170</sup> El *Códice telleriano remensis* (1995, plano 26) dice que el *chalchiuhtotolin* es “lo mismo que el diablo antes del diluvio o Tezcatlipoca que quiere decir espejo humoso”. El *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. XL, 96) señala: “representaban a este Tezcatlipoca con pie de hombre y de gallo, que

Actualmente, en la Sierra de Puebla, el guajolote es un animal asociado con la mujer. Por eso, en ocasiones, los personajes de los relatos compilados por Taggart (1997, 98) llaman a sus mujeres “mi guajolota”. Lo mismo ha sido observado por Araiza Díaz (2004, comunicación personal) entre los mestizos de Ecatepec. Para los nahuas del centro de Veracruz, el guajolote, como objeto de transformación, está tan asociado con la feminidad que, aun si el brujo es un hombre, esta ave siempre es hembra. Por ejemplo, se cuenta que una vez que un campesino había logrado paralizar a un hombre-*tlahuipuchtli* “cuando quiso caer esa, ese pájaro tan grande, era una *totola*, grandísima. Y dice —*¡No compadre! ¡No me mates!*” (Robe: 1971, 148).

Al mismo tiempo, el guajolote aparece como un animal asociado al fuego. La *Leyenda de los soles* (1945, 119) y la *Histoyre du Mechique* (1905, 23) comentan que los que vivieron durante el Sol 4-Lluvia murieron a causa del fuego que llovió sobre ellos y se transformaron en guajolotes. Galinier (1984, 50) señala que, para los otomíes contemporáneos, el guajolote también se encuentra asociado al fuego. De hecho, la parte esencial del “rito” de transformación de los *tlahuipuchtin* —saltar o pasar por encima de un fuego— reproduce el mismo esquema que el mito de la *Leyenda de los soles*: es por el fuego que el hombre se transforma en guajolote.<sup>171</sup>

Es interesante que en este caso sea el fuego doméstico el que haga posible la transformación ya que, así como el fuego transforma lo crudo en cocido —lo silvestre en cultura—, también éste convierte al humano en guajolote; algo semejante al modo en que Nanahuatl se convierte en sol en los mitos mexicas. Recordemos que otro “rito” metamórfico frecuentemente usado implica el paso por las cenizas o la entrada en una cueva, tal como sucede con Tecciztecatl al hacerse luna. ¿Acaso existe una división entre *nahuales* solares y lunares? Si esto fuera así tendríamos posiblemente a los *caballeros* y los *tlahuipuchtli* del lado del astro celeste y a los rayos, nubes, vientos y animales del extremo terrestre; sin embargo, éste es un tópico que requiere aún de más investigación.

---

eso alude a su nombre, y estaba vestido de un pájaro que da voces, como que se ríe, y que cuando canta hace oa, oa, oa. Decían que así engañó a la primera que pecó y por eso lo representaban por medio de la diosa de la desvergüenza para dar a entender que si el demonio está esperando a todos los réprobos, esta desvergüenza es causa de ellos”. La deidad en cuestión aparece en forma de guajolote o vestido de guajolote, en el *Códice borbonicus* (1988, 17), el *Códice telleriani-remensis* (1995, plano 26) y el *Códice Borgia* (en Selser: 1963, 1, 64).

<sup>171</sup> La creencia en esta clase de rituales ha sido registrada por Barrios (1949-1957, 59), Madsen (1960, 196, 193), Buchler (1980, 8), y Nutini y Roberts (1993, 58-59).

El guajolote es un animal que también se encuentra asociado con la lluvia y con el trueno. Según el *Códice Borgia* (en Seler: 1963, 1, 150), este animal estaba en relación con Tlaloc y la lluvia, y presidía la trecena de 1-Agua.<sup>172</sup> Entre los nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla, existe una especie de gemelo maléfico del Bautista —deidad local de la lluvia—, llamado Ahuehuexcho, “guajolote de agua”, que provoca enormes inundaciones (Lupo: 2001, 350). Los nahuas de Veracruz, los chinantecos y los popolocas creen en un personaje semejante, conocido como Totole; sus alas producen el viento y su canto el trueno (Noriega Orozco: 1997, 561; Weitlaner: 1981, 97-98; Foster: 1945, 199), lo cual parece coincidir con el hecho de que, según Fábregas Puig (1969, 109) y Nutini y Roberts (1993, 60), es la estación de lluvias la que más conviene a los *tlahuipuchtin* para ir a chupar la sangre de los niños.

Otra característica importante es la luminosidad de los *tlahuipuchtin*; la fuente de su luminiscencia puede variar de una región a otra, mas el hecho de que este personaje sea visible durante la noche es un elemento constante.<sup>173</sup> Además de la capacidad de transformación, se dice que tales personajes pueden hacerse invisibles u oscurecer su entorno para ocultarse (Madsen: 1960, 202; Fábregas Puig: 1969, 108), tienen el poder de inducir el sueño en sus víctimas (Madsen: 1960, 202; Nutini y Roberts: 1993, 66; Fábregas Puig: 1969, 108; Fagetti: 1996, 215; Álvez Chávez: 1997, 214), saben todo lo que se dice de ellos (Nutini y Roberts: *op.cit.*, 56), pueden hipnotizar a sus víctimas a fin de penetrar en las casas sin ser detectadas o conducir a las personas a lugares peligrosos como una cueva o un precipicio (Nutini y Roberts: 1993, 63; Signorini y Lupo: 1989, 86), así como reducir su tamaño y entrar a las casas a través de espacios sumamente reducidos, como el cerrojo de una puerta (Fábregas Puig: 1969, 108, Mendoza: 1952, 287-288).

Podemos observar que, por sus características, el *tlahuipuchtli* aparece como un ser predominantemente femenino cuya forma no-humana se encuentra asociada al fuego, la lluvia, la sexualidad ilícita y la represión sexual. Si a esto añadimos que la sangre humana es uno de los alimentos típicos de los seres sobrenaturales, el *tlahuipuchtli* aparecería como cercano a ciertos aspectos aterradoros de las deidades de la tierra y la lluvia. Un dato que podría complemen-

<sup>172</sup> Actualmente, el guajolote es la ofrenda típica a san Juan del Monte y los espíritus de la montaña; de hecho, no hay nada más eficaz que el sacrificio de un guajolote para la petición de lluvia (Noriega Orozco: 1997, 562).

<sup>173</sup> Se menciona una olla llena de carbón a la cual soplan para hacer arder las brasas, se supone que portan un fuego o, simplemente, se trata de seres de luz (Fábregas Puig: 1969, 107; Montoya Briones: 1964, 1974; Chamoux: 1989, 308).

tar esta idea es que, entre los nahuas y los choles, dicho personaje suele ser confundido o suplantado por un espíritu perteneciente a la categoría de los *ehekame* (Signorini y Lupo: 1989, 86-87; Carrasco: 1960, 111). En el mismo sentido, resulta interesante notar que este ser es mencionado tanto como *bruja* como bajo el término *tzitizime*, ya que desde la época colonial estos dos conceptos han tendido a fusionarse.

[El día 1-Casa] teníanlo por malo porque decían que en tal día venían de los aires de arriba los demonios en figura de mujeres que nosotros decimos brujas, y éstas decían comúnmente que andaban en las encrucijadas de los caminos y lugares solos y escondidos. Y así que eran las malas mujeres y adúlteras, cuando querían apartarse del pecado iban de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban aquestas brujas y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus navajas y ropas que llevaban, dejábanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado (*Códice telleriano remensis*: 1899, f. 18v).

Considerando que tanto las *tlahuipuchtin* como los *tzitizimime* son seres pensados como luminosos y visibles por la noche —los segundos como estrellas, meteoros o estrellas fugaces— y que ambos se vinculan al mundo acuático-telúrico, debemos preguntarnos si las *tlahuipuchtin* pudieran ser consideradas como una especie de *tzitizimime* vivientes: mujeres que, en lugar de adquirir dicha condición tras la muerte, la ejercen en vida.<sup>174</sup> Un elemento que podría ayudarnos a entender mejor la relación entre el consumo de sangre humana y la identificación con la deidad es un extraño relato de la *Relación de Michoacán* (1980, 292) en que se describen las conductas adoptadas por una mujer poseída por una diosa:

Decía esta gente que cuando aquella diosa Cueravaperi tomaba alguna persona: que entraba en ella y que comía sangre [...]. Y que los sacerdotes empezaron a sacrificarse las orejas y decía la mujer [poseída]: — ¡Padres, padres, hambre tengo! Y empezaron a darle sangre y tenía la boca abierta y tragaba aquella

<sup>174</sup> “Caídas del cielo, [las *tzitizimime*] son estrellas fugaces o meteoros” (Ragot: 2000a, 175). El *Códice telleriano remensis* (1995, plano 42) las presenta por cierto como hijas de Citlalicue y Citlalatona. Tezozómoc (1878, 358, 451, 486) menciona a las *tzitizimime* como dioses del aire que aportaban las lluvias, las aguas, el trueno, el relámpago y los rayos; de hecho, los *tlaloque* y las *tzitizimime* comparten el mismo cabello enmarañado y largo. En Centroamérica, es común que los *sisimite*, *chichimite* o *chichinite* sean pensados como una clase particular de espíritus del bosque (Conzemius: 1932, 168; Chapman: 1985, 216; Chapman: 1982, 195).

sangre que le daban, que sentían ellos que la pasaba por la garganta, y tenía todos los bezos ensangrentados de la sangre que le daban.

Es posible que fuera igualmente en su condición de depositarias de una deidad que las *tlahuipuchtli* se sentían con la necesidad de alimentarse de sangre humana.

### Medios preventivos

Según los informantes de Sahagún, uno de los principales métodos para protegerse de los *nanahualtin-tlahuipuchtli* consistía en colocar una obsidiana en un recipiente de agua detrás de la puerta o en medio del patio:

De noche avanzan los búhos-hombre [*tlacatecolo*], tal vez los *nanahualtin*, los *tlahuipuchtin*, y ellos atacarán los hogares de las personas [...]. Entonces, ponían una obsidiana bajo el agua, detrás de la puerta o, tal vez, la ponían ellos en el patio, durante la noche. Se dice que aquí los búhos-hombre, los *tlahuipuchtin* se ven en el espejo cuando van a hacer mal a las personas. Con esto [el brujo] huye. Ya no hace mal a las personas cuando ve la obsidiana en el agua (CF: v, 157).<sup>175</sup>

Tenían otra superstición: decían que porque no entrasen los brujos en la casa, a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta, o en el patio de la casa, de noche; decían que se veían allí los brujos, y viéndose en el agua con la navaja de dentro, luego daban a huir [y] no osaban más volver a aquella casa (Sahagún: 1938, II, 35).

Pareciera que es justamente el hecho de mirarse en el espejo de agua y obsidiana lo que provoca la huida del malhechor ya que si, como hemos visto, con sólo mirarlos los *tlahuipuchtin* “espantan a los que quieren mal”, es posible que al mirarse en el espejo el efecto se retornara contra el brujo y se asustara a sí mismo. Hoy en día, esta clase de creencias se mantiene aún vigente entre los nahuas de Tlaxcala, Texcoco, Chalco-Amecameca y el Valle de Puebla, los mixes y los

<sup>175</sup> *In iooaltica nemi tlatlacateculo: aco nanahualti, tlahuipuchtin in canih ontepoloa in techan [...]. In oquimittaque in azo itla icquínpoloa in chaneque. Nimanatlan coteca iztli puertatitlan, anoço itoalco quimana in iooaltica quitoaia. Qilmach uncan onmotezcauia in tlatlacateculo, in tlahuipuchtin in tepolaa aco mjcoaz, anoco cocoliztli tepan mochioaz. Ic niman cholaa, aicmo ceppa tepolotui. Iniquac oquittaque iztli,atlanonoc.*

mixtecos; en tales casos, se supone que la *bruja* siente miedo o vergüenza al ver su propia imagen en el espejo (González Jácome: 1997, 480; Toor: 1947, 156; Fábregas Puig: 1969, 109; Mendoza: 1952, 288; Fagetti: 1996, 216; Lipp: 1991, 160; Álvez Chávez: 1997, 216).<sup>176</sup>

Otros métodos de protección corrientemente utilizados son enterrar unas tijeras en la entrada de las recámaras (Fábregas Puig: 1969, 109; Mendoza: 1952, 288), el uso de sustancias aromáticas, objetos de metal, rosarios benditos, minúsculas réplicas de los evangelios y listones rojos (Mendoza: 1952, 288; Nutini y Roberts: 1993, 70). En cuanto a las tijeras, es posible que sea la forma de cruz lo que hace huir a las brujas, porque al ser seres diabólicos los *tlahuipuchtin*, como los vampiros, serían repelidos por un símbolo cristiano. Cuando menos en Tlaxcala se supone que tales seres también temen a los objetos de metal (Nutini y Roberts: 1993, 68), lo que, si se considera que los mesoamericanos comenzaron a trabajar y a utilizar los metales de manera corriente hasta la llegada de los españoles, podría indicarnos que dicho material es pensado como signo de “civilización”. Si esta propuesta fuera correcta, el miedo a los metales por parte de los *tlahuipuchtin* y otros *nanahualtin* simbolizaría el carácter “salvaje” o no-humano del personaje.

Entre los métodos más frecuentemente considerados como eficaces para matar, paralizar o capturar a un *tlahuipuchtli* figuran, en distintos pueblos nahuas, el hecho de desvestirse rápidamente ante el enemigo y ponerse la ropa al revés, voltear un sombrero y clavarle un cuchillo sobre la copa, exhibirse ante él completamente desnudo, recitar la *Magnífica* al revés y que un hombre le lance un rebozo o una mujer un sombrero (Fagetti: 1996, 215; Montoya Briones: 1964, 174; Fábregas Puig: 1969, 109; Robe: 1971, 147; Nutini y Roberts: 1993, 71). Por lo tanto, los medios preventivos y de neutralización del *tlahuipuchtli* pueden ser clasificados en dos grupos mayores: el de los medios con simbolismo cristiano o de origen europeo y el de los que implican inversiones.<sup>177</sup>

<sup>176</sup> No obstante, en Texcoco se supone que es la apariencia de agua de la superficie reflejante la que impide que el malhechor se acerque a su víctima. Obviamente, ésta es una creencia de origen europeo.

<sup>177</sup> Léi la *Magnífica* y parece ser que dicha oración alude igualmente a transformaciones e inversiones: “[Dios] disipó el orgullo de los soberbios [...] desposeyó a los poderosos y elevó a los humildes. A los necesitados llenó de bienes y a los ricos dejó sin cosa alguna”.

*Tlahuipuchtli*: del imaginario a la representación

Tal como sucede con otras clases de hombres-*nahualli*, parece existir cierta tendencia a situar a los *tlahuipuchtin* en las poblaciones vecinas. En Tecospa, el único brujo-chupasangre identificado es un habitante de Ohtenco casado con una muchacha de la comunidad (Madsen: 1960, 203). En Atla, se supone que los *tlahuipuchtin* abundan sobre todo en Xolotla y San Pablito, un poblado otomí (Montoya Briones: 1964, 174), mientras que en Tlaxcala suele pensarse que tales personajes se sitúan fuera del propio pueblo, principalmente en los pequeños asentamientos de Olintla y Hueytochco (Nutini y Roberts: 1993, 55).

Fuera de lo anterior, es bastante poco frecuente que se identifique como *tlahuipuchtli* a individuos específicos.

En el Valle de Tlaxcala, uno de los signos más evidentes de que alguien es *tlahuipuchtli*, es el rol dominante y posesivo jugado por la mujer en una relación de pareja (Nutini y Roberts: 1993, 55). Los otomíes del Mezquital las caracterizan simplemente como mujeres sin marido, preferentemente solteras o viudas (Tranfo: 1974, 238). Entre los purépechas, las *sakuapiri*, “mujeres de la calle”, suelen ser imaginadas como “mujeres viejas sin familia o mujeres, muchas veces viudas, consideradas como prostitutas” (Beals: 1946, 156). Entre los mazahuas, “en términos de cosmovisión, las brujas son mujeres posmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva pero no su necesidad de semen” (Oemichen: 2002, 139).<sup>178</sup> Por último, podemos mencionar que, de acuerdo con Kaplan (1956, 366), la única mujer mixteca acusada de chupar sangre que ella conoció tenía una ocupación masculina: vender aguardiente.

Hemos visto que en un número considerable de medios preventivos es la inversión la que mata o paraliza al *tlahuipuchtli*, mientras que, si regresamos a nuestro relato inicial, podemos observar que la historia tiene como punto de partida una situación anómala: una mujer que no se acuesta con su marido, un

<sup>178</sup> Según vimos en el relato inicial, en la mayoría de los casos los *tlahuipuchtin* son mujeres; son exclusivamente mujeres en Chalco-Amecameca, son mayoritariamente mujeres en los valles de Puebla y Tlaxcala, son tanto hombres como mujeres en la Sierra Norte de Puebla y exclusivamente hombres en el Sur de Veracruz (Fábregas Puig: 1969, 107; Nutini y Forbes: 1987, 341; Chamoux: 1989, 308; Münch: 1994, 172-173). Los mazahuas (Morales Sales: 1985, 229), los otomíes de El Mezquital (Tranfo: 1974, 239) y los zapotecos (Parsons: 1966, 131), consideran que los chupasangre son exclusivamente mujeres: “A pesar de que al hablar de estos *nahuales*, varias personas aseguran que entre ellos hay hombres y mujeres, en ninguno de los mitos, relatos o anécdotas, que describen sus fechorías aparece un hombre [...]. En las distintas versiones del mismo mito la protagonista es una mujer viuda” (Fagetti: 1996, 219).

hombre que no da dinero a su esposa, una mujer que obtiene alimento para su marido, etcétera. En Tlaxcala se sospecha que una mujer es *tlahuipuchtli* cuando ésta se muestra dominante —o *geniuda* según la terminología local—, característica que podría ser vista como una inversión de géneros (Nutini y Roberts: 1993, 74, 55). Al mismo tiempo, las actividades de las *tlahuipuchtin* nos son presentadas como algo próximo al engaño y a la clandestinidad. Se trata de un acto que se realiza a escondidas y evitando que el marido se dé cuenta; en algunos casos, la clandestinidad puede convertirse en una clara infidelidad.<sup>179</sup> De hecho, uno de los rasgos que, según Madsen (1960, 202), caracteriza al *tlacique* de Milpa Alta —el hecho de no comer carne— se encuentra igualmente presente en uno de los personajes de un relato recogido por Taggart (1997, 241-243): una muchacha con una sexualidad desbordante. La madre ofrece a la joven diversas clases de carne pero ella las rechaza “—¡Por Dios! ¿Entonces, qué clase de carne quieres tú? La muchacha respondió —Yo quiero de esa con la que orinan los hombres”. Finalmente, el castigo, la conclusión de todos los relatos, es el elemento que viene a restaurar el orden perdido. El marido destruye las piernas del *tlahuipuchtli*, el hombre domina a la mujer y “todo regresó a la normalidad” (Campos: 1982, 184).<sup>180</sup>

Por lo tanto, el *tlahuipuchtli* contemporáneo simbolizaría, la mayor parte del tiempo, una feminidad aberrante; no es un especialista ritual sino una representación social de la inversión de géneros. Una inversión que, además de expresarse en los métodos preventivos, es explícitamente descrita por los informantes indígenas.

### **Bruja, nahualli y tlahuipuchtli**

Las acciones de los *tlahuipuchtin* no se limitan a la succión de sangre, sino que tales seres también se valen de sus poderes sobrenaturales para atacar a sus enemigos, ya sea para vengarse de sus ofensas o simplemente motivados por la envidia. Los *tlahuipuchtin* usan su poder hipnótico para extraviar a las personas o provocarles alucinaciones cuando están en el bosque, asustan a los caminantes trasnochados, saquean las cosechas y se introducen entre las personas para dañar

<sup>179</sup> Por ejemplo, en un relato presentado por Campos (1982, 183) una mujer se convierte en burra para engañar a su esposo.

<sup>180</sup> El único homicidio real de una persona señalada como *tlahuipuchtli* que conocemos fue reportado por Nutini. Según este autor (en Nutini y Roberts: 1993, 74), quien afirma haber sido testigo de tal acontecimiento, se trataba de una situación inusual, un momento de crisis, suscitado por la muerte consecutiva de varios niños sin que se hubiera podido establecer la causa del deceso.

a los niños (Mendoza: 1952, 286-287; Nutini y Roberts: 1993, 63; Goloubinoff: 1994, 579-581).

El *tlahuipuchtli* es, por lo tanto, un ser claramente maléfico que no tiene ninguna función benéfica para la comunidad. Por eso se encuentra asociado a todo lo demoníaco y, en consecuencia, identificado con la bruja española.

En un relato veracruzano, la *bruja* y su marido asisten a un festín de sangre humana en compañía de otros *brujos* —como si fuera un aquelarre: “Y ya dice que allí este, al empezar a comer los otros, agarró aquel pedazo de tortilla: —*En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén*. Y se quedó todo vacío, ¡aquí todo! ¡Vaya! Y se desaparecieron todos” (Robe: 1971, 101).<sup>181</sup> Gamio (1922, 307) presenta otro relato, casi idéntico, en el que una *bruja* y su esposo van a visitar al demonio en el interior de una cueva. La bruja aconseja a su marido, que asiste por primera vez:

—*Ya mero llegamos a donde vamos; al llegar allá, en esa cueva saldrá un caballero al que lo adoramos nosotros; tú no te espantes; no mientes a Dios; entre más reniegues echas de maldiciones es más mejor [...].* Y él que va entrando con su mujer y encontró aquel caballero y le besó sus manos y sus pies. Y él que lo va mirando muy espantoso, se espantó y dijo —*¡Ave María Purísima! ¡Jesús!* Se encomendó a Dios cuando dijo *¡Ave María Purísima!* Todos se salieron a un tiempo. Los enemigos se metieron pa’ dentro, se quedó parado solito.

El detalle de la mención de las deidades cristianas que asustan a la bruja —que también es mencionado por Signorini y Lupo (1989, 87)— se encuentra igualmente presente en la descripción de un aquelarre vasco del siglo XVII:

Refiere Gaiburú que, estando una noche bailando en el aquelarre de Zugarramurdi, llegó una bella moza francesa procedente del aquelarre francés de Trapaza; como era toda una bailadora, daba en su danza unos saltos tan altos como los tejados de las casas y hacía sonar unas castañetas mucho a maravilla. Tanto se admiró María Irarte —cuarenta años— que exclamó

<sup>181</sup> Las reuniones secretas de *tlahuipuchtin* son igualmente mencionadas por Montoya Briones (1964, 174), Gamio (1922, 307) y Mendoza (1952, 288). Cabe aclarar que, aun si la creencia en aquelarres de *tlahuipuchtin* se encuentra muy difundida, ésta no es universal. La única región conocida donde este elemento se encuentra totalmente ausente es la del Valle de Tlaxcala. Sin embargo, es posible que, en este caso, la imagen de la bruja haya sido sustituida por la del vampiro ya que, según, Nutini y Roberts (1993, 61, 36, 70) para repeler a tales personajes nada es más eficaz que el ajo y la cebolla.

—¡Jesús! ¡¿pero qué es esto?! Al punto desapareció todo (Lison Tolosana: 1992, 127).<sup>182</sup>

De hecho, un informante de Robe (1971, 101) hace referencia explícita al origen español de la creencia en las brujas chupasangre al decir “—*Y la matriz de la bruja está en España*”.

La imagen de la bruja voladora fue importada desde los primeros años de la época colonial ya que la encontramos en un proceso inquisitorial de fines del siglo XVI. En 1751, una indígena tlaxcalteca, llamada María o Gregoria Borrego, fue acusada de ser bruja y volar por los aires; ella reconoció ser *hechicera* y admitió haber encontrado al demonio, pero “responde que nunca ha volado ni sabe cómo se vuela, ni ha sido bruja”; sin embargo, “en la cárcel, la india Eugenia [otra acusada] dijo que había volado algunas veces” (AGN, *Inquisición*: 1751, 939.8 f. 296v).<sup>183</sup>

La idea de la bruja chupasangre que teme a los metales, o es repelida por ellos, es de origen europeo, ya que este tipo de ideas fue reportado en Francia por Esteban de Borbón hacia el año 1261 (Lecouteux: 1999, 95-96).

Otro rasgo que parece derivar de la brujería española es el tipo de castigo aplicado a los *tlahuipuchtin* cuando se les captura. En la región de Chalco-Amecameca, cuando se apresaba a una *bruja* la llevaban a dar una vuelta al poblado en compañía de una banda de música, mientras se encendía el fuego en el que sería quemada (Fábregas Puig: 1969, 109).<sup>184</sup> También encontramos historias de *tlahuipuchtin* quemadas en la Sierra Norte de Puebla, Morelos y el sur de Veracruz (Montoya Briones: 1964, 52; Barrios: 1949-57, 60; Münch: 1994, 173). Robe (1971, 143), Goloubinoff (1994, 609-610) y Refugio Miranda (2002, comunicación personal) hacen referencia al hecho de quemar otras clases de *nanahualtin*. Sin embargo, es preciso aclarar que en estos últimos casos se trata de una situación completamente diferente, debido a que lo que se quema no es el cuerpo humano

<sup>182</sup> Según Dehouve (2004, 232), las oraciones y menciones de Dios y los santos que hacen desaparecer al demonio y a los animales diabólicos aparece en Europa en los *exempla* del siglo XII: “Desde un punto de vista indígena, es posible identificar *nahuales* en los animales diabólicos”.

<sup>183</sup> En 1594, una mulata de Veracruz fue acusada de volar por los aires durante la noche (AGN, *Inquisición*: 1594, 206.9 f., 290r-v). Se dijo en 1737 que otra mulata, llamada María Nieves Montiel, era bruja y que volaba en una sola noche de Guatemala a Lima (AGN, *Inquisición*: 1737, 864, s/n, f. 312r). No es común que las fuentes del siglo XVI hagan referencia a ritualistas que vuelen en forma humana. La única excepción conocida es el relato de “un hechicero, el cual yendo por el aire, encontró al sol barbudo” (*Historia de México*: 1965, 101).

<sup>184</sup> *Bruja* es la palabra que el autor y/o sus informantes usan para traducir *tlahuepoche*.

sino el de su entidad compañera, y cuando se le quema ésta ya ha muerto.<sup>185</sup> Es decir que no se trata aquí de un castigo sino de un medio para impedir que el *nahualli* reviva. Matar a una bruja quemándola es un acto típicamente asociado con la brujería española. Quema y brujería se encuentran tan íntimamente unidos que, a principios del siglo XVI, Castañega (1994, 19) afirmaba: “Este nombre *bruxa* es vocablo italiano que quiere decir quemado o quemada, porque la pena de semejantes sortílegos y magos era que los quemaban y así se les quedó tal nombre con la pronunciación castellana que es otra que la italiana.”

No es por azar que diversos pueblos indígenas traduzcan la palabra *tlahuipuchtli* por “bruja” sino que, al contrario, la brujería española es una parte integral de la creencia contemporánea en el *tlahuipuchtli*. Sin embargo, una diferencia importante entre los *tlahuipuchtin* y las brujas españolas es que, muchas veces, la capacidad maléfica de las primeras es pensada como innata y no opcional. Por ejemplo, en un relato de la Sierra de Puebla, el marido pregunta a la mujer *tlahuipuchtli* “—¿Cómo le haces de que sacas tu pie? [La mujer responde] —Pero desde que nací siempre, siempre, puedo, ya crecí así [...] pero el que no puede hacerlo, nunca podrá hacerlo aunque quisiera” (Segre: 1990, 312-313).<sup>186</sup> En el Valle de Tlaxcala, los *tlahuelpuchis* nacen con sus poderes maléficos y los conservan a lo largo de toda su vida; de hecho se supone que, para subsistir, la *bruja* requiere de sangre (Nutini y Forbes: 1987, 341). En Milpa Alta, los *tlacihque* están “destinados de nacimiento a desarrollar sus poderes sobrenaturales maléficos sin ningún entrenamiento. Dado que un vampiro no puede comer carne, éste debe alimentarse de sangre humana”. Se supone igualmente que dicha predisposición no se manifiesta sino hasta la adolescencia y que tales seres son invadidos por una ne-

<sup>185</sup> Según Miranda, “dicen que si matamos a un *nahualli* [provocador de enfermedades], debemos quemarlo [...]. Porque si no se le quema, su sombra, su espíritu o su alma, como podríamos llamarle, puede introducirse, en —no sé— en uno de nuestro perros, o tal vez en uno de los miembros de nuestra familia y ellos nos harían mal”. Es cierto que en los mitos, la diosa Itzpapalotl fue quemada por Iztac Mixcoatl, no obstante, los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 3) especifican que antes de esto le disparó varias flechas.

<sup>186</sup> Las únicas excepciones que pude encontrar son el *tlahuipuchtli* de Chalco-Amecameca y el *nahual* de Xalitla, Guerrero. Según Fábregas Puig (1969, 111) la *tlahuipuchtli* de Chalco-Amecameca obtiene sus poderes a través de un pacto demoníaco consolidado a través de una relación sexual. Goloubinoff (1994, 579), por su parte, indica que, en Guerrero, es posible adquirir la condición de *nahualli*-chupasangre a través del estudio de libros o del aprendizaje con un maestro más experimentado. El caso de los *maqakame* de la Sierra Norte de Puebla aparece de nueva cuenta como especialmente complejo ya que en un relato, recogido por Segre (1990, 404-405), un cura explica al marido de una *maqacatl*: “—Tu mujer no es una persona, es el diablo. Es una persona porque fue creada por Dios, ella es humana pero quiere ser un diablo y por eso se volvió diablo, ella hace lo que quiere [...] Déjala, va a morir”.

cesidad irresistible de succionar la sangre de los niños; dicho deseo debe satisfacerse, al menos, una vez al mes (Mendoza: 1952, 286; Madsen: 1960, 202; Nutini y Forbes: 1987, 341-342).

De hecho, al comparar al *tlahuipuchtli* náhuatl con la *bruja* de Monterrey —en un contexto completamente urbano en el que tradicionalmente no se habla ninguna lengua indígena y, *a priori*, más cercano a las creencias española— se observaron las diferencias siguientes: la bruja no se quita las piernas para efectuar su metamorfosis, reemplaza sus ojos por los de un gato, no se convierte en guajolote sino en lechuga y no es su destino el que determina su condición sino un pacto demoníaco (Francisco Lugo: 2004, comunicación personal). Es decir que, aun si algunas de sus características parecen haber sido tomadas de la bruja española, el *tlahuipuchtli* conserva cualidades claramente reconocibles como pertenecientes al mundo indígena prehispánico.

Es posible que en la época prehispánica el género y tipo de coesencia-*nahualli* haya supuesto la determinación de la condición de *nahualli-tlahuipuchtli*. Al respecto, contamos con algunos datos derivados de pueblos indígenas contemporáneos: entre los nahuas del Valle de Puebla, se piensa que los *nahuales*-chupasangre son así porque “su *nahual* es el guajolote” (Fagetti: 1996, 212). Para los mixes contemporáneos, “los brujos reciben su poder de Luzbel [...]. En los poblados más tradicionales, el poder de hacer mal a los otros chupándoles la sangre es adquirido desde el nacimiento por la posesión de cierta coesencia animal” (Lipp: 1991, 161). En la creencia zapoteca, las brujas siempre tienen al perro como entidad compañera (Parsons: 1966, 133). Los totonacos piensan que quien tenga por *nahualli* al faisán, *coyolite* o *piçawa*, estará destinado a chupar el “alma” de los niños dormidos (Ichon: 1969, 179). Por último, los mixtecos consideran que el chupasangre es *nahualli* de alguien, se llama *sanduu* o *saxika niu*, “espíritu *nahual*” o “espíritu que anda de noche” (Álvez Chávez: 1997, 213).

### ¿Hubo un *nahualli* chupasangre en época prehispánica?

Aun si ninguna fuente antigua dice que el *tlahuipuchtli* o la *mometzcopinqui* hayan chupado sangre a los niños, contamos con algunas menciones de brujos chupasangre esparcidas por distintas partes de Mesoamérica. Sahagún (1938, x, 33) afirma que “el *nahualli* propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños”.<sup>187</sup> Dicha característica no es mencionada sobre tal

<sup>187</sup> Aparentemente, aquí el autor hace referencia a la misma práctica de chupar sangre de los *tlahuipuchtin* ya que, en el español actualmente hablado en México, la frase *chupa a los niños* es corriente-

personaje ni en el *Código florentino* ni en ninguna otra fuente del siglo XVI. Ixtlilxochitl (1975, II, 54; I, 440) dice que Tezozomoc soñó que Nezahualcoyotl se transformaba en águila y tigre y le comía el corazón y bebía la sangre; por la misma razón, Maxtla pidió a sus aliados que no permitieran que Nezahualcoyotl llegara al trono “porque si no recobraría su imperio y les bebería la sangre, porque así se lo habían dicho sus adivinos, cuando le declararon el sueño del águila y el tigre que había soñado”. Sin embargo, además de que aquí sólo se trata de un sueño premonitorio, no se menciona ningún término indígena que pueda hacer referencia a tal acción. De hecho, el único caso en que un indio acusa a otro de consumir sangre aparece en un proceso inquisitorial de Chiapas. Según el texto (AHDCH: 1780-1784, f. 7v-8r), Sebastián Gómez declaró que Antonio Morales le había dicho “que me había de beber la sangre a mí y Santos Ruiz [...]”. Desde entonces empezó a enfermar mi gente de un mal inentendible”.

Molina traduce “bruja que chupa sangre” por *teyollocuani*, “aquel que come el corazón a la gente”, y “bruja otra” por *tlahuipuchin*. Urbano (1990, f. 66), en su *Vocabulario trilingüe*, traduce al náhuatl “brujo que chupa sangre” como *teyollocuani*, *techichinani*, “el que chupa a las personas”, y al otomí como *nogatzahuate*, “aquel que come el aliento [o nate]”,<sup>188</sup> *nogatzamamuyte*, “aquel que come el corazón [o mamuyte]”,<sup>189</sup> mientras que el *Diccionario otomí* (1640, en Carrasco: 1950, 224) dice “bruja que chupa la sangre” es *nodiyētī*, formado sobre *yethi*, “medicina, remedio”;<sup>190</sup> *nogazynaqhy*, “aquel que chupa la sangre o esperma”; *nogazamamyi*, “aquel que come el corazón” y *noyagānmague*, “aquel que come la carne” (Galinier: 2004, comunicación personal). El *Vocabulario Matlatzínca* de Basalenque (1642, en Carrasco: 1950, 225) traduce “brujo que chupa sangre” por *imuchuchi intzimumi*, cuyo significado ignoramos.<sup>191</sup> En fin, en 1559, Gilberti (1901, 230), en su *Diccionario en lengua tarasca o de Michoacán*, traduce “bruja que chupa sangre” como *siquame huriata pitsipe*, cuyo sentido también desconocemos.

Para empezar, el término *techichinani*, utilizado por Urbano, no tiene nada que ver con el hecho de chupar sangre, porque aquí la succión más bien designa la

---

mente interpretada en este sentido. De hecho, en el lenguaje popular de la ciudad, *ser chupado por la bruja* es sinónimo de “morir”.

<sup>188</sup> Compuesto por *nogue*, “come”, y *nate*, “espíritu o aliento” (Urbano: 1990, 202; *Instituto Lingüístico de Verano*: 1956, 222, 261).

<sup>189</sup> *Mamuyte*, “corazón o alma” (Urbano: 1990, 28, 98).

<sup>190</sup> *Neyethi*, “cosa médica”, *anteyethhi*, “medicina”, *nethi*, “medicina, remedio” (Urbano: 1990, 206; *Instituto Lingüístico de Verano*: 1956, 236).

<sup>191</sup> *Chuchi*, “masticar, succionar”; *tiztzi*, “comer”, *mumi*, “rodilla”, lo que tal vez daría una composición semejante al *tecozcuani* de los nahuas (Escalante Hernández: 1997, 31, 129).

acción terapéutica de extraer del cuerpo objetos patógenos. Es posible que esto mismo sea válido para otros términos referentes a la succión, debido a que también en zapoteco el que extrae objetos del cuerpo se llama *yoyua*, “chupar” (Butler: 1982, 255). *Nodiyētti* es uno de los nombres del “encantador que adoraban como a dios” y uno de los términos empleados por el mismo autor para traducir las palabras nahuas *nahualli*, *tizitl*.<sup>192</sup> Aun si ignoramos el verdadero significado de los vocablos presentados por Basalenque, parece claro que en ellos no figura la palabra “sangre”, *chijabi* o *nyijia*, derivados de *jabi*, “día, alma, espíritu, tiempo” (Escalante Hernández: 1997, 24, 38; Reynoso González: 1998, 82). Por último, tenemos que el término purépecha mencionado por Gilberti parece relacionarse más bien con lo caliente y solar pues, según Claudine Chamoreau (2007, comunicación personal), *sikwame* (*sicume*) tendría hoy en día los sentidos de “adivino, brujo, hechicero, mago”, *jurhiata* (*huriata*), “sol, fontanela”, y *pitsipe*, “estar liso”. Sin embargo, esta misma investigadora menciona haber encontrado, en el *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, la frase *pitsipenstani siquahperata*, “desenhechizarlos” [literalmente “desollarlos —gente— varias veces de un hechizo mutuo”]. Tal vez, el *sicume* suponía “alisar” alguna entidad calórica y solar a sus víctimas.

Vemos, entonces, que los términos empleados para designar a los chupasangre pueden ser clasificados en tres grupos:

- a. los que nombran la acción de comer el corazón, el aliento u otro componente anímico;
- b. los que designan a terapeutas y personajes “adorados como dioses” o “que se hacían pasar por dioses”; y
- c. los que aluden a la succión o al consumo de diversas partes o sustancias corporales.

Esto, cuando menos, muestra una cierta tendencia en los españoles a reducir una multiplicidad de ideas diferentes a un solo y mismo concepto. De hecho es posible que la mención de brujos chupasangre sea producto de una interpretación española pues dicha creencia se encontraba igualmente presente en Europa.

<sup>192</sup> Recordemos que, según las fuentes antiguas, los *nanahualtin* se hacían pasar por dioses. El diccionario otomí de 1640 dice: “bruja que chupa la sangre; *nodiyētti*, *noyazamayi*, *nogagānmaque* [...]”. *Nodiyētti* es uno de los nombres del encantador que adoraban como a dios; *nogagānmaque* significa chupador de sangre; *noyazamayi*, comedor de corazones, con lo que equivale al mexicano *reyollo-cuanime*” (Carrasco: 1950, 224).

Ésta es mencionada por Las Casas (1967, I, 478) en un relato en que compara las prácticas de brujería del Viejo y del Nuevo Mundo: “Vincentino en su *Speculo historial*, libro 2, capítulo 95, hace también referencia [a la transformación] y añade que ciertos afirman que con encantaciones, algunos hombres se convierten en aves nocturnas como búhos y lechuzas, llamados *stryx*, o *strigas*, en latín, y que en la noche chupan la sangre de los niños de las cunas”.<sup>193</sup>

Olmos (1990, 68-69), por su parte, dice que los *nahuales* son “viejecitas malvadas [que] vendrán a nacer hijitos queridos, niños, para que les chupen la sangre [...]. Muchas causas de aflicción, desdichadas, enseña el diablo a las parteras, a las que dan a luz a los niños, de tal modo que coman, que sea comida su sangre”.

Sin embargo, sabemos que el texto de Olmos no es más que una adaptación al náhuatl de una obra española sobre brujería: “[El diablo] hace que los ministros, en la más sutil e secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras *bruxas* o chupan sangre humana por exquisitos e cautelosos modos que para ello el demonio les enseña” (Castañega: 1994, f. 18r, 27).

De este modo, las características comunes al *nahualli* y la *striga* —su supuesta capacidad de transformación— habrían conducido a Sahagún y a Olmos a creer que los otros rasgos particulares de la *stryx* se encontraban igualmente presentes en el *nahualli*.

Lo cierto es que, haya o no habido un brujo chupasangre prehispánico, debió haber existido un personaje muy parecido —tal vez “comedor de corazones”—, capaz de dañar a alguna de las entidades anímicas, y que acabó por confundirse y acercarse a la *bruja* y a la *striga* europeas. No es fortuito que tantos pueblos indígenas hayan terminado por adoptar a este personaje.<sup>194</sup>

#### NAHUALLI: LADRÓN Y TRANSGRESOR

Los textos antiguos mencionan dos términos que, asociados al *nahualli*, designan a personajes que, al valerse de cierto poder sobrenatural, roban, raptan y violan a sus víctimas. Ninguno de tales vocablos continúa en uso entre los nahuas contemporáneos, mas tales acciones figuran todavía entre los ilícitos cometidos por los *nanahualtin*. A fin de explicar la significación de la creencia en hombres-*nahualli* de esta clase, comenzaremos por presentar los datos aportados por las fuentes antiguas para después compararlos con las informaciones contemporáneas.

<sup>193</sup> Véase también Caro Baroja (1972, 55-56) y Rodríguez-Virgil (1996, 84).

<sup>194</sup> Al respecto, Fagetí (1996, 217-218) explica: “con la sangre, la *nahual* se apropia de los ‘espíritus’ del niño, es decir, del *tonalli*, de su fuerza vital”.

El *Códice florentino* (IV, 101) hace referencia al *nahualli* como *nonotzale*, “el que da o recibe consejos”.<sup>195</sup> Sin embargo, la actividad asociada a dicho término no parece estar ligada a su significado etimológico sino a la de un brujo-ladrón que robaba objetos, cubierto por una piel de jaguar:

Los *nonotzaleque* avanzan portando una piel [de jaguar], la piel de su frente y de su pecho y sus uñas y su corazón y sus colmillos y la parte en que hunde la nariz. Dicen que con esto avanzan soportando las dificultades; dicen que con eso infunden temor; que con eso son temidos; ellos no temen a nadie; [dicen] que con esto están provistos del remedio. Su nombre es *nonotzaleque*, *pixeque* [“propietario de lo que es guardado”], *teyolpachoani* [“opresores del corazón de la gente”]. (CF: XI, 3; HG: 1956, III, 222).<sup>196</sup>

Parece, por lo tanto, que el *nonotzale* hacía uso de su poder sobre sí mismo, como si la piel del jaguar le confiriera ciertas cualidades consideradas como útiles para robar.

Otro tipo de ladrón-*nahualli* era el *temacpalitoti*, “el que baila con el antebrazo”:

El que baila con el antebrazo de una mujer muerta en parto es precavido. Es un guardián, un maestro de la palabra, del canto [o de la encantación]. Es alguien que roba gracias a un sortilegio, que hace dormir a las personas; es un ladrón [...]. Recoge, toma con él todos los bienes. Lleva los granos sobre su espalda, los carga entre sus brazos. Danza, toca el tambor, canta, huye [mientras los otros duermen...]. Ornaban la imagen de Ce Ehecatl. Ella era su guía, a la cabeza, guiándolos, marchaba delante de ellos (CF: X, 39).<sup>197</sup>

<sup>195</sup> Este término es traducido por López Austin (1967a, 93) como “poseedor de sortilegios”. No obstante, hemos podido notar que el vocablo en cuestión no contiene ninguna partícula que quiera decir “sortilegios”. De hecho, se trata de una palabra derivada del verbo *notza*, “llamar”; así, *tlanonotzalli*, según Molina, significa “doctrinado, corregido, castigado o reprendido de otros” y *tenonotzalli*, “amonestación, plática, reprehensión o sermón”, de suerte que *nonotzale* debería significar “poseedor o depositario de consejos” (De Pury: 2003, comunicación personal).

<sup>196</sup> *In nonotzaleque quitquitinemi [in ocelotl]in yehuayo. Yehuatl ixcocehua, ihuan yeipanehua, ihuan icuitlapil Ihuan iixtli, ihuan iyollo, ihuan in coatlan ihuan yacatzol, Quil ic ihiyohuantinemi, quil ic tlaixmauhitia quil ic imacaxo. Ic acanixmahui, ca nel payotinemi. Yahuatinemi in intoca nonotzaleque, pixeque teyolpachoani.*

<sup>197</sup> *In temacpalitoti, ca notzale, piale, tlatole, cuique, tecochtzani, tecochtecani, ichtequi ; temacpalitotia tecochtlaza, teioltmictia, tezotlaoa, tlacemololoa, tlacemitqui, cuetzcomatl, quimama, quinapalao, mitotia, tlatotzonoa, cuica chocholoa [...]. Qujchichioaia in ixpitla ce ehecat: quiniacanitiuia iniacac, imixpan icatiuia.*

Los *temacpalitotique* golpeaban la entrada de la casa de sus víctimas con el antebrazo mutilado, lo cual, al provocar en sus víctimas una especie de catatonía, les permitía robar y violar a las mujeres sin ser molestados (cf: IV, 102-104; López Austin: 1966). Ruiz de Alarcón (1984, 77-79) recogió, entre los nahuas del siglo XVII, una encantación para adormecer a las personas que “siempre [eran] utilizadas para acciones reprobables, como el robo y el adulterio”:

Soy yo en persona. Yo soy Moyohualihatoatzin. Porque estaba en el noveno cielo en aquel momento. Ven flor de los sueños. En este momento, cuando fui a raptar a mi hermana mayor, a través de los nueve cielos. Yo soy el sacerdote cuya hermana mayor es Xochiquetzal. Porque el sacerdote y todas sus águilas y todos sus jaguares la vigilan, para que nadie pueda entrar, entonces yo grité para adormecerlos. Fueron al Nueve Mictlan, porque yo soy Xolotl. Yo soy Capanilli. Quien sin reflexionar grita por todas partes. Ven sacerdote, 1-Pedernal. Ve a saber si mi hermana duerme. Pronto la voy a sacar para que mis hermanos mayores no estén celosos. No estarán celosos cuando la lleve a Nueve Mictlan. La llevaré allá, en medio de la tierra para dársela a Moyohualihatoatzin. Así, me transformaré en las cuatro direcciones para que ella no sepa quien soy. Yo soy Yaotl, yo soy Moquehqueloatzin, así le daré placer; así los volveré muertos. Yo soy Yaotl, yo soy Moquehqueloatzin, porque pronto se las voy a dar para que se pongan ebrios durante la noche.<sup>198</sup>

En este sortilegio, el brujo-ladrón se identificaba con Tezcatlipoca —Yaotl, Moquehqueloatzin—, mientras que la mujer robada es mencionada como Xochiquetzal, o la hermana mayor, de tal manera que en cada ataque se recreaba un evento mítico, el rapto de Xochiquetzal por Tezcatlipoca. Este sortilegio no sólo adormecía a las personas sino que, además, “parecen insensibles y así hacen de ellos cuanto se les antoja, cargándolos y llevándolos a otras partes” (*op. cit.*, 79).

<sup>198</sup> *Nohmatca nehhuatl. niMoyohualihatoatzin In ic nehhuatl, in ic ChiucnauhTopan, in ihcuac. Tla xihualhuian in Temicxoch.ihcuac in ic nicanato in nohueltiuh ChiucnauhTopan. Nitlamacaazqui in nohueltiuh Xochiquetzal. In ic cencah quiapiayah in tlamacaazqueh in mochintinin cuauhtin in ocelomeh, in ayac huel calaquiya, in ic niczachtzil in cochiztli, in ic ChiucnauhMictlan yah queh, in ic nehhuatl ni Xolotl ni Capanilli in zan tlahuiz nohuayan nitzachtzi. Tla xihuallauh, tlamacaazqui, Ce Tecpatl. Tla xocommatiti in nohueltiuh cu ococh. Ye niquixtitiuh, in ic ahmo nochelehuiqueh yehhuatin ixquichtin ixquichtiuan. Ahmo nechelehuiqueh ic ye nichuicaz in ChiucnauhMictlan. In oncan nichuicaz tlalli inepentlah, in ic oncan niemacatiuh in Moyohualihatoatzin. In ic nauhcan niccuepaç, in ic ahmo quimatiz. Nehhuatl niYaotl, niMoquehqueloatzin, in ic ye nicahahuiltiz, in ic ye niquincuepaç, niquinmiccucuepaç in niYaotl, ni Moquehqueloatzin, in ic ye niquinmacaz, in ic yohuallahuanazqueh.*

De hecho, esta encantación era tan poderosa que se requería de un contrahechizo para anular sus efectos (Ruiz de Alarcón: 1892, 154).

Cabe aclarar que, por reprobables que parezcan estas acciones, es posible que también los *temacpalitotique* hayan podido ser de cierta utilidad al Estado debido a que, aunque no se les menciona de manera explícita, su presencia se entreve en las acciones realizadas por los mexica en contra del gobernante chichimeca: “Estando ya los mexicanos con el rey Mazatzin, empezaron a burlarse de la hija de éste: muchas veces la llevaban a cuestras dormida, y por esto se mofaban mucho de los chichimecas” (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 17).

Aun si las crónicas quichés no presentan ningún equivalente para el *temacpalitoti*, éstas nos muestran que el poder de inducir el sueño también estaba presente entre sus *nanahualtin*. Por ejemplo, cuando las parcialidades quisieron matar a los “*nahuales* de Tohil”, “todos los guerreros cayeron dormidos sobre el camino. Así fueron derrotados por Balam Kitsé, Balam Aquab, Mahuq’utah” (*Popol Vuh*: 1971, 203; *Título de Yax*: 1989, 15, IV; *Título de Totonicapan*: 1983, 178, 111r). También es posible que ciertos personajes otomíes hayan llevado a cabo acciones análogas a las del *temacpalitoti*, ya que un diccionario del siglo XVII (en Carrasco: 1950, 227) habla del acto de “encantar para hurtar [...] encantar a la mujer para llevarla”.

Por lo tanto, encontramos dos formas diferentes de ladrones-*nahualli*: por un lado, el *nonotzale* parece haberse valido de una piel de tigre para que, al cubrirse con ella —es decir, al utilizarla como su *nahualli*—, adquiriera sus cualidades, algo que, como hemos dicho, sería muy cercano a lo que consideramos como una transformación. Por el otro, el *temacpalitoti* parece haberse valido del antebrazo de una mujer muerta en parto y la imagen de Quetzalcoatl para que, al encarnar a Tezcatlipoca —es decir, al servirle de *nahualli* o cobertura—, obtuviera sus cualidades y así reactualizara con cada asalto el mítico rapto de Xochiquetzal.<sup>199</sup>

### *Nahualli*, ladrón y transgresor en época contemporánea

Los nahuas del Valle de Tlaxcala consideran que los *nanahualtin* son ladrones, impostores, tramposos y burlones; roban las cosechas, los animales domésticos, los materiales de construcción, la ropa y hasta las herramientas de trabajo. Hipnotizan a las personas y les inculcan ideas bizarras para hacerlas actuar de manera ridícula; abusan sexualmente de hombres y mujeres; dedican la mayor parte de su tiempo a hacer bromas pesadas a quienes no les simpatizan. Sin embargo,

<sup>199</sup> A veces, Tezcatlipoca aparece en los códices con un brazo amputado.

estos *nanahualtin* no suelen ser considerados como verdaderamente maléficos porque sus poderes no les permiten sobrepasar ciertos límites; no pueden matar ni lesionar gravemente a las personas (Nutini y Forbes: 1987, 332). Encontramos un *nahualli* semejante en las regiones de Chalco-Amecameca, la Sierra Norte de Puebla y el barrio de La Candelaria, en la Ciudad de México; sólo que en tales regiones la acción maléfica del *nahualli* parece estar menos limitada y, en algunos casos, sí pueden matar (Bonfil Batalla: 1968, 107; Fábregas Puig: 1969, 101-104; Chamoux: 1989, 306; Montoya Briones: 1964, 175; Lagarriaga: 1993, 284).

Aun si en Milpa Alta, Morelos, la región de los Tuxtlas, Veracruz, y los alrededores de Cuetzalan, Puebla, existen brujos-*nahualli*, la mayoría de los indígenas suele distinguir entre éstos y los ladrones-*nahualli* (Madsen: 1960, 204; Álvarez Heyndereich: 1987, 199; Olavarrieta: 1989, 166; Signorini y Lupo: 1989, 101).<sup>200</sup> Tendríamos, pues, un *mal nahualli* y un no tan *mal nahualli* que, en lugar de atacar a las personas, afecta principalmente a sus bienes materiales.<sup>201</sup> El *topalaqni*, “el que cambia de forma”, de los totonacos, el *win* de los quichés, el *nagual* de los mixes, el *neawineay*, “el que se transforma”, de los huaves y el *uay pek*, “coesencia perro”, de los mayas de Quintana Roo, tienen funciones semejantes (Ichon: 1969, 175; Saler: 1969, 22; Lipp: 1991, 161; Tranfo: 1979, 191; Villa Rojas: 1978, 390-391).<sup>202</sup>

Además de su poder hipnótico y de transformación, en Tepoztlán, Morelos, el *nahualli* tiene el poder de entrar en las casas aun cuando sus puertas estén cerradas (Lewis: 1963, 279-280). En la región de Chalco-Amecameca, tales seres están dotados de un vientre hueco que les permite ocultar y transportar los objetos sustraídos (Fábregas Puig: 1969, 101-102). Por último, los *nanahualtin* también son capaces de transformar a los otros ya sea a manera de venganza, para retener a quienes aprecian, o para que les ayuden a efectuar sus ilícitos; esto ha sido re-

<sup>200</sup> Haciendo una clara distinción entre estas dos clases de personajes, Madsen (*idem*) explica: “El *nahualli*-ladrón no provoca enfermedades, no hace daño a nadie”.

<sup>201</sup> En un relato recogido por Horcasitas y Ford (1979, 33) en la región de Milpa Alta, se habla de un par de *nanahualtin* que se convertían en animales para burlar a los perros que los perseguían al robar las cosechas. Un personaje semejante es el *ichteque* de una narración recogida por Boas (1920, 10-11) en la misma región —*ichteque* es un término traducido por Molina como “ladrón” y usado por el *Códice florentino* (x, 39) para calificar las acciones de los *temacpalitotique*. Entre otras cosas, los *ichteques* se valen de sus poderes para hacer trampa en una carrera de caballos.

<sup>202</sup> “Comenzó a aparecerse en cierta casa del pueblo, una bestia sobrenatural de apariencia canina a la que llaman *uay pek* (brujo-perro) [...]. Esta clase de animales puede no causar daños y limitar su acción a simples travesuras que ocasionan espanto en los poblados: en cambio, pueden usar artes mágicas para tener tratos sexuales con mujeres dormidas” (Villa Rojas: 1974, 350-351).

gistrado en Milpa Alta, la Sierra Norte de Puebla y Morelos (Boas: 1924, 361; Segre: 1990, 349; Fábregas Puig: 1969, 105).

Aun si el *Códice florentino* no dice en ningún lado que el *temacpalitoti* haya sido capaz de cambiar de forma, el sortilegio para inducir el sueño, recogido por Ruiz de Alarcón (1984, 77-79), dice: “Así, me transformaré en las cuatro direcciones para que ella no sepa quién soy.” Actualmente, un *nahual* tlaxcalteca es pensado como más poderoso cuantas más formas pueda adquirir; los más hábiles pueden transmutarse hasta en cinco animales diferentes (Nutini y Roberts: 1993, 44). En cuanto a las formas adoptadas, parece ser que las más recurrentes son las de animales domésticos: asno y guajolote, en el Tlaxcala; perros, asnos y cerdos, en color oscuro o blanco, en Chalco Amecameca; perros lanudos negros, asnos y borregos, en la Candelaria (Nutini y Forbes: 1987, 331; Fábregas Puig: 1969, 101; Lagarriaga: 1993, 283). La forma más usualmente tomada por el *topalaqni* totónaco y el *nagual* mixe es la del jaguar, los *way pek* mayas se metamorfosean exclusivamente en perros y los *neawineay* adoptan la forma de cualquier animal (Ichon: 1969, 175; Lipp: 1991, 161; Villa Rojas: 1978, 390; Tranfo: 1979, 191).

Actualmente, el *nahualli*-ladrón es un personaje claramente reconocido tanto por los indígenas como por los investigadores ya que, aunque guarda alguna semejanza con los brujos-*nahualli* y los *tlahuipuchtin*, su campo de acción es notoriamente diferente. Al igual que el *temacpalitoti*, el *nahualli* utiliza su poder para adormecer a sus víctimas y robarlas, raptarlas o, simplemente, ridiculizarlas.

### Medios preventivos

Ruiz de Alarcón (1984, 81) nos aporta una encantación específicamente hecha para protegerse de los embates de los *temacpalitotique*: “Mi venerable petate de jaguar, que en las cuatro extremidades tiene bocas. Tienes sed; tienes hambre también. El maléfico viene, el burlador de la gente, aquel que tiene el corazón torcido ¿Qué hará? ¿Acaso soy mal afortunado? ¿Acaso no vivo yo en la pobreza? Mi silla de jaguar que en las cuatro extremidades tiene bocas; tú también tienes hambre...”<sup>203</sup>

A veces, un *temacpalitoti* también podía ser capturado a causa de su propia negligencia. El *Códice florentino* (IV, 104) señala: “se dice que si uno de ellos descansa en el camino, ya no podrá avanzar, ya no podrá levantarse, no podrá seguir

<sup>203</sup> *Tlacuel, nocelopetlatzine, in nauhcachalotoc. No taamiqui, no titeocihui. Auh ye huitz in tlahueliloc, in tecamocacayahua, yollopohuhqui. Tlein nech-chichihuiliz? Cuiiz amo nicnotlacatl? Amoninotolini tinemi, in tlalticpac. Tlacuel, nocelopetlatzine, in nauhcachalotoc.*

su camino. Ahí, sobre él, se levantará el día. Denunciará a todos sus compañeros ladrones; serán capturados; serán aprisionados”. López Austin (1966, 113) sugiere que el amanecer provocaba la parálisis de los ladrones, ya que, al identificarse con Tezcatlipoca durante el sortilegio, habrían terminado por adquirir también sus debilidades y, por tal motivo, se encontrarían limitados al periodo nocturno. Esto último sería lógico si consideramos que no sólo los *nanahualtin* de esta deidad —como el Hacha Nocturna, el cráneo rodante y el Hombre-Paquete de Cenizas— estaban confinados a la noche sino también sus representantes humanos: “Cuando era cerca del día se recogía de manera que no le tomase la luz fuera del templo, haciendo esto de continuo sin faltar noche ninguna, y se desvelaba de noche dormía de día” (Pomar: 1941, 11).

Actualmente, las personas aún cuentan con medios para protegerse de los ladrones-*nahualli* y neutralizarlos cuando se encuentran bajo su forma animal. En Tlaxcala y Chalco-Amecameca aprovechan su natural miedo a los metales y se les repele poniendo clavos, tijeras y tachuelas sobre los objetos susceptibles de ser robados (Nutini y Roberts: 1993, 46; Fábregas Puig: 1969, 104); se les arroja excremento de burro para ahuyentarlos; se hacen cruces en las puntas de las balas, con un látigo o sobre el piso para matar o inmovilizar a los malhechores (Bonfil Batalla: 1968, 107; Fábregas Puig: 1969, 104; Nutini y Roberts: 1993, 46). También se supone que los ataques naturales con piedras o varas puntiagudas pueden ser eficaces, siempre y cuando éstos sean realizados con la mano izquierda (Fábregas Puig: 1969, 104; Nutini y Roberts: 1993, 46). Por último, también es posible valerse de un sombrero volteado para golpearlos y ahuyentarlos (Fábregas Puig: *idem*).

Aun si en la época mexicana al “hechicero que buscaba hechizos para adormecer los que estaban en casa, para hurtar más al seguro, ahorcábanlo” (Román y Zamora: 1897, 284), hoy en día la gravedad de sus acciones no es pensada como merecedora de la muerte. Cuando un *nagual* es capturado bajo su forma animal, los nahuas del Valle de Tlaxcala suelen darle de garrotazos pero, en la mayoría de los casos, logra escapar con vida. Se supone que cuando alguien mata a un brujo-ladrón, el cuerpo humano aparecerá al día siguiente en lugar del animal; ésta es la prueba de que el hombre era efectivamente un *nahual* (Nutini y Roberts: 1993, 46).

#### Para volverse *nahualli* ladrón y transgresor

Sahagún (1956, IV, 350) afirma que los *nanahualtin* de origen *macehualli* que nacieran bajo el signo 1-Viento serían *temacpalitotique*. Torquemada (1975, IV, 371)

dice que “había un signo que se llamaba Ce Acatl [1-Caña], del cual decían que los que nacían en él, si eran nobles, habían de ser muy inquietos; y si gente común y baja, habían de dar en ladrones, por arte supersticiosa y mala, de los que entre ellos llaman *temacpalytotique*”. Ambos signos se encuentran asociados a Quetzalcoatl.

Como la mayoría de los autores modernos no hace distinción entre las diferentes clases de *nanahualtin*, y muchas veces estos personajes coexisten con otros *nahuales*, disponemos de muy pocos datos sobre el modo en que los brujos ladrones adquieren dicha condición.<sup>204</sup> En el Valle de Tlaxcala, donde no existe más que el ladrón-*nahualli*, las personas consideran que el poder de transformación es transmitido de padres a hijos, y se cree que existen grandes linajes de *nahuales* (Nutini y Forbes: 1987, 330; Nutini y Roberts: 1993, 43-44). Para los habitantes de La Candelaria, los poderes de *nahual* se transmiten por herencia familiar desde los tatarabuelos (Lagarriaga: 1993, 284). Sin embargo, también es posible aprender a ser brujo-ladrón: el que desea hacerse *nahual* debe recurrir a una persona del mismo sexo de quien tenga sospecha que ejerce tal función. Si el *nahualli* no acepta, el candidato a novicio deberá capturarlo bajo su forma no-humana y, amenazándolo de muerte, obligarlo a que lo tome como su aprendiz. A partir de entonces, comienza un periodo de entrenamiento de, aproximadamente, dos años (Nutini y Forbes: 1987, 330; Nutini y Roberts: 1993, 44).

A pesar de la posibilidad de aprendizaje del oficio de *nahualli*, se supone que quienes fungen como tales tienen cierta predisposición desde el nacimiento, atribuida al destino o a la Providencia; esta aptitud innata es considerada como condición necesaria para el aprendizaje (Nutini y Forbes: 1987, 331), lo cual coincide con el hecho de que, en la época prehispánica, era el día de nacimiento el que determinaba la vocación de *temacpalitoti*. Por otro lado, se supone que nadie puede volverse *nahualli* antes de los treinta años y, por lo común, las personas consideran que todos los que llegan solteros a la edad de cuarenta terminarán por volverse *nanahualtin* (*idem*). Se observa algo semejante en La Candelaria, ya que se cree que los niños no pueden ser *nahuales* (Lagarriaga: 1993, 284).

Así pues, habría una predisposición natural señalada por el día de nacimiento o por la Providencia, un proceso de aprendizaje y una edad mínima requerida para ejercer como *nahualli*.

<sup>204</sup> Madsen (1960), por ejemplo, explica claramente la diferencia entre el *nahualli*-ladrón y el brujo-*nahualli*; sin embargo, parece olvidar esta distinción al hablar del modo en que adquieren tal función. Signorini y Lupo (1989, 101) reconocen la existencia de clases de *nanahualtin* pero nunca especifican si ambos se hacían *nahualli* del mismo modo.

*Nahualli, transgresión y sociedad*

Como hemos visto, el ladrón-*nahualli* contemporáneo actúa por venganza, para divertirse o para hacerse de bienes materiales de la manera más simple. Sus coeterráneos tienen una posición ambivalente ante ellos: “Por una parte admiran sus poderes de transformación como una manera fácil de subsistir y divertirse, mientras que, por otra, los consideran como individuos vilmente flojos e indignos [...] —Es la única posibilidad que un hombre tan irresponsable tiene de enseñar a su hijo cómo ganarse la vida” (Nutini y Forbes: 1987, 332-333).

Para los huaves, “ciertamente quien se transforma demasiado en *neawineay* [traducido por *nagual* por el autor], además de ser valeroso es también persona viciosa y perezosa” (Tranfo: 1979, 192). Entre los quichés, se considera que un *win* —equivalente de *nahualli*-ladrón— “es un ser humano haragán y avariento que, por arte de magia se transforma en la noche en un animal o pájaro y, a hurtadillas, entra a las casas de sus vecinos que duermen para robarles dinero y sus alimentos” (Saler: 1969, 22). Es muy posible que, en la época prehispánica, ciertos tipos de *nanahuallin* hayan sido vistos de modo semejante ya que, según el *Códice florentino* (VI, 221), “se dice que algunos ponen mucha atención a su subsistencia, a procurarse buenos recursos. Y que otros sólo son perezosos; pasan el tiempo inactivos; no se ocupan de su subsistencia. Pero algunos de ellos adquieren buenos recursos. En ese momento dicen —*el nahualli vino por adelantado*”.<sup>205</sup>

Si revisamos los medios preventivos contemporáneos, podemos notar la existencia de prácticas que denotan cierta inversión —utilizar objetos con la mano izquierda, golpear al *nahualli* con un sombrero volteado. Obviamente, en este caso, no se trata de una inversión de géneros sino de una inversión del orden social. El *nahualli* es el flojo que se enriquece o se gana fácilmente la vida sin trabajar. Es esta condición irregular la que es representada por la adopción de una forma no humana. Al respecto contamos con el siguiente dato:

[Para los nahuas de la Sierra Norte] ser humano significa cultivar la milpa, cocinar la comida, comer tortillas, usar ropa, vivir en casas, hablar y ser cristiano; [son humanos] quienes viven según las reglas del orden moral

<sup>205</sup> *Iquac mjtoa: in cequjntin cenca motlacujtlaui, injc motlaiecoltia uella ixnextia : auh in cequjntin, zan tlatziui maauiltia, atle quixnextia: auh in cequjntin uellotlaixnextique, iquac mjtoa onqujz in nahualli.*

nahuat. Vivir según las normas morales significa controlar sus impulsos, y quienes se rehúsan son vistos como animales (Taggart: 1984, 59-60).

Paralelamente, cuando un individuo se aísla y tiene un comportamiento antisocial, los quichés de Patzún dicen que “está convirtiéndose en animal” (Rosenbaum: 1983, 206). Puesto que el *nahualli* no trabaja —o no lo hace en modo suficiente—, no respeta las normas morales y, sobre todo, no controla sus impulsos, es pensado como próximo a la animalidad. En La Candelaria, Coyoacán, la situación es semejante, salvo que en este caso, la violación de los tabúes es mucho más claramente expresada; los *nanahualtin* son los hombres que cometieron incesto al casarse con sus primas hermanas o que fueron malditos por faltar al respeto a sus padres (Lagarriaga: 1993, 283). Aún entre los rarámuris existen numerosos relatos en los que los personajes terminan por convertirse en animales con tal de no trabajar; en tales casos se considera que quienes no quieren laborar terminarán por robar a los otros para subsistir. Es por tal motivo que uno de los peores insultos es “flojo” (Merrill: 1988, 98).<sup>206</sup>

En resumen, el *nahualli*, ladrón y violador de tabúes, es visto como alguien que tiene un comportamiento no-humano y, por consiguiente, próximo a la animalidad. Esta animalidad negativa se manifiesta justo cuando comete sus acciones más reprobables. En este caso, la idea de la transformación sería utilizada para señalar un comportamiento visto como peligroso para la pervivencia de la sociedad y su orden moral. En este mismo orden de ideas, el hecho de que el *nahualli*-ladrón adopte preferentemente la forma de un animal doméstico podría estar en relación con el hecho de que estos últimos no tienen que conseguir su sustento sino que son alimentados por alguien más.

Según las fuentes antiguas, se suponía que ciertos *nanahualtin* utilizaban sus poderes para robar y/o violar a las personas: por un lado, los *nonotzaleque*, quienes se cubrían con una piel de jaguar para adquirir la ferocidad necesaria para cometer sus delitos, y, por el otro, los *temacpalitotique*, que actuaban en grupos y portaban como guía la imagen de Quetzalcoatl y el antebrazo de una mujer muerta

<sup>206</sup> De hecho, la animalización de los transgresores no es exclusiva del pensamiento mesoamericano. Según Cordier (2002, 408), “la concepción del hombre-lobo está basada en la consideración de que lo propio del hombre es vivir en sociedad. Hemos visto cómo los animales salvajes y, más particularmente el lobo, son pensados como seres que viven fuera de toda sociedad [...]. La concepción normanda no hace más que desarrollar el esquema asociando al hombre-lobo todas las conductas desviadas [...]. El estado de hombre-lobo significa la marginalización social más que la salida de la sociedad de la especie humana”.

en parto, danzaban y cantaban para adormecer a sus víctimas y poder robarlas o agredirlas sin ser molestados. Aunque tales distinciones se han tornado imperceptibles, hoy en día todavía encontramos la creencia *nanahualtin* que, tomando una forma animal para no ser reconocidos, adormecen o hipnotizan a sus víctimas para poderlas robar, violar o hacerles malas bromas.

Durante el sortilegio para adormecer a las personas, el *temacpalitoti*, al identificarse con Tezcatlipoca, reproducía el mito del rapto de Xochiquetzal y obtenía las capacidades de la divinidad encarnada. Sin embargo, a través de dicha encantación, los ladrones-*nahualli* también adquirirían algunos de los defectos y debilidades de la deidad, puesto que —al igual que el Hacha Nocturna y el Hombre-Paquete de Cenizas— su actividad estaba confinada al periodo nocturno. De suerte que, si por descansar lo sorprendía el día, ya no podría moverse y sería capturado y suplicado. Además, la gente podía recitar encantaciones preventivas y pedir a su petate y a su silla que la protegieran. Hoy en día, sobre todo los metales sirven para contrarrestar las acciones de los brujos-ladrones, mientras que los medios que permiten su captura y paralización suelen implicar elementos de origen cristiano o inversiones.

Las fuentes antiguas indican que era el signo de su fecha de nacimiento el que determinaba su oficio. Actualmente, se dice que son el destino, la Providencia o la herencia los que predisponen a los individuos a la condición de *nahualli*. Una vez pasada la infancia, los futuros *nanahualtin* deberán encontrar a alguien que les enseñe el oficio. Sin embargo, resulta claro que aquí se trata de explicaciones *a posteriori* y que, en realidad, nadie se asume como *nahualli*-ladrón; son los otros quienes, en vista de un comportamiento considerado como antisocial, atribuyen a un individuo tal condición. Los flojos, los avaros, los solteros maduros y, sobre todo, quienes no retienen sus impulsos son vistos como próximos a la animalidad y, en consecuencia, considerados como *nanahualtin*.

Los *tlahuipuchtin*, por su parte, son caracterizados por las fuentes antiguas como seres luminosos y aterradores, esencialmente femeninos y capaces de quitarse las piernas. Hoy en día, la actividad principal de estos seres es chupar la sangre de los niños. Aun si la significación de la acción de quitarse las piernas todavía nos parece difícil de comprender, los datos disponibles parecen indicar que se trata de un símbolo de la transgresión. El guajolote, la forma preferentemente adoptada por los *tlahuipuchtin* actuales, está asociado a la impotencia, la represión sexual, la feminidad, la lluvia, el fuego y el rayo. El ritual de transformación de los *nahuales*-chupasangre sigue, por cierto, el mismo esquema que el mito de la destrucción del Tercer Sol: es el fuego el que transforma a los hombres en guajolotes.

En la mayoría de los casos, el *tlahuipuchtli* contemporáneo parece encarnar lo aberrante e invertido: es alguien que se alimenta de sangre de niños, una mujer que domina a un hombre, una mujer que sale a escondidas por la noche y que, en lugar de ser buena cristiana, se encuentra con el diablo y, ocasionalmente, tiene relaciones sexuales con él. Es a causa de esta imagen invertida que el *tlahuipuchtli* ha sido identificado con la bruja española, un ser que también representa una moral y un comportamiento invertidos. De esta manera, los medios de neutralización serían nuevas inversiones que volverían de nuevo al *tlahuipuchtli* un ser humano normal.

Obviamente, aquí también se trata de un personaje que pertenece al orden de la creencia puesto que nadie se concibe a sí mismo como *tlahuipuchtli*. No es un especialista ritual sino un imaginario colectivo que refleja la condenación social de un comportamiento visto como anormal e, incluso, nocivo. Algunas veces los principales rasgos del *tlahuipuchtli* son atribuidos al *nahualli*; otras, es considerado como cierta clase de espíritu de la naturaleza —el *mazacatl* de la Sierra de Puebla— y en la mayoría de los casos se encuentra asimilado a la bruja española. El *tlahuipuchtli* contemporáneo no sería, por lo tanto, un personaje autónomo sino la suma de una serie de características que puede ser atribuida a otros personajes: la bruja o el *nahualli*. No pretendemos que todos los *tlahuipuchtin* sean *nanahualtin*, ni a la inversa, sino que la función de los primeros es equivalente a la que se atribuye a los segundos en regiones particulares.

La existencia de la creencia en *nanahualtin*-chupasangre en la época prehispánica nos parece dudosa. Sin embargo, el hecho de que el *tlahuipuchtli* contemporáneo comparta con el *nahualli*-*tlahuipuchtli* prehispánico su asociación con lo femenino, su aspecto luminoso, su carácter aterrador y la posibilidad de quitarse las piernas sugieren la existencia de una función semejante en el *nahualli* de la época antigua; es posible que en este caso se tratara de una acción diferente, pero con resultados equivalentes a los de la succión de sangre —comer el corazón o algún otro componente anímico. En todo caso, la influencia de la brujería europea sobre la imagen del *nahualli*-*tlahuipuchtli* parece haber dado lugar a un nuevo personaje, producto de la síntesis entre el *tlahuipuchtli* de la época prehispánica y la *striga* europea.

Si observamos con más cuidado las características de los ladrones-*nahualli* y los *tlahuipuchtin*, podemos advertir que ambos adquirieron su condición casi del mismo modo que los *nanahualtin* ordinarios. Al igual que los buenos y malos hombres-*nahualli*, el brujo-ladron hereda su oficio de un pariente próximo y pasa por un proceso de aprendizaje al lado de un colega más experimentado. Se supone que tanto el *tlahuipuchtli* como el *temacpalitoti* actúan como tales por la in-

fluencia que sobre sus destinos ejercen las deidades patronas de sus días de nacimiento, y, en ambos casos, se requiere una edad mínima para actuar como *nahualli*.

Sin embargo, no encontramos texto alguno, antiguo o moderno, que nos hable de una elección divina o de la necesidad de una alianza con la sobrenaturaleza. Ninguno de tales personajes es consultado bajo ninguna circunstancia por los miembros de su comunidad, no suele ser contratado por nadie y, al parecer, no actúa más por sus propios intereses. En otros términos, se trata de figuras enteramente fantásticas, asociadas a comportamientos antisociales y no especialistas rituales de carne y hueso. Podemos suponer que, en el pensamiento indígena, cuando un individuo destinado a convertirse en *nahualli* tenía un comportamiento antisocial, no era elegido por las deidades para fungir como su mediador; mas, si estaba igualmente dotado de un *tonalli-nahualli* particular, éste se valdría de su poder sobrenatural para satisfacer sus funestos deseos.

#### TIPOS DE NANAHUALTIN Y TIPOS DE TRANSFORMACIÓN

Hemos visto, en la primera parte, que aquello que las fuentes llaman la *transformación* parece más bien ser un evento onírico en el que una de las entidades anímicas —preferentemente el *tonalli* entre los nahuas— se separa del cuerpo para introducirse en el *nahualli* y actuar tanto en el mundo humano como en distintos espacios míticos; a diferencia de los hombres comunes, los *nanahualtin* pueden manipular a voluntad las acciones de sus entidades compañeras. Sin embargo, contamos con un buen número de datos que parece indicar que la transformación también era pensada como una metamorfosis física. Uno de tales casos es el de Bautista (1965, 152), quien afirma: “Hay otros hechiceros que se transforman según la apariencia en tigre, en perro, en comadreja, se llaman *nanahualtin* [...]. Toman forma de búho o de gallina o de comadreja, y cuando los quieren asir, ya parece gallina, ya parece búho, ya parece perro o comadreja, los cuales se llaman *nanahualtin*” (Juan Bautista: 1965, 152).

En el mismo sentido, el *Códice carolino* (1967, 21) presenta la historia de una mujer que se convirtió en paloma para escapar de la prisión. En el *Título de Otzoya* (1957, 88) y el *Título de Ajpop* (1963, 27) también es claro que Tecum se metamorfosea físicamente en quetzal, ya que, una vez muerto, su cuerpo recuperó la forma humana sobre el campo de batalla. Por último, según vemos en la tabla 15, en la época actual la mayoría de las transformaciones son pensadas como físicas. Encontramos la creencia en transfiguraciones corporales entre los zapotecos, los otomíes, los mixtecos, los teenek, los quichés, los na-

huas, los huaves, los totonacos y, más raramente, entre los tzotziles, los tzeltales y los tojolabales.

Podríamos fácilmente suponer que la mención de transformaciones corporales deriva del hecho de que los españoles no comprendían el verdadero sentido de las creencias indígenas. Sin embargo, resulta que la idea de una transformación durante el sueño no tendría porqué parecer incoherente a los ojos de los europeos, puesto que, en la visión escolástica de la brujería, los cambios de forma debían ser producto de la imaginación y tener lugar en la experiencia onírica o en las visiones obtenidas en estados de conciencia alterada:

Engañan con estas apariencias, y les parece que son verdaderas, y que realmente son leones, y tigres, y caimanes [...] a los que ven les pone así el demonio aquella apariencia, para que parezcan caimanes o leones (Serna: 1953, 205).

Tampoco dudo que a algunos tenga engañados el demonio con algunas transformaciones aparentes en animales, a lo que se les ve propensión [a los indios], porque hay algunos idiotas y bárbaros que tendrán por felicidad ser brutos (Cortez y Larraz: 1958, I, 115).

El demonio ni toca, ni puede tocar la sustancia del hombre. De modo que al hombre ni lo puede volver león, ni al león lo puede hacer hombre. Y no sólo se entiende esta conclusión en cuanto a la parte superior del alma racional, pero ni aun el cuerpo del hombre, ni aun el cuerpo del león los puede formar [...]. Así hemos de reducir todo lo que hace a la imaginación, donde pone el demonio tanta varia y tan viva imaginería, que al hechicero le está pareciendo que es león, y los que lo encuentran también juzgan que encuentran un león; porque a los unos y a los otros les pinta la fantasía de aquellos colores, moviendo los espíritus sensitivos donde se guardan las especies sensitivas de lo que alguna vez vieron [...]. Lo [que] más ordinario hace el demonio con estos hechiceros, y con estas brujas es que, ellos se quedan durmiendo en su casa, o en otra parte oculta, y que allí sueñen sus antojos y desvaríos, que se volvió león, que va por tal camino, que encuentra con tal indio, y que hace esto y aquello; y la verdad es que ni ha salido de su casa ni ha hecho nada: el demonio es el que sale al camino, el que entra en el aposento, y el que ejecuta todo el sueño del hechicero; no porque verdaderamente se vuelva león el demonio, sino porque lo pinta en la fantasía del que lo encuentra (Grijalva: 1924, 115).<sup>207</sup>

<sup>207</sup> Sin embargo, cabe aclarar que, cuando menos, algunos grupos sociales europeos de la época sí consideraban que las transformaciones corporales eran posibles. “En 1541, cerca de Pavia, un cam-

Una segunda hipótesis, presentada por Margil (1988, 260), es que estas dos clases de transformaciones coexistieron en la época prehispánica: “Se advierte que hay dos modos de hacerse animales. El uno era fantástico [...] el otro era llevándolos el demonio en cuerpo y alma, y entonces el tigre era como si lo vistieran de tigre o de otro animal”.

Musgrave-Portilla (1982, 47) se manifiesta a favor de esta propuesta e indica que la coexistencia de estos dos tipos de creencias era debida al hecho de que una correspondía a las clases privilegiadas y cultas y la otra, al común del pueblo:

Es difícil determinar con certitud si la creencia [que implicaba que] *nahualli-brujo* proyectaba una parte de su espíritu en el interior de un animal, durante los sueños o de cualquier otra forma, era exclusiva de los indios educados de la elite [...]. El hecho de que las comunidades indígenas contemporáneas afirman mayoritariamente lo contrario sobre la actividad del *nahualli*, creer que una metamorfosis física puede tener lugar, parece apoyar esta proposición.

Sin embargo, si este fuera el caso, tendríamos que suponer que un alto porcentaje de los tzotziles, tzeltales, zoques y chontales contemporáneos pertenece a las elites educadas y que la mayoría de los nahuas deriva de las clases iletradas, debido a que, como vemos en la tabla 15, la creencia en transformaciones corporales se encuentra mucho más difundida entre los segundos que entre los primeros.

Si revisamos las informaciones etnográficas contemporáneas, podemos notar que no sólo la idea del *nahualli* transformista y el *nahualli* que controla su entidad compañera pueden coexistir en un mismo grupo étnico sino que, en ocasiones, ambas pueden presentarse en el seno de una misma comunidad; tal es el caso de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los huaves de San Mateo del Mar (Signorini y Lupo: 1989, 101; Tranfo: 1979, 191). Sin embargo, para estos pueblos, los personajes que cambian de forma no son los mismos que los que manipulan sus coesencias. Si comparamos las características de los diversos personajes de quienes se reportan transformaciones físicas podemos observar ciertos elementos que tienden a mantenerse constantes. Todos los *nanahualtin* chupasangre y la gran

---

pesino convencido de licantrópía afirmó que en él los pelos crecían al interior; fue desollado para verificar sus declaraciones [...]. Sabin reporta que un día en Lomponace un célebre médico italiano presentó a un enfermo de licantrópía [...]. (Los campecinos) ya habían comenzado a deshollarlo vivo para asegurarse de que no tuviera pelos de lobo bajo la piel” (Cordier: 2002, 274-275). Para los mestizos entrevistados por Lagarriaga (1993, 282), los *nanahualtin* siempre se transfiguran somáticamente.

mayoría de los ladrones-*nahualli* se transforman corporalmente; pocas veces toman la forma de sus entidades compañeras y, con frecuencia, se convierten en animales domésticos de origen europeo.<sup>208</sup> Son justamente estos dos personajes quienes, a veces, portan títulos que significan “aquel que se transforma”; tal es el caso del *neawineay huave* (Tranfo: 1979, 191), del *topalanqui* totonaco (Ichon: 1969, 179; *Cuentos totonacos*: 2000, 217)<sup>209</sup> y el *tlacueptli* náhuatl (Sanstrom: 1991, 254). Otra característica compartida por estos dos personajes es que ambos son seres totalmente ficticios, es decir, no son especialistas rituales sino imaginarios colectivos que, a veces, son utilizados para señalar el comportamiento antisocial de los individuos. Las transformaciones somáticas son también comunes en los relatos que hablan de personajes histórico-míticos de épocas lejanas.<sup>210</sup>

Como vemos en la tabla 15, los cambios de forma corporal predominan también entre los brujos-*nahualli*, que muchas veces se confunden con los brujos españoles, y los *nanahuallin* protectores; sin embargo, cuando la creencia en la entidad compañera se conserva, éstos tienden a adoptar sus figuras.<sup>211</sup> La mayoría de los terapeutas-*nahualli* no se transforma corporalmente y casi siempre adquiere la figura de sus entidades compañeras. Cuando se trata de cambios de forma que no implican metamorfosis corporales, la forma adoptada es, en la mayoría de los casos, la entidad compañera.<sup>212</sup> De hecho, esta clase de cambio

<sup>208</sup> López Austin (1996, 1, 432) señala que una diferencia radical entre el *tlahuipuchtlí* o *mometzco-pinquí* y el *nahualli* es que, a diferencia del último, los segundos se metamorfosean corporalmente. Hoy en día, los chupasangre se transfiguran corporalmente en todos los grupos étnicos en los que se ha registrado su creencia. La corporalidad de la transformación de estos personajes corresponde al tipo de ritual realizado —quitarse la cabeza o las piernas. Tenemos transformaciones corporales de ladrones-*nahualli* entre los mixes, los tojolabales, los quichés, los nahuas, los huaves, los totonacos. Recordemos que para los nahuas prehispánicos era también un brujo-ladrón —el *nenonotzale*— quien portaba la piel de un jaguar para apropiarse de sus facultades.

<sup>209</sup> Según Tranfo (*idem*, 190), algunos de sus informantes declararon que el verdadero *nagual* es el *neombasiik*, mientras que el *neawineay* no era más que una clase de brujos inofensivos que nada tenían que ver con los *naguales*. El término *topalanqui* designa tanto a los brujos chupasangre como a quienes utilizan su capacidad de transformación para robar.

<sup>210</sup> Tal es el caso del rey Tzutzuma de la época prehispánica y de Kondoy, entre los mixes contemporáneos.

<sup>211</sup> Podemos ver que, cuando se trata de mujeres-*nahualli*, la forma de vaca es relativamente corriente.

<sup>212</sup> La única excepción que pude encontrar es la del hombre-*nahualli* jacalteco; pues, según Stratmeyer y Stratmeyer (1979, 108) la forma adoptada es muy diferente de la entidad compañera. Sin embargo, 48 años antes, La Farge y Byers (1931, 133) observaron exactamente lo contrario: “[alguien] se puede convertir en el animal al que el indio aplica la palabra *nagual*”. Para tal contradicción podemos

de forma no aparece más que en las regiones donde se conserva el concepto de coesencia *nahualli*. Por el contrario, las transformaciones corporales son más comunes cuando la forma adoptada no es explícitamente referida como el *nahualli*, y se observan igualmente en pueblos que no conservan el concepto de entidad compañera. Así, los términos que designan al mismo tiempo al especialista ritual y a la coesencia —como *nahualli* o *way*— se encontrarían más estrechamente ligados a la toma de forma de las entidades compañeras.

En resumen, podemos ver que los dos tipos de cambio de forma corresponden a distintas figuras de hombre-*nahualli*. La transformación corporal parece estar asociada a personajes legendarios o imaginarios sociales —como los *nanahualtin*-chupasangre, los ladrones-*nahualli* y los personajes mítico-históricos del pasado, mientras que la creencia en el control de la entidad compañera durante el sueño parece más bien ligarse a los especialistas rituales reales, ya sean pensados como benéficos o maléficos para la sociedad. Es decir que cuanto más real y tangible sea un personaje más sutiles e imperceptibles serán los medios por los que, en la creencia, modifica su figura.

## LAS DEIDADES NAHUÁLICAS

La cuestión que abordaremos aquí es la de la existencia de una relación particularmente estrecha entre una cierta deidad y los *nanahualtin*, en otras palabras, si podría haber habido un dios patrono de los hombres-*nahualli*.

Aguirre Beltrán (1963, 98) afirma que, en época prehispánica, los huastecos eran *brujos* célebres por sus conocimientos en materia de magia: “Uno de sus dioses, Nahualpilli —de *nahua* ‘sabiduría, ciencia, magia’ *pilli* ‘jefe’, ‘principal’ ‘grande’, ‘Mago en Jefe’, ‘Principal Hechicero’ o ‘Gran Nagual’— gozaba de enorme prestigio entre los pueblos del Cemanahuac [...]. Gran Nagual fue sintetizado con la deidad nacional de las aguas, Tlaloc.”

Garibay (en Sahagún: 1958, 57) explica la asociación de Tlaloc a Nahualpilli en un canto a la deidad de las aguas, y dice que: “es natural que sea llamado ‘Príncipe Mago’, por la maravilla de la producción de mieses y frutos, así como de hombres”. Una opinión semejante es expresada por Selser (1902-1923, II, 985),

---

ofrecer dos posibles soluciones; que uno de los dos equipos de investigadores se equivoque o que tal creencia se haya modificado en un lapso de tiempo extremadamente reducido.

quien afirma que “Nahualpilli es un epíteto de Tlaloc en su himno, aparentemente porque su magia hace crecer a las plantas”.<sup>213</sup>

De la Garza (1993, 26-27) y Caretta (2001, 220) afirman que “los *naguales* parecen haber tenido un dios protector, Nahualpilli, ‘Príncipe Mago’, un aspecto de Tezcatlipoca o Titlacahuan, dios creador, invisible, sombrío y aéreo, [que] aparecía ante los hombres como una sombra y conocía sus secretos. Es decir, que era un vidente como los *naguales*”.

Caso (1953, 27), por su parte, opina que Tezcatlipoca era el patrón de los *brujos*. Tranfo (1979, 204) también ve a Nahualpilli como divinidad de los *nanahualtin* pero no se atreve a homologarlo con ninguna otra deidad.

La asociación de Nahualpilli con los hombres-*nahualli* se mantiene constante, mas su identificación varía de un caso al otro. Sin embargo, cuando revisamos las fuentes antiguas podemos notar que esta deidad no es mencionada como la patrona de los *nanahualtin* sino como la de los lapidarios. Aun Torquemada (1975, III, 98), quien traduce la palabra Nahualpilli por “caballero encantador o hechicero”, confirma el cargo de la divinidad en cuestión: “[Los dioses de los lapidarios eran dos hombres y dos mujeres] uno de los varones se llamaba Chicuhnahuitzcuintli, que quiere decir nueve perros; el otro se llama Nahualpilli”.<sup>214</sup> De hecho, Garibay (en Sahagún: 1958, 57) admite que “la descripción del Nahualpilli de los lapidarios es muy lejana de los atributos de la deidad de la lluvia. Es posible que el título [de Nahualpilli] sea mucho más general que lo que uno cree, o que en el fondo todos los dioses sean aspectos de una concepción única”.

Entonces, pareciera ser que la razón principal por la cual Garibay, Aguirre Beltrán, de la Garza, Caretta y Tranfo consideran a Nahualpilli como la deidad de los *nanahualtin* es la presencia de la raíz *nahual* en la etimología de su nombre. Mas si, como hemos visto, la raíz *nahual* está en relación con la noción de “co-

<sup>213</sup> Efectivamente, en uno de los cantos compilados por Sahagún (1958, 51) se dice de Tlaloc *Ahuia*, *notequiua Nahualpilli. Ac inla nelli motoncayauh*, “¡Auhuia! Tu eres mi jefe, Nahualpilli”. Sin embargo, en este texto la deidad acuático-telúrica es puesta en relación con un lugar llamado Ximoayan (el Inframundo), un término derivado del verbo *xima* que según Siméon, significa “pulir, alizar, desbastar”. De suerte que si Tlaloc es mencionado como Nahualpilli es porque, como señor del Ximoayan, su actividad podría estar metafóricamente asimilada a la de los lapidarios de quienes Nahualpilli era deidad tutelar. Por otro lado, es preciso mencionar que, en este mismo canto (Sahagún: *ibidem*, 52), la deidad es también llamada *tetzauhpilli*, lo que significa “príncipe o niño augurio, o de los augurios”.

<sup>214</sup> “El nombre del segundo dios era Nahualpilli [...] y de esos cuatro [dioses] se dice que ellos les atribuían el arte de la lapidaria [...] Y aquel llamado Nahualpilli era adornado justo como un huasteco” (CF: IX, 79).

bertura” o “disfraz” y el término *pilli* significa “niño, noble, señor”, entonces *nahualpilli* también podría significar “señor disfrazado o cubierto”, “niño disfrazado o cubierto” o “señor del disfraz o la cobertura”, con un sentido mucho más amplio que la noción de hombre-*nahualli*, designaciones sumamente vagas que podrían igualmente convenir a Tezcatlipoca que a Tlaloc. Asimismo, resulta que Nahualpilli no es la única deidad cuyo nombre se compone por la raíz *nahual* porque al menos otros dos personajes comparten este rasgo y estarían tal vez más relacionados con el *nahualli*: por un lado, Nahualtecuiltli, “señor de los *nahual*”, aparece como patrón de los acxotecas, un pueblo con reputación de “*nahuales, tlacihque* maléficos” (Chimalpahin: 1991, 101, 79). Por el otro, Coyotl inahual, “el coyote es su *nahualli*”, dios de los amantecas, cuyo nombre indica explícitamente cuál es la entidad compañera de la deidad. De suerte que, en él, la especie *nahualli* sería uno de los rasgos más distintivos. Nahualpilli no sería *a priori* más nahuálico que otras deidades mesoamericanas.

Sin embargo, es muy posible que Tlaloc haya actuado efectivamente como deidad tutelar de los *nanahualtin* porque, como ya hemos visto, esta deidad no sólo podría haber regido sobre las entidades compañeras sino que además estaba íntimamente ligada a una de las funciones principales de tales personajes: el control meteorológico. Podemos añadir que el carácter acuático de Tlaloc se relaciona con uno de los signos bajo los que nacían los hombres-*nahualli*, 1-Lluvia.<sup>215</sup>

Por otro lado, parece ser que también existía una relación particular entre Tezcatlipoca y los hombres-*nahualli*, porque es esta deidad la que presenta mayor número de transformaciones y a la que las fuentes atribuyen mayor cantidad de entidades compañeras. Su nombre calendárico, 1-Muerte, constituía una de las posibles fechas de nacimiento de los *nanahualtin*. El *Códice florentino* (II, 73) afirma que, durante la solemnidad de Toxcatl, la fiesta de esta deidad, “unos sacerdotes llamados *tlatlacanaualti*” estaban encargados de sujetar al cautivo durante el sacrificio. Por lo tanto, tendríamos al menos una evidencia de la participación de *nanahualtin* en rituales dedicados a Tezcatlipoca. Por último, también podemos considerar que, como ya se ha visto, algunos hombres-*nahualli* se hacían llamar Yaotl y Telpochtli durante sus encantaciones.

Una tercera posibilidad, presentada por Brinton (1894, 20), Seler (1990, II, 45) y Durand Forest (1968, 10), es que Quetzalcoatl haya sido “el patrón de los últimos *nagualistas*”. Es cierto que existen múltiples argumentos que sugieren la existencia de lazos particularmente estrechos entre esta deidad y los *nanahualtin*.

<sup>215</sup> De hecho, las *Cihuateteo*, quienes supuestamente influenciaban el destino de quienes nacían en tal fecha, eran consideradas como nubes (Serna: 1987, 430).

Uno de los nombres calendáricos de Quetzalcoatl, 1-Viento, era uno de los signos-*tonalli* que determinaban la condición de hombre-*nahualli*, y el otro, 1-Caña, el de los *temacpalitotique*. Quetzalcoatl, como rey de Tollan, es mencionado por el *Códice florentino* (III, 13) como “gran *nahualli*”. Los *temacpalitotique* utilizaban la imagen de Ce Ehecatl durante sus actividades nocivas.<sup>216</sup> Desde la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza acuático-telúrica, Ehecatl-Quetzalcoatl aparece igualmente como la divinidad más representativa de la función nahuálica. Si el comercio de carne-maíz se establece entre la sociedad y los tloaque, en el mito del origen de dicho cereal la deidad del viento tendría un función análoga a la del hombre-*nahualli*, pues es ésta quien, en su rol de intermediaria, toma la forma de una hormiga para penetrar en el cerro y obtener el alimento de los humanos.

Sin embargo, los argumentos más convincentes a favor de la identificación de Quetzalcoatl como dios de los *nanahualtin* provienen de dos fuentes antiguas que lo designan explícitamente como inventor del nahualismo y patrono de los hombre-*nahualli*. Uno de los comentadores anónimos de Núñez de la Vega (1988, 290, nota 165) menciona que “tienen pintada cierta laguna rodeada de los *naguales*, en figura de diversos animales, y algunos de los *maestros nagualistas* tienen por señor y dueño de ellos al Cuculcham”, mientras que, como hemos visto, Motecuhzoma Xocoyotzin dijo sobre Quetzalcoatl: “nosotros no somos más que sus lugartenientes; y gobernamos en lugar de aquel que fue un gran *nahualli* e inventó la nahualidad” (Chimalpahin: 1998, *Memoriales*, 66v-67v).

Así, tendríamos a tres divinidades asociadas a tres de las seis fechas de nacimiento de los *nanahualtin*, que podrían haber actuado como patronas de los *nanahualtin*. Si había cuatro dioses de los lapidarios, siete para los amantecas y un número indefinido de deidades de la tierra y la lluvia, ¿por qué tendría que haber habido un solo dios de los *nanahualtin*? ¿Acaso no es posible que estas tres deidades se encontraran asociadas a tres diferentes aspectos de los hombres *nahualli*? Tezcatlipoca podría ser el representante de la brujería y la succión de sangre, Tlaloc el del control meteorológico y Quetzalcoatl el de la adivinación y los

<sup>216</sup> Dado que la actividad de los *temacpalitotique* se desarrollaba durante la noche y que el sortilegio utilizado por estos brujos-ladrones —registrado Ruiz de Alarcón (1984, 77-79)— menciona la identificación con Tezcatlipoca y no con Quetzalcoatl, Olivier (1997, 38) considera que Ce Ehecatl debía haber hecho referencia al viento nocturno —*Yohualli* Ehecatl—, quien, más bien sería un aspecto de Tezcatlipoca. Así, concluye que “Tezcatlipoca era la deidad tutelar de los hechiceros”. Sin embargo, el propio autor francomexicano (*idem*) reconoce que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 23) señala que al tercer hijo de la pareja suprema “lo llamaron Quetzalcoatl, y por otro nombre, Yohualli Ehecatl”. De suerte que la simple mención del Viento Nocturno no habría bastado para invalidar la hipótesis de Quetzalcoatl como dios de los *nanahualtin*.

brujos-ladrones. Por desgracia, las fuentes antiguas no nos permiten confirmar esta proposición. En todo caso resulta claro que si no debiera haber más que una deidad de los *nanahualtin* ésta sería Quetzalcoatl.<sup>217</sup>

A pesar de que hoy en día ya no existen deidades enteramente mesoamericanas, encontramos algunos personajes de origen cristiano que, con algunos atributos de los dioses prehispánicos, se encuentran asociados a la brujería y son considerados como patronos de los *nanahualtin*.

En primer lugar tenemos que, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los de Milpa Alta, los de la Huasteca y los del sur de Veracruz, las acciones nocivas de los hombres-*nahualli* y otros brujos se encuentran bajo el patrocinio del demonio (Vélez Cervantes: 1996, 37; Signorini y Lupo: 1989, 85; Münch: 1994, 154, 181; García Salazar: 1978, 747; Fábregas Puig: 1998, 188; Campos: 1982, 187).

En seguida encontramos que, en algunos sitios donde los hombres-*nahualli* no son necesariamente maléficos, se observan otras dos deidades patronas. Según Münch (1994, 170, 189), en el sur de Veracruz El Rayo Viejo es el patrono de los hombres que se vuelven rayo; en el mito, éste fue vencido por el maíz y perdió parte de una pierna. Se dice que fue esta misma deidad la que transfirió su capacidad metamórfica al género humano (*ibidem*, 1983, 370). Su asociación al rayo lo liga evidentemente a Tlaloc, mientras que su combate con el dios-maíz y la pérdida de la extremidad inferior lo asocian a Tezcatlipoca. Líneas más adelante, el mismo autor (*ibidem*, 1994, 208) afirma que el viento se identifica con san Francisco, el patrón de los *nahuales*, una descripción que tendería a vincularlo con Ehecatl-Quetzalcoatl.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Contamos con otros dos datos, bastante difíciles de interpretar, que relacionan a dioses y *nahuales*. Por un lado, Basalobre (1900, 238) dice que los indios de Oaxaca interrogan “al dios de los brujos, que llaman Lexee, sobre sueños y agüeros”. El problema aquí sería correlacionar a la citada deidad con alguno de los dioses mexicas. Por el otro, Núñez de la Vega (1702, 47, en Calnek: 1988, 57) declara que “los indios [chiapanecos] que son *nagualistas* adoran y tienen por dios a sus *naguales*”; lo cual nos lleva al problema de definir quién consideraba al *nahualli* como una deidad, ¿el cronista o los indígenas?.

<sup>218</sup> Madsen (1960, 130) comenta que, “en tiempos de sequía, los habitantes de Tecospa llaman a San Francisco para que pida a Dios que envíe un poco de lluvia a la región de Milpa Alta”. Aparentemente, la asociación entre el viento y este santo está en la mentalidad indígena desde mediados del siglo XVI, ya que el *Códice telleriano remensis* (1995, 255, plano 3v) dice sobre el mes de Pachtonli: “generalmente, durante este mes el agua se hiela y el frío llega; y así ellos dicen que el hecho de que la fiesta del glorioso San Francisco caiga en este mes es un presagio de que habrá frío sobre sus cultivos en esa época”.

En Guerrero es Santiago —“un héroe solar y aéreo [...] uno de sus protectores religiosos privilegiados y señor del trueno” (Hémond: 1998, 603)— a quien se considera como patrono de los *nanahualtin-caballeros* (Goloubinoff: 1994, 601).

Por lo tanto, tendríamos que existen tres diferentes clases de deidades patronas de los hombres *nahualli*: 1. Personajes asociados con el rayo, El Rayo Viejo y Santiago. 2. Personajes ligados al maleficio, principalmente el diablo. 3. Personajes vinculados al viento, en este caso san Francisco. Ahora bien, si consideramos que en una misma región coexisten, al menos, dos diferentes señores de los *nanahualtin*, podemos muy bien suponer que en época prehispánica existieron, como mínimo, tres.

### UNIDAD Y ESPECIFICIDAD DEL HOMBRE-NAHUALLI

Como hemos visto, las fuentes antiguas se refieren al *nahualli* a través de diferentes títulos: el *buen nahualli* es mencionado como *tlamatini*, el malo es citado como *tetlachihuiani*, *teixcuepani*, *tetlanonochiliani*, *texoxani* y *tlacatecolotl* (cf: x, 31). Se dice que, si era noble, sería *tlaciuhqui*, *nenonotzale*, *texoxani*, *tetlanonochili* y *tetlachihuiani* (*idem*, 101), el de origen *macehualli* sería *tlacatecolotl*, *tetlanonochiliani* y *temacpalitoti*, mas si era mujer ella sería *mometzcopinqui*. Chimalpahin (1991, 101), por su parte, habla de la existencia de *nahualli tlaciuhqui* maléficos, en tanto que Torquemada (1975, II, 83) considera a los *tlahuipuchtin* como un tipo de *nahualli*. Los *Paralipómenos de Sahagún* (Sahagún: 1946-1947, 167) se refieren al *nahualli* bajo los términos *tlaciuhqui* y *teciuhtlazqui*. Ruiz de Alarcón (1984, 47) afirma que el *texoxmi*, el *teyollocuani* y el *tetlachihuiani* eran “tipos de *nahuales*”. Por lo tanto, encontramos cuando menos doce términos diferentes que se encuentran igualmente asociados al *nahualli*.

De los nueve vocablos que Molina usa para traducir “brujo” al náhuatl, seis son empleados para nombrar al *nahualli*.<sup>219</sup> Es decir, tenemos una serie de términos, aparentemente específicos, que se sobreponen sin que sus relaciones sean evidentes. Sin embargo, hemos podido observar que, entre las palabras mencionadas por Molina, *nahualli* es la que aparece más frecuentemente en las fuentes y todas, salvo *nahualli*, se refieren a actividades particulares, como “el que come el corazón de la gente” (*teyollocuani*) o “el que *aoja*” (*texoxani*). De suerte que, en lugar de hacer referencia a *clases de magos*, como propuso López Austin (1967a), estos términos nombrarían actividades particulares que podían ser eje-

<sup>219</sup> Los términos citados por Molina son: *tetlachiuiani*, *tetlachiui*, *texoxqui*, *tetlanonochilia*, *teyollocuani*, *tecotzcuani*, *teotlaxiliani*, *teixcuepani* y *nahualli*.

cutadas por un mismo personaje. Si el *nahualli* es mencionado con tales vocablos es porque éste era pensado como capaz de desarrollar dichas acciones. Esto significa que *nahualli* era más bien un término genérico que designaba no un tipo de práctica sino a un actor capaz de adoptar diversos roles, según las circunstancias y las características del individuo que lo encarnaba. Un ejemplo de la multitud de roles que podía asumir un hombre-*nahualli* es Copil, a quien Chimalpahin (1965, 54) llama, en un solo texto, *nahual, conjurador de la lluvia, astrólogo, brujo y mago*.

Hoy en día, los conjuradores de la lluvia —incluyendo a los que se mencionan como *nanahualtin*— son normalmente considerados como una subclase de terapeutas; también son pensados como capaces de curar o adquieren su poder sobrenatural de la misma manera (Álvarez Heydenreich: 1987, 198; Noriega Orozco: 1997, 537; Aranda Kilian: 1993, 116; Münch: 1994, 209; Pérez Téllez: 2002, 65; González Montes: 1997, 316; Barrios: 1949-57, 65, 67; Galinier: 1990, 157). De hecho, según Sandstrom (1991, 233), entre los nahuas de la Huasteca, un mismo especialista ritual puede portar los títulos de *tlamatiquetl*, “el que sabe”, *tepajchiquetl*, “el que cura a las personas”, y *tlachixquetl*, “adivino”. Mientras que, en opinión de Lupo (1995, 59, 63), entre los nahuas de la Sierra de Puebla, un solo especialista puede incursionar en los campos de la terapéutica, la adivinación y el control meteorológico.

En consecuencia, las numerosas definiciones que clasifican a los ritualistas en campos de acción, en lugar de constituir categorías profesionales precisas, actúan como simples términos descriptivos de capacidades.<sup>220</sup>

Sin embargo, el hecho de que se empleen varios términos para referirse al *nahualli* no implica que se trate siempre de un solo y mismo personaje, ya que, hasta ahora, hemos podido identificar cuatro roles diferentes jugados por individuos que, al menos, algunas ocasiones son llamados *nahualli*.

Tenemos a un primer tipo de *nahualli* que, identificado con el *tlamatini*, actuaba como consejero, protector y terapeuta. Como *tlaciuhqui*, adivinaba el devenir de las personas y recuperaba los objetos perdidos o robados. En su papel de *teciuhltlazqui*, predecía las condiciones meteorológicas, organizaba ritos de petición de lluvias y alejaba el granizo y las tormentas. Al actuar como mediador en los intercambios de carne-maíz entre la sobrenaturaleza telúrica y la sociedad humana, posibilitaba el tránsito de información entre ambos mundos.

<sup>220</sup> En Chichicastenango se dice que existen diversas especialidades rituales pero que “muchos personajes dominan todas las ramas” (Ordóñez: 1968, 198).

Encontramos un segundo tipo de *nahualli* que era considerado como un ser eminentemente maléfico y se dedicaba principalmente a provocar, por muy diversos medios, la enfermedad y la muerte a las personas. Se le concibe como un ser envidioso y rencoroso capaz de dañar a los otros por su propia voluntad o a petición de un tercero. Sin embargo, debido a que sólo quienes son capaces de hacer daño pueden curar el maleficio, sus servicios pueden ser contratados para combatir los hechizos de otros malos *nanahualtin*.

Como *tlahuipuchtli*, los *nanahualtin* contemporáneos se convierten en animales-bolas de fuego para ir a chupar la sangre a los infantes, provocar accidentes a los caminantes trasnochados y perjudicar, tanto como sea posible, a quienes les perturban. En la mayoría de los casos se trata principalmente de mujeres que, destinadas desde el nacimiento a hacer el mal, carecen de cualquier utilidad social.

Por último el *nahualli*-ladrón y transgresor es pensado como un tipo de *nahualli* dedicado a hacer males menos graves que los *tlahuipuchtin* y los *brujos*. Roba las cosechas, viola a las personas, ridiculiza a sus enemigos y hace malas bromas a quienes le desagradan. Muchas veces se le ve de manera ambivalente, no como un ser maléfico sino como una especie de plaga que es preciso controlar.

También es factible que un solo individuo juegue diversos roles y suele suceder que las citadas funciones se encuentren distribuidas en clases separadas. Así sucede, por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Milpa Alta, Morelos, el sur de Veracruz y la zona de Huachinango. En otros casos, los *nanahualtin* forman parte de la categoría más amplia de los *brujos*, como en el caso del sur de Veracruz, la Huasteca de Veracruz, Milpa Alta y Morelos. En otros más, como entre los chinantecos, los tzotziles, los tojolabales, los mixes, los mexicanos, los nahuas de Guerrero y de la Sierra Norte de Puebla, los zoques y los chontales, ser *nahualli* no implica ninguna especialidad particular sino tan sólo la posibilidad de desempeñar una multitud de funciones.

Aunque no todas las clases de *nanahualtin* suelen presentarse en el total de los pueblos nahuas, es común encontrar equivalencias. Por ejemplo, el *nahualli* chupasangre de Puebla, Guerrero y la Huasteca sería análogo a los *tlahuelpuchi*, *chixtle*, *tlahuilpuche*, *brujas*, *tlacique* o *tzitizime* de Tlaxcala, Morelos, Chalco-Amecameca, Milpa Alta y el sur de Veracruz. La función de *nahualli* meteorólogo de la Huasteca y del sur de Veracruz sería similar a la de los *kiohtlaskeh*, *tiemperos*, *ahuijotes*, *quiapequis*, *ahuaques*, *tlamaqueme*, *težitlaçcs* o *graniceros* de los estados de Morelos, México, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Veracruz y Guerrero. Generalmente los brujos-ladrones y transgresores siempre son llamados en náhuatl *nahualli*, mientras que, en la mayoría de los casos, los brujos suelen ser llamados *tetlachihuiani* o *nahualli*.

De hecho, hoy en día, es común que estos distintos roles se presenten juntos en diferentes pueblos nahuas. Por ejemplo, las funciones de los *tecitlaꝥcs* (terapeutas y conjuradores de la lluvia), los *tlahuilpuchis* (chupasangre), los *tletlachi-huics* (brujos) y *naguales* (ladrones) de Tlaxcala son equivalentes a las que desempeñan los *curanderos del aire* (terapeutas y conjuradores de la lluvia), los *tlaciques* (chupasangre), los *naguales* (brujos) y los *naguales* (ladrones) de Milpa Alta y los *tlamatinime* (terapeutas y conjuradores de la lluvia), los *maꝥacame* (chupasangre), los *naguales* (brujos) y *naguales* (ladrones) de la Sierra Norte de Puebla. Aunque todavía nos faltan muchos datos como para hacer generalizaciones a nivel mesoamericano, encontramos que cuando menos entre los pames también se presentan estas cuatro figuras: el “brujo” o *ganjáo gakjI* chupasangre, el “hechicero” o *gató’o kató’o* causa enfermedades, los “*nahuales*” o *vanjE’E lonji’a* roban y los “curanderos” remedian los males (Chemin Bässler: 1984).

El tema de la unidad y diversidad del nahualismo se torna más complejo cuando se trata de definir en qué grupos indígenas existe la creencia en el hombre-*nahualli* porque, como la representación de personajes transformistas se encuentra dispersa por todo el mundo, ésta no puede ser empleada como un elemento de diagnóstico. A lo anterior podemos añadir que la terminología empleada es muy variable y por ello no siempre es una guía para la identificación de un personaje.

Encontramos especialistas rituales capaces de viajar a espacios míticos entre los nahuas y los quichés prehispánicos, los tzeltales, los quichés y los nahuas coloniales así como entre los modernos nahuas, tzutuhiles, tzotziles, tzeltales, mixes, chontales, zoques, chatinos, huaves y huicholes. Vemos personajes capaces de recibir mensajes de la sobrenaturaleza durante el sueño en nahuas, quichés, purépechas y zapotecos prehispánicos, entre los nahuas y quichés coloniales, y asimismo con los nahuas, huaves, tzotziles, tzeltales, jacaltecos, otomíes y teenek contemporáneos. La posesión ha sido observada en nahuas, mayas yucatecos y otomíes prehispánicos, entre los chiapanecos y duranguenses de la época colonial, y con los nahuas, quichés, tzutuhiles, mames, tzotziles y otomíes actuales.

En lo relacionado con las clases de *nanahualtín* y sus funciones encontramos: hombres-*nahualli* protectores en nahuas, purépechas, mayas yucatecos, cakchi-queles y quichés prehispánicos, entre los zapotecos, nahuas, tzeltales, mayas yucatecos y duranguenses coloniales, y con los nahuas, tzeltales, tzotziles, quichés, totonacos, chontales, huaves, chinatecos y chatinos modernos. Entre los amuzgos, los tzeltales, los chinantecos, los jacaltecos, los zapotecos y los nahuas,

éstos se ocupan también de vigilar y sancionar el cumplimiento de las normas morales. Los *naguales* están encargados de proteger, vigilar y gestionar los recursos acuíferos entre los nahuas y los quichés prehispánicos; los nahuas, los tzeltales y los otomíes coloniales; y los nahuas, los totonacos, los tzeltales, los zapotecos, los otomíes y los tepehuas contemporáneos. Los brujos han sido localizados en todos los grupos mencionados y en aquellos que habitan más allá de los límites de Mesoamérica. Los *nanahualtin* chupasangre aparecen en otomíes, mixes, mazahuas, zapotecos, chichimecos, totonacos y mestizos de todo el país, mientras que el *nahualli*-ladrón se encuentra en los nahuas, quichés y otomíes prehispánicos, y con los nahuas, totonacos, quichés, mixes, huaves y mayas yucatecos actuales.

Tal como observamos en la tabla 16, los grupos que presentarían una imagen más completa del hombre-*nahualli* son los nahuas, los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los huaves, los otomíes y los totonacos, y aquellos que presentan una imagen menos detallada son los chichimecos y los mazahuas. El problema es que, como esta situación tiende a coincidir con la disponibilidad de información, nos resulta difícil determinar si el hecho de que no se haya registrado una determinada creencia puede significar que ésta no exista. Sin embargo, si comparamos los grupos de los cuales tenemos mayores datos, sí podemos observar que en algunos casos se acentúan o se suprimen diversas cualidades, personajes y roles. De este modo, notamos que en el área maya no parece estar presente la figura del *nahualli*-chupasangre, que la creencia en la posesión es menos frecuente que la idea de un viaje a espacios míticos —aunque ambas pueden coexistir—, y que las funciones más constantes son las de brujo y terapeuta.<sup>221</sup>

<sup>221</sup> En los Altos de Chiapas pueden encontrarse otras clases de brujos caracterizados por su capacidad de quitarse una parte del cuerpo; éste es el caso de quienes se desprenden de la cabeza, entre los tzotziles, y quienes se despojan de la carne y la piel para adoptar el aspecto de un esqueleto, entre los tzeltales. (Moscoso: 1991; Pitarch: 1996b).