

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 NAHUALISMO EN EVOLUCIÓN

PARA COMPRENDER LOS SISTEMAS DE PENSAMIENTO PREHISPÁNICOS es preciso establecer con anterioridad cuál es el punto de vista desde el cual fueron descritos y el modo en que dicha óptica pudo haber modificado su observación, ya que dicho procedimiento nos permitirá calibrar nuestras herramientas analíticas en el proceso de reconstrucción cultural. Además de tales ajustes, cuando estudiamos las cosmovisiones indígenas contemporáneas debemos estar conscientes de que a las perspectivas de estudio —tanto las propias como las usadas por otros observadores— han terminado por introducir un cierto margen de deformación. De modo que para definir el nahualismo es necesario establecer tanto los diferentes factores que han intervenido en su proceso de transformación como los distintos fenómenos que ha producido su modificación.

En este apartado comenzaremos por estudiar el modo en que los españoles concebían al nahualismo, la manera en que dicha concepción se produjo y el tipo de cambios que ésta introdujo. Partiremos del estudio de la *bruja* europea y su aplicación a la figura del *nahualli* mesoamericano; para concluir procuraremos evaluar el impacto que los verdaderos *brujos* del Viejo Mundo —europeos o africanos— pudieron haber tenido sobre los sistemas de pensamiento americanos. En un segundo apartado nos ocuparemos de aquellas concepciones del nahualismo que, aun cuando son producto de valoraciones tardías, han pretendido recuperar la imagen del *nahualli* e incorporarla a su propio marco conceptual. Iniciaremos con el uso del nahualismo en las artes por el intermedio de políticas nacionalistas emprendidas por el Estado posrevolucionario, continuaremos con la manipulación que de dicho sistema simbólico han hecho diversos movimientos psicomísticos contemporáneos y concluiremos con la descripción del modo en que las doctrinas generadas por los últimos han sido asimiladas por las antiguas poblaciones indígenas. Finalmente veremos algunos de los distintos ajustes que las propias culturas indígenas han introducido en el nahualismo a fin de preservarlo y explicar algunos de los fenómenos que afectan su pervivencia.

DE CÓMO LOS NAHUALES SE HICIERON BRUJOS<sup>1</sup>

El proceso de aprendizaje en los seres humanos se basa, en gran parte, en el pensamiento analógico. Es decir, cuando nos encontramos frente a elementos nuevos y desconocidos debemos compararlos con todo un conjunto de conceptos ya asimilados y de recuerdos de experiencias pasadas, a fin de poder aprehenderlos en términos de lo ya conocido.<sup>2</sup> De esta manera, cuando los españoles llegaron a América debieron interpretar todos los elementos culturales que acababan de descubrir a partir de su propia visión del mundo, una visión heredera del pensamiento medieval que se fundaba en las explicaciones bíblicas y en los aportes de la tradición grecolatina a la cultura occidental.<sup>3</sup>

Para la Iglesia del siglo XVI, el mundo estaba dividido entre aquellos que tenían la verdadera fe y quienes vivían engañados por el demonio. De este modo, Castañega (1994, 13) afirmaba en 1529 que “dos son las Iglesias de éste mundo: la una es la católica, la otra es la diabólica [...]. La Iglesia diabólica es generalmente, toda la infidelidad que está fuera de la Iglesia católica”. Por esta razón, quienes conocían la verdadera fe debían salvar las almas de aquellos que vivían en el error mediante su conversión al cristianismo. Sin embargo, en este sistema el no creyente —quien debía ser salvado del demonio— no era concebido como una simple víctima sino, ante todo, como un pecador, porque, tal como lo advertía Eymerich (2001, 73) a finales del siglo XV, “el hereje determinándose entre una doctrina verdadera y una falsa, rechaza la verdadera y elige como verdadera una doctrina falsa y perversa”. Es por tal causa que los herejes —e, indirectamente, los infieles— debían ser combatidos y perseguidos hasta su reducción al cristianismo a fin de poder salvar sus ánimas de las garras del demonio. Dentro de tal sistema simbólico, Cortés (1963, 337) afirmaba en una de sus cartas al rey de España: “Mi principal intento y motivo es hacer esta guerra y las otras que hiciere, por traer y

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la revista *Relaciones* (Martínez González: 2007c).

<sup>2</sup> Obviamente, existen otros mecanismos, como la experiencia directa, que juegan un rol importante en los primeros años de la infancia.

<sup>3</sup> Vemos, por ejemplo, que Durán (1967, 11, 24) afirma que Huitzilopochtli es Marte y a Muñoz Camargo (1998, 85) que califica a Camaxtle, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca de “hombres nacidos de incubos”. Motolinía (1971, 13) ve al mítico héroe Acol “como otro Saúl” y Sahagún (1938, 1, 19) deduce de la presencia del término “serpiente” en el nombre de la diosa Cihuacoatl y del hecho que fuera también llamada Tonantzin, “Nuestra Madre”, “que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra”.

reducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de Nuestra Santa Fe y Creencia, y después por los sojuzgar, supeditar debajo del yugo y dominio imperial Real de vuestra Cesárea Majestad.”

Es bajo esta misma óptica que los primeros evangelizadores comenzaron a conocer las religiones amerindias y redujeron todo lo que no era, o no parecía cristiano, al mismo nivel de superstición y engaño demoníaco. Los dioses prehispánicos fueron generalmente interpretados como demonios,<sup>4</sup> las imágenes religiosas como ídolos y los *nanahualtin* como brujos.<sup>5</sup> De modo que para comprender la manera en que los españoles veían al *nahualli* será necesario comenzar por definir lo que entendían por *brujo* o *bruja* ya que, como lo señala De Pury (1997, 32), “elegir una denominación no es imparcial, pues denota la actitud que se adopta ante aquellos a quienes se designa”. Por eso comenzaremos por describir el imaginario de la *bruja* europea y el modo en que dicho concepto fue creado y empleado por la Iglesia para combatir a quienes se apartaban del dogma católico. Posteriormente, procuraremos mostrar cómo es que la imagen de la bruja occidental fue usada por los españoles para combatir el nahualismo mesoamericano y cómo dichas ideas terminaron por incidir en la conformación de las creencias indígenas contemporáneas.

4 Por ejemplo, leemos en los *Coloquios y doctrina cristiana...* de Sahagún (1986, 175): “En verdad todos aquellos que habéis tenido por dioses, ninguno de ellos es Dios, ninguno de ellos es dador de la vida, porque todos son diablos”. Años más tarde Mendieta (1945, 225) afirma que los indios “habían estado engañados en grandes errores y ceguedades, teniendo por dioses a demonios enemigos del linaje humano”.

5 Molina (2000) traduce el término *nahualli* por “bruja”. Sahagún (1938, x, 33) lo define como “brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños”. Clavijero (1974, 107) le da el sentido de “hechicero”. En tanto que Olmos, en su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (1990, 40-41), hace de *nahualli* un término femenino para decir “ella la *nahual* llamada bruja”. La palabra *bruja* nos remite a un personaje europeo, preferentemente femenino, que en virtud de su pacto con el diablo se vale de poderes sobrenaturales para causar toda clase de males a quienes le rodean. Típicamente, se supone que las *brujas* se reúnen entre ellas y con el diablo, en los llamados *aquejarres* o *sabbats*, para cometer toda clase de actos transgresivos; tener relaciones sexuales ilícitas, comer cadáveres y matar o enfermar a sus enemigos (véase *Proceso a la brujería*: 1989, 58-60; Lison Tolosana: 1992, 113-116, 132; Heinningsen: 1980, 73).

## DE LA BRUJA AL NAHUALLI

Aun cuando el momento exacto en que dio inicio la *Gran Cacería de Brujas* es todavía difícil de definir (alrededor del siglo xv),<sup>6</sup> parece claro que sus orígenes más remotos se ubican en la persecución de los cátaros de los siglos xiii y xiv,<sup>7</sup> en un momento en el que en la fragmentada Europa la Iglesia, necesitando afianzar su poderío frente a invasores extranjeros, optó por la ‘purga’ de todos los grupos que no se apegaran de manera estricta al dogma católico,<sup>8</sup> porque sólo a través de la unidad religiosa se podía hacer frente a la creciente expansión de los árabes. Así, es al contacto con los no-cristianos y no-ortodoxos que el imaginario de la *bruja* fue originalmente construido como una herramienta conceptual que explicaba y justificaba la necesidad de la extirpación de tales grupos. En otras palabras, la bruja, tal como era pensada por la escolástica, es resultado de la percepción deformada que la Iglesia, y en particular la Inquisición, tenía de las prácticas y creencias no-cristianas.

Esto se hace particularmente evidente en la descripción del aquelarre que, en 1494, presentaba el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 410-412):

Sucede que mujeres páfidas, [y] pervertidas por Satán, se digan y se crean seducidas por los engaños de los demonios, y declaren que se reúnen, numerosas, en plena noche, con Diana la diosa de los paganos y con Hérodíade, y que cabalgando ciertas bestias, atraviesan en el silencio de la noche o el rugido del rayo inmensos espacios, el cielo de varias naciones.

Es decir que, a diferencia de lo que se vería más tarde, en esta primera concepción las brujas eran pensadas como pervertidas por Satán porque éste les hacía cometer

<sup>6</sup> “En el otoño de 1478, los Reyes Católicos lograron del Pontífice Sixto VI la bula que dejaba en sus manos la creación y organización de la Inquisición en Castilla. Los inquisidores iban a ser, en adelante, los guardianes del dogma y batalladores de la herejía” (Lison Tolosana: 1979, 9). Sin embargo, no fue sino hasta 1484 que, a través de la bula *Summus desiderantes*, el papa Inocencio VIII dio poderes a los familiares de la Inquisición para castigar por el fuego toda sospecha de brujería (Correa: 1955, 81). En España, la primera aparición del término *bruxa* se produjo en los Pirineos, a mediados del siglo xiv, tanto en catalán como en aragonés (Gari Lacruz: 1993, 289). De hecho, en opinión de Lison Tolosana (1992, 111), la persecución de brujas es un fenómeno que inicia a mediados del siglo xv y concluye hasta las primeras décadas del xvii.

<sup>7</sup> 1208-1209, cruzada contra los cátaros; 1234-1325, la Inquisición se encarga de su persecución.

<sup>8</sup> Entre ellos, Eymerych (2001, 84-85) cita a “los cátaros, los maniqueos [y] los llamados árabes”.

herejías y no porque les diera poderes sobrenaturales, copulara con ellas o les impulsara a hacer múltiples fechorías.<sup>9</sup>

Sin embargo, esta primera visión no duraría mucho tiempo ya que cuanto más se estudiaba la práctica brujeril a través de las herramientas metodológicas de la época —la comparación con los textos bíblicos y los documentos latinos—, más se le deformaba y adaptaba a las creencias de la clase dominante. Como es sabido, las autoridades eclesiásticas de la época se perdían en largas disertaciones pseudo-lógicas al interior de un sistema escolástico en el que la coherencia impuesta por las reglas de la argumentación condujo a la construcción de un edificio teórico cada vez más coherente consigo mismo y, al mismo tiempo, más alejado de la realidad (Tauset: 1993, 261). En otras palabras, la imagen escolástica de la bruja es una formulación intelectual que “pertenece propiamente a las clases dominantes y educadas y no a los sectores más modestos de la población [...]”. Aún cuando las creencias populares en espíritus demoniacos, los incubos y súcubos, las orgías y el canibalismo hayan aportado una parte del material sobre el que tales ideas fueron modeladas, su formulación completa es producto de los teólogos, los pensadores y los hombres de ley” (Levack: 1991, 38, 61).<sup>10</sup>

El lado demoniaco paulatinamente cobró mayor peso en la concepción de la brujería conforme los poderes del diablo iban siendo “demostrados” como capaces de producir los portentos que dichas brujas mencionaban (Tauset: 1993, 267). De modo que, para defender la realidad de prodigios como el vuelo y la transformación, se desarrolló toda una teoría sobre los poderes del demonio (véase Kra-

9 Según Gari Lacruz (1993, 291), “los aquelarres de la brujas representan una primera fase precristiana en la que las reuniones eran presididas por una deidad femenina, Diana, en el mundo latino, Holda, en el mundo germánico y Mary, en el País Vasco”. Véase también Castañega (1994, 24).

<sup>10</sup> Ginzburg (1980, 54) muestra la oposición existente entre las creencias de los campesinos y las de los inquisidores en torno a los *benandanti* y los hombres-lobo. Pues a diferencia de lo que sostenía la Iglesia, y se observa en los filmes de Hollywood, para los campesinos italianos los hombres-lobo no eran seres demoniacos sino personajes que, en el infierno, combatían contra los poderes destructores del diablo: “El acusado Thiess, un viejo de más de ochenta años, confesó resueltamente a los jueces que lo interrogaban ser un hombre lobo [...]. [Los licántropos] se dirigían a pie, bajo su forma de lobos, a un lugar situado ‘allá donde termina el mar’: el infierno. Donde luchaban contra el diablo y las brujas.” Incluso encontramos prácticas no ortodoxas en el seno mismo de la Iglesia posmedieval: “Algunos eclesiásticos que se ponen revestidos o con estolas para coger los granos del helecho, que dicen que en la noche de San Juan florece y viene a granar, y cercan con cruces el espacio donde hay helechos y hacen ceremonias y leen evangelios y otras oraciones para que el demonio no estorbe el coger de los granos; todo lo cual es público engaño del demonio” (Castañega: 1994, 38-39).

mer y Spregner: 1971, 3, 62; Castañega: 1994, 22).<sup>11</sup> Es desde entonces, para retomar las palabras de Rodríguez Virgil (1996, 72), que:

[Las brujas] empezaron a ser consideradas como pertenecientes a una congregación o religión alternativa, en la que los fieles ingresaban haciendo acatamiento del demonio con solemne remedo sacrílego del ritual de adoración a Dios y se generalizó la creencia de que el juramento de fidelidad al diablo habilitaba a quien lo prestaba para ejercitar los que se consideraban poderes bruñeriles más característicos, como volar por los aires en escobas, adquirir fuerzas y poderes sobrenaturales mediante untos de niños asesinados, convertir a personas en animales, enfermar y matar a la gente y a los ganados, producir tempestades, granizos y otros males de similar gravedad.

La fuente del poder oculto ya no era la fuerza de la palabra, ni la invocación del demonio, ni la ceremonia mágica, sino que proviene de la adoración personal y voluntaria al diablo por parte de la bruja. “Hereje y apóstata; su poder es vicario pero diabólico, adquirido a través de un pacto explícito, personal y directo con el mismísimo Satán” (Lison Tolosana: 1992, 113).<sup>12</sup> Una visión como ésta justificaba y explicaba mejor el odio, el miedo a las brujas y, en consecuencia, su persecución y exterminio. A medida que pasaba el tiempo, dicha imagen se enriquecía con las declaraciones de aquellos que, bajo los efectos de la tortura, confesaban todos los delitos que los inquisidores les imputaban.<sup>13</sup>

Lo más característico de la brujería es, ante todo, su relación con el diablo porque, en muchos casos, la escolástica suponía que en realidad el brujo carecía de

<sup>11</sup> He aquí algunos ejemplos de las sesudas reflexiones que se produjeron en torno a la posibilidad de vuelo de las brujas: “Dado que la facultad de fantasear o imaginar es corpórea, es decir, aliada a un órgano físico, está también naturalmente sujeta a los demonios, entonces ellos pueden transformarla, causando varias fantasías por el flujo de pensamientos y percepciones de la imagen original recibida por ellos... [Sin embargo], hay magos y hechiceros que, por el poder del demonio pueden producir efectos reales y extraordinarios, y estos efectos no son imaginarios y Dios permite que esto sea” (Kramer y Spregner: 1971, 3, 62).

<sup>12</sup> Ciruelo Sánchez (1541, f. xv) declara que “todas las obras de las supersticiones vienen de los malos [ángeles]”.

<sup>13</sup> El *Repertorium Inquisitorum* (1981, 431-432) declara: “se tortura al acusado del que la culpabilidad está establecida a medias (por la deposición de un sólo testigo o el rumor público) y que interrogado niega una y otra vez. De hecho, se actúa con mayor dureza y crueldad (*durius et atrocius*) con aquel que convencido de herejía, se rehúsa a confesar, que con aquel que confiesa”, lo que seguramente reducía considerablemente el número de los que no confesaban, sin mencionar que también era posible torturar a los testigos.

todo poder personal y que los prodigios por él realizados no eran sino muestras de la intervención directa del diablo.<sup>14</sup> De modo que, frente a la presencia de quienes detentaban un cierto poder sobrenatural no derivado de la devoción católica, el inquisidor siempre podía deducir la existencia del pacto diabólico. Como a fin de cuentas se suponía que “todos los magos hacían pacto con el diablo” (Levack: 1991, 47), todos los *magos* debían ser destruidos (Kramer y Sprenger: 1971, 3).<sup>15</sup>

En efecto, no sólo las acciones nocivas y estereotipadas —como invocar tormentas y granizadas, comer niños, producir la esterilidad de las tierras, enfermar al ganado y las personas, transformar a los hombres en animales, etcétera— eran susceptibles de ser consideradas como producto del pacto con el demonio sino también todo aquello, maléfico o benéfico, que pudiera alejarse del más estricto dogma católico. Si el hombre hace algo “para haber algún bien, o para efectuar algún mal, si las cosas que allí pone y las palabras que allí dice no tienen virtud natural ni sobrenatural para hacer aquel efecto, aquella oración es vana, supersticiosa y diabólica” (Ciruelo Sánchez: 1541, f. xiv). Cabe notar que entre las acusaciones más frecuentes referentes a la brujería figuran actos como buscar tesoros por medio de hechizos, curar con sortilegios, ser partera, leer las manos, deshacer brujerías, sacar demonios, señorear lluvias o tormentas, proteger los campos y las

<sup>14</sup> Heinningsen (1980, 78) menciona sobre los brujos de Zugarramurdi que, “aparte de la capacidad de transformarse a sí mismos en animales (gatos, perros, puercos, caballos y ‘varios animales’), los brujos dijeron no tener poderes mágicos personales. Todo lo que emprendían era hecho con la ayuda del demonio o los demonios”. Incluso las transformaciones, según Levack (1991, 57), eran claramente, para la escolástica, una consecuencia de la intervención del diablo sobre las facultades imaginativas del brujo y no el resultado de una verdadera transformación corporal: “La posibilidad de un cambio real de forma nunca fue aceptada por los intelectuales de la época moderna.” De modo que todos los comportamientos transgresivos o actos mágicos brujiles serían considerados en realidad como simples manifestaciones del pacto con Satán.

<sup>15</sup> El *Repertorium Inquisitorium* (1981, 287) afirma: “se llama *magos* o *matemáticos* a aquellos que no sólo pretenden vaticinar el futuro sino que se sirven de imágenes de cera o de otros medios”. Ciruelo Sánchez (1541, xviii, v) menciona que “cualquiera cristiano que ejercita la nigromancia de cualquiera de las maneras aquí contadas: tiene pacto claro y manifiesto concierto de amistad con el diablo”. Mientras que Eymerich (2001, 181) señala que “todos los adivinos son, manifiestamente o en secreto, adoradores del diablo. Los astrólogos también, y los alquimistas igual, pues cuando no logran conseguir sus fines, piden consejo al diablo, le imploran e invocan. E implorándole, lo veneran evidentemente”. Es decir que, aun si la adivinación no tenía en sí nada de objetable, todo adivino era considerado como demoniaco porque se le veía como propenso al uso de medios que, al no ser aceptados por la Iglesia, eran considerados como producto del pacto con el diablo. Obviamente, ello no implica que todo acto sobrenatural fuera considerado como demoniaco ya que, como lo muestra el *Repertorium Inquisitorium* (1981, 174-175), existían ciertas formas de adivinación pensadas por la Inquisición como igualmente objetivas que la medicina.



cosechas, y otros tantos actos que, *a priori*, nada tienen que ver con la imagen típica del aquelarre (Lison Tolosana: 1979, 13, 15; Castañega: 1994, 40). De hecho, llama la atención que, entre los 476 procesos consultados por Gari Lacruz (1993, 292) para el periodo de 1496 a 1700, sólo 38 de ellos presentan informaciones sobre aquelarres.<sup>16</sup> Fue tan presente la idea de la alianza demoniaca que, incluso, se llegó a pensar que un hombre podía tener pacto con el diablo sin siquiera saberlo. “Unos tienen pacto oculto cuando, sin renegar ni apostatar ni perder la fe católica a su parecer, tienen y creen y hacen las mismas ceremonias e invocaciones diabólicas” (Castañega: 1994, 19). Así, la asociación entre bruja y hereje se volvió tan estrecha que “[La] imagen [de la bruja], que en numerosos aspectos había adquirido una vida propia, podía ser aplicada sin discriminación a todos los herejes y a aquellos que se desviaban de la ortodoxia cristiana [...]. En efecto, hacia fines de la Edad Media ella se aplicaba tanto a los herejes, los magos y los sabios, como a los simples *malefici* o brujos” (Levack: 1991, 51).

En resumen, lo que habría permitido a los españoles reconocer a los *brujos* no es una actividad particular, como la transformación o el vuelo mágico, sino la simple manifestación de un poder sobrenatural fuera de la esfera del catolicismo. Es éste poder el que habría conllevado a la identificación del *nahualli* con el *brujo* ya que tales poderes eran la prueba misma de la existencia de toda una serie de características propias de los adeptos del demonio. Es por esta razón que los diccionarios antiguos no definen el término *nahualli* de manera exhaustiva ya que, una vez dicho que eran *nigrománticos*, *hechiceros*, *brujos*, etcétera, la simple evocación de la palabra *brujo* bastaba para completar la imagen mental del personaje con las vastas descripciones del aquelarre.

#### BRUJOS Y NAHUALES EN LA NUEVA ESPAÑA

Aun cuando en las crónicas tempranas observamos que los españoles empleaban los términos *brujo*, *hechicero* y *nigromántico* para designar a una amplia variedad de personajes —como dioses, adivinos, usuarios de alucinógenos y productores de enfermedades—,<sup>17</sup> parece ser que, a diferencia de lo que sucedió en Europa, en los primeros años de la época colonial los supuestos *brujos* indígenas no fueron

<sup>16</sup> Ello “indica claramente que otras brujerías preocupaban más a los campesinos que aquellas ligadas a los aquelarres” (Gari Lacruz: 1993, 292).

<sup>17</sup> Véase Sahagún (1956, I, 31, x, 55), Durán (1967, II, 15, 18, 23, 99, 233), Muñoz Camargo (1998, 85) y Núñez de la Vega (1988, 753) sobre el uso del término *brujo* en la Nueva España.

sistemáticamente perseguidos por la Inquisición.<sup>18</sup> Aun en los casos en que fueron juzgados por ella, raras veces acabaron ejecutados: según los *Procesos de indios* (1912, 9), Tlacatecatl y Tlacochealcatl, acusados de ser *brujos*, *hechiceros* y *sacerdotes sacrificadores*, fueron condenados a la flagelación pública, un año de reclusión y la prohibición de volver a su pueblo. La Inquisición determinó que Martín Ocelotl, acusado de *brujo*, “debía ser desterrado de toda esta Nueva España y enviado a los reinos de Castilla a los señores inquisidores de la ciudad de Sevilla, para que allí esté en cárcel perpetua [...]. Condenamos más al dicho Martín Ucelo en perdimiento de todos sus bienes para el fisco de éste Santo Oficio” (*ibidem*, 33, 35).<sup>19</sup> Asimismo dictaminó que a Andrés Mixcoatl y Cristóbal Papalotl, que además de ser considerados como *brujos* habían conspirado contra los españoles, “les sean dados cien azotes [...] y que delante de mucha gente abjuren las herejías que han predicado”, se les obligara a vivir en un monasterio durante un año y fueran vendidos sin término para asegurar que se mantuvieran lejos de la ciudad (*ibidem*, 77). De hecho, entre 1536 y 1543, el único indio ejecutado por la Inquisición fue el cacique de Texcoco, don Carlos Chichimecatecoltl (Buelna Serrano: 2000, 198). Fue dicho proceso, junto con los excesos cometidos por la Inquisición en Oaxaca, el que sirvió de pretexto para la destitución de Zumárraga y la posterior promulgación de un edicto papal que prohibía a la Inquisición juzgar a los indígenas.<sup>20</sup>

Esta ambigua situación —persecución-tolerancia— propició la incongruencia en el proceso de traducción cultural que, al paralelo, llevaban a cabo los cronistas. El texto de Sahagún, al buscar mantenerse fiel a la tradición escolástica y al mismo tiempo respetar la veracidad de los datos recogidos, resulta particularmente confuso en lo que al *brujo* se refiere ya que, además de hacer la distinción entre el *brujo* y *el hombre que tiene pacto con el demonio*, el autor (1938, x, 33) supone la existencia de un *brujo* que no es nocivo:

El *nahualli* propiamente se llama *brujo*, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña.

<sup>18</sup> Motolinía (1971, 326) explica que “no les obliga la Ley del Evangelio, porque nunca la aceptaron”.

<sup>19</sup> Conocemos el desenlace de esta historia gracias a Torquemada (1975, II, 83-84), quien, décadas más tarde comenta: “El primer y Santo Obispo de México, de buena memoria, fray Juan de Zumárraga, tuvo preso a uno de estos brujos [que se transforman] que se decía Ocelotl, y lo desterró para España, por ser muy perjudicial; y perdióse la nao cerca del puerto y no se supo más de él”.

<sup>20</sup> Cruz Soto (2000, 219) explica que, a principios del periodo virreinal, “en su carácter de neófitos en la fe católica, los indios no entraban en la categoría de herejes, ni cuando cometían herejías eran considerados como tales”.

El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y ahoga; es embaidor o encantador.

El hombre que tiene pacto con el demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea la muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene a mucha pobreza, y tanta, que aun no le alcanza tras qué parar, ni un pan que comer en su casa; al fin en él se junta toda la pobreza y miseria, que anda siempre malaventurado.

Si el *brujo* no es el que tiene pacto con el demonio, ¿entonces qué es?

Sin embargo, cincuenta años después de la conquista, la evaluación de los primeros fracasos de la evangelización provocó el endurecimiento de la justicia eclesiástica. Así, en 1585, el *Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1870, 370), quejándose de la suavidad con que se había tratado hasta entonces a los indios, explica que el esfuerzo evangelizador “no solamente ha sido inútil a los indios, sino que antes bien les ha dado ocasión para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento, como lo acredita la experiencia en muchas partes de esta provincia”. A principios del siglo xvii, el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón —quien más tarde fuera nombrado extirpador de idolatrías— fue acusado de atribuirse poderes inquisitoriales que no le correspondían para juzgar a los indios (AGN, *Inquisición*: 1614, v. 304.39, 26r).<sup>21</sup> A fines del mismo siglo, el obispo de Chiapas, Núñez de la Vega (1988, 333) ordenó

Que en todas las cabezas de cada pueblo se haga cárcel eclesiástica, con grillos y cepos, a costa de las fábricas de la Iglesia, y damos comisión y facultad a todos y cada uno de los párrocos y curas, cuanto podemos y debemos conforme a derecho, para que en dichas cárceles aprisionen en la forma que se acostumbra en los casos y delitos tocantes a nuestra santa fe a los reos supersticiosos, y con rigor mayor a los dogmatizantes *nagualistas*.

A tono con dicha exhortación, observamos en los testimonios de Grijalva (1924, cap. xx, 112-113), Sánchez de Aguilar (1900, 78, 93) y Thomas Gage (1946, 247, 252) que numerosos *brujos* y *naguales* fueron castigados y ejecutados durante el siglo xvii. Acorde con tales ideas, Ruiz de Alarcón (1984, 46) consideraba que era a través de un pacto con el demonio que los padres ligaban al recién nacido con su coesencia. Ciudad Real (1995, 746) cree reconocer en la figura del *uaay* maya a los

<sup>21</sup> El texto dice, por ejemplo, que “sacó en las procesiones y en la iglesia indios e indias con sogas al pescuezo y velas en las manos en forma de penitentes, haciendo públicas sus causas”.

animales familiares de las brujas europeas: *uaay* “familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal, que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo del cual es familiar”.<sup>22</sup> Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 753-754, 757) declara:

Hay algunos malos cristianos de ambos sexos que, ofuscados con las tinieblas del error, dejan la luz de la verdad, y olvidados de la promesa solemne que hicieron a Dios cuando por el sacrosanto baño del bautismo los llamó al rebaño suyo y gremio de su santa Iglesia, no se avergüenzan de seguir la escuela del demonio a quien renunciaron, y ocuparse en artes malas, divinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras. Éstos son los que en todas las provincias de la Nueva España se llaman *nagualistas* [...]. [Los *nagualistas* son] supersticiosos maestros de la mentira, hijos del demonio, subversores de los fieles y apóstatas de nuestra santa fe católica [...]. Y por medio de tales embusteros, que regularmente son grandes brujos y hechiceros, consultan todos los indios al demonio cuando con maleficios encantos y hechizos quieren vengarse de los que los agravan [...]. Hay algunos que le dan palabra [al demonio] y le prometen ser siempre suyos, que uniéndosele *per nequitiam* con beneplácito explícito estrechamente los transforma en la figura de sus *naguales* [...]. Y algunos de uno y otro sexos se amistan tan familiarmente que duermen con ellos [los *naguales*] en su cama, y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado que han tenido acto carnal con demonios incubos y súcubos transfigurados en la forma aparente de su *nagual*.<sup>23</sup>

Es interesante notar que, hacia el fin del siglo XVI, Polo de Ondegardo (en Garreis: 1993, 587) veía igualmente características brujiles en la religiosidad incaica:

Otro género de hechiceros había... permitidos por los Yngas en cierta manera, que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el aire en

<sup>22</sup> Una vez hecho el pacto con el demonio, el novicio recibía de la bruja maestra un demonio familiar que, bajo la forma de un sapo vestido, actuaría como su guarda y le incitaría para hacer el mal. Al mismo tiempo, este sapo vestido le proveería de aquella agua verdinegra de la que se untaría el brujo para volar o realizar distintos maleficios (véase “Proceso a los brujos de Zugarramurdi”, en *Proceso a la brujería*: 1989, 48-49; Lison-Tolosana: 1992, 116).

<sup>23</sup> Aun en 1798, un cura chiapaneco dijo que “está firmísimamente persuadido a que la idolatría y, por consiguiente el pacto con *saltem* implícito con el demonio, y demás vicios que incluye la abominable secta del nahuallismo” (AHDCH: 1798, f. 3r).

breve tiempo, mucho camino; y ven lo que pasa, hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras, o en otras cosas... Éstos sirven de adivinos, y de decir lo que pasa en lugares muy remotos, antes que venga o pueda venir la nueva [...]. Algunos dicen que estos usan de ciertas unturas.

Al mismo tiempo, la persecución de los *brujos* indígenas conllevó a un conocimiento más profundo del nahualismo mesoamericano ya que no sólo es en dicho periodo que se registró por primera vez la creencia en la entidad compañera sino también se reconoció la especificidad de la *brujería* mesoamericana: “De todos los casos que he tenido noticia de este género de brujos *nahualles* que son diferentes de lo que son las brujas de España” (Ruiz de Alarcón: 1984, 55). En dicho periodo se registró la creencia en la entidad compañera en Chiapas (Núñez de la Vega: 1988), Yucatán (Exquemelin: 1971, 97), Honduras (Herrera: 1945, VI, década 4, libro 8, cap. 4, 18), Guatemala (Ximénez: 1985, 409; Cortez y Larraz: 1958, I, 103) y Zacatecas (Arlegui: 1851, 145). De hecho, el término *nagual* parece haberse vuelto tan popular durante los últimos dos siglos del periodo colonial que, en 1627, una mujer española llamada Luisa Méndez declaró frente a la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1627, 206.9, f. 15r) que una mulata llamada Leonor “tenía una culebra debajo de su cama y que no sabe si es *nagual* o familiar de la dicha Leonor”.

A la llegada de la Ilustración a Nueva España, las creencias mesoamericanas en general, y el nahualismo en particular, comenzaron a ser pensadas por los grupos dominantes —mestizos y españoles— no como frutos de la inspiración demoniaca sino como producto de la ignorancia y el atraso en que vivían los indígenas. Al respecto, podemos señalar que a fines del siglo XVIII, el cura de Magdalena, Chiapas, indicó sobre el nahualismo “tales delitos más que por malicia proceden en los indios de ignorancia” (AHDCH: 1798, f. 3-4). Incluso, hoy en día, entre las clases privilegiadas de la Ciudad de México, *nagual* se ha convertido en sinónimo de “naco”, “ñero”, “inculto”, “vulgar”, etcétera; *nagualear* es “engañar”, “estafar”. En el mismo orden de ideas, el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* (1964, 1084) dice: “se llama *nagual* a una persona ignorante o en extremo ruda”. La utilización citadina del término *nagual* parece ser heredera de aquella visión española y mestiza que veía en la cultura indígena un obstáculo para la modernización de la nación.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> En el lenguaje popular se dice de una persona con marcados rasgos fenotípicos indígenas que “tiene cara de *nagual* y nariz de chile relleno” y de quien porta demasiados adornos “vas como el *nagual*, llevas cargando hasta la mano del metate”. De hecho, los ciudadanos emplean con frecuencia

Paralelamente, las ideas científicas de la época hicieron que los términos *brujo* y *brujería* se vieran reducidos a simples designaciones de prácticas supersticiosas o de superchería. Por consiguiente, tales vocablos terminaron por ser aplicados de manera extensiva a todo tipo de prácticas y especialistas rituales indígenas. Correa (1955, 79), Williams García (1963, 173), Huber (1990b, 173) y Ruz (1983, 418) son sólo algunos de los autores que han señalado el modo ambiguo en que los mestizos utilizan la palabra *brujo* tanto para nombrar a las artes maléficas como la religiosidad indígena en general. Cabe mencionar que a tales usos del vocablo *brujo* no han escapado muchos de los antropólogos que se han ocupado de la terapéutica mesoamericana; entre ellos, podemos citar a León (1905, 13), García Alcaraz (1973, 231) y Termer (1957, 120, 143, 160).

Sin embargo, el hecho de que *brujería* adquiriera el sentido de “superstición” no implica que la persecución de los *brujos* indígenas haya cesado ya que, como se ve en el expediente Quechula (1801, f. 4r del AHDCH), el gobierno continuó con el castigo a este tipo de prácticas, cuando menos hasta el final de la época colonial. La idea de la adoración indígena del demonio y la necesidad de su combate parece haberse conservado incluso entre los evangelizadores de mediados del siglo xx. Por ejemplo, Beekman (1956, 262-263), del Instituto Lingüístico de Verano, dice sobre los choles que “el diablo es adorado en muchas de sus ceremonias [...]. Para los iluminados [por el protestantismo] estas ceremonias ya no tienen ningún lugar en sus actividades. Seguido, es necesario proporcionarles substitutos culturales para las ceremonias indeseables”. Aun en la actualidad, cuando la brujería ya no es considerada por el Código Penal mexicano como un delito, “las autoridades por lo general encarcelan a los acusados, los multan, o bien [...] los comprometen a abandonar sus actividades mediante declaraciones escritas y firmadas” (Montoya Briones: 1983, 82).

#### LA EVANGELIZACIÓN BRUJIL

Otro resultado de la persecución de los *brujos* indígenas, tan indeseable como inesperado para los evangelizadores, es que, al tratar de combatir al demonio, la visión escolástica de la brujería terminó por filtrarse en el pensamiento indígena. En el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos (1990) y en el *Promptuario manual mexicano* de Paredes (1759) vemos con claridad que, al procurar mostrar

---

frases del estilo de “si serás indiorante”, “pareces indio bajado del cerro a tamborazos” o “te pasas de azteca”, mientras que, en las zonas rurales, los mestizos se distinguen de los indígenas haciéndose llamar “gente de razón”.

a los indígenas la verdadera naturaleza de sus creencias e indicarles lo que no debían hacer, se terminó por equiparar las antiguas nociones de *nahualli* y *tlacatecolotl* a las concepciones europeas de la *bruja* y el diablo. Es probable que a partir de esta clase de discursos, particularmente confusa, tanto el diablo como la *bruja* terminaron por integrarse a la cosmovisión mesoamericana. De hecho, encontramos procesos inquisitoriales en los que los indígenas acabaron por confesar —tal vez bajo tortura— su participación en prácticas demoniacas. Lee-mos en un documento del siglo XVIII (AGN, *Inquisición*: 1751, v. 939.8, 279r-v) sobre una indígena tlaxcalteca, llamada María o Gregoria Borrego, que “preguntada si sabe o a oído que alguna persona sea bruja o hechicera, responde que la misma que declara hace como seis años que es hechicera [...]. [Que para iniciarse en la brujería] la dicha María Diega la llevó a la orilla del río bajo el pueblo, junto a un carrizal grande, y que allí llamó al demonio [...]. El cual salía en figura de negro, otras en traje de hombre español”. En el Soconusco, un indígena de apellido Pamplona dijo tener al demonio por *nagual* (AHDCH: 1801, f. 4r; Aramoni Calderón: 1992, 239), mientras que, en esta misma región, una mujer indígena de lengua náhuatl, llamada María Sánchez, cuenta que, para iniciarla en la “brujería”, su padre, Juan Sánchez, la llevó a un cerro y le pidió que se olvidara de la religión católica:

[Después de esto] vio un bulto como puerco espino; el cual le dijo su padre que era su *nagual*, a quien había de llamar para las cosas que quisiera y se le ofreciesen, y abrazándose con él, sintió que la levantaba dicho su *nagual* por el aire [...] [su *nagual* la transportó a la entrada del cerro, donde vio a una persona] a la manera de la que pintan a los pies de San Miguel [es decir, el demonio derrotado], sentado en una silla y con una cola que le llegaba como a los pies (AHDCH: 1685, 41v).

En la actualidad, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla llaman al hombre-*nahualli* “brujo, maldoso” (Vélez Cervantes: 1996, 34); sus similares de Guerrero usan la palabra *brujo* tanto para decir que alguien se metamorfosea para hacer daño a los demás como para indicar que tal persona posee una entidad compañera (Goloubinoff: 1994, 579). En la Huasteca Hidalguense se dice que el *brujo* es el *nahualli* (Román Martínez: 2003, comunicación personal), mientras que en el centro de Veracruz el término *nahual* parece haber tomado el sentido de “diablo” (Robe: 1971, 101). Sin embargo, es preciso destacar que el impacto de la visión escolástica de la brujería no se limita al uso y a la apropiación del término *brujo* o *brujería*, sino que muchos de sus conceptos básicos terminaron por filtrarse en

el nahualismo mesoamericano. Los nahuas de los alrededores de la ciudad de Puebla y los popolucas de Veracruz consideran que un individuo puede hacerse hombre-*nahualli* gracias a un pacto con el diablo (Fagetti: 1996, 212; Williams García: 1961, 54-55). Los nahuas de Morelos y los mestizos de Catemaco también consideran a este medio como principal fuente de poder sobrenatural para un *brujo* (Álvarez Heydenreich: 1987, 135; Münch: 1994, 210, 213). Los tzotziles creen que es el diablo quien atribuye la coesencia a los seres humanos: “Una vez que el diablo ha colocado los *wayijel* a las personas comunes, pone tres cruces atrás de la cabeza porque ahí son recibidos” (Page Pliego: 2002, 199). De igual modo, los lencas de Honduras dicen que los *nanahualtin* “no son animales. Son espíritus de Satanás” (Chapman: 1985, 212).

Todo esto, sin referir a la ya mencionada proximidad entre la *bruja* y la *striga* europeas y el *nahualli-tlahuipuchtli* mesoamericano.

## LOS OTROS BRUJOS Y SU PRESENCIA EN NUEVA ESPAÑA

Si bien los indígenas eran para los frailes una especie de niños descarriados,<sup>25</sup> se pensaba que la infidelidad de los indígenas era menos perniciosa para la Iglesia que la herejía de los españoles. Lo anterior se ve reflejado en el hecho de que, en el primer siglo de la época colonial, se procuró evitar al máximo la “contaminación” de los indígenas con ideas no cristianas procedentes del Viejo Mundo. Por ejemplo, encontramos que en 1511 se emitió una pragmática “para que los hijos y nietos de quemados [por la Inquisición] no puedan ir a las Indias, ni tuviesen oficio alguno público ni concejil, ni sean admitidos en religión” (*Miscelánea histórica*: 1928, 11). En el mismo sentido, Cortés (1963, 338) prohibió a sus hombres los juegos de azar “porque de los juegos muchas veces y las más de las veces resultan reniegos y blasfemias, en nacen otros inconvenientes adjuntos, que del todo se prohíben y defiendan [...]. Permítase que en el aposento donde yo estuviere, se jueguen naipes y otros juegos, moderadamente, con tanto no sea a los dados, porque allí excusarse decir mal” (Cortés: 1963, 338).

No obstante, parece ser que, además de los frailes que les acompañaban, la presencia de otros personajes con poderes sobrenaturales podía ser de utilidad para los conquistadores. Esto pudiera verse reflejado en el hecho de que, en el registro de quienes cayeron en la conquista, aparece un tal “Botello Blas, el nigromántico; murió en la Noche Triste” (Sahagún: 1938, xii, 369). Y, como Botello no fue el

<sup>25</sup> “Niños con barbas” les llama en una ocasión Ximénez (en Termer: 1957, 148), “párvulos” los nombra Mendieta (1971, 529), “niñitos” les dice Sánchez de Aguilar (1900, 27), etcétera.



último de los nigrománticos hispanos en Nueva España, poco a poco las prácticas y creencias populares europeas terminaron por filtrarse en la religiosidad indígena. Así, leemos en Remesal (1988, 471) que, en la época de la llegada de los dominicos a Guatemala, “las costumbres [de los indios] eran peores que en su infidelidad: porque además que ningún vicio antiguo perdieron, particularmente de la sensualidad, se les añadieron algunos que veían en los cristianos”. Una de las más patentes evidencias de tal influencia es la muy difundida creencia en el *mal de ojo* en grupos indígenas tan diversos como los tojolabales, los zapotecos, los mixes, los triquis, los mixtecos, los tzeltales y los huaves (Ruz: 1981b, 169; Kearney: 1971, 82; Lipp: 1991, 164; García Alcaraz: 1973, 225; Mak: 1959, 133; Villa Rojas: 1990, 223; Signorini y Tranfo: 1979, 257).

A medida que avanzaba el proceso colonial, los contactos entre los distintos grupos étnicos se hicieron cada vez más frecuentes y los intercambios culturales entre indígenas, españoles y negros no se hicieron esperar. Observamos que, para la primera mitad del siglo xvii, no sólo era común que los españoles recurrieran a terapeutas indígenas<sup>26</sup> sino que también se encontraron especialistas rituales de origen africano instruidos por indígenas. En un proceso inquisitorial (AGN, *Inquisición*: 1632, 837.4, f. 122), una mulata llamada Serafina Fresnillo, acusada de brujería, declaró “que ella sabía de esas cosas porque le había enseñado una india”. Incluso conocemos el caso de un esclavo de origen africano que jugaba el rol de poseído para unos huastecos. El denunciante, un tal fray Julio, indicó:

Siendo este baile y superstición solamente de indios, es ansí que algunos negros mulatos y mestizos le bailan. Y en particular uno llamado Lucas o Lola, negro esclavo de Hernán Pérez. Y revistiéndose del traje de los dichos indios usado pa’ el otro baile, finge que se eleva mostrándose amortecido y como tal se deja caer. Y está sin sentido por mucho tiempo echando espumarajos por la boca. Y luego se levanta con notable furia y dice le vino ya su espíritu y que es siete dioses [...]. Y juntamente con esto vendiéndoseles a los dichos indios por divino, les cura sus enfermedades (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.14, f. 207r-v).

<sup>26</sup> Un proceso inquisitorial (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.64, f. 69r) menciona que, para descubrir al culpable de un maleficio, un español llamado Agustín Melgarejo “fue a llamar una india María que el dicho Agustín Melgarejo tenía a su servicio. La cual tenía entre los indios opinión de gran *tiq’ul* o curandera”.

Está claro que muchas de las prácticas y creencias africanas terminaron por tener cierto impacto sobre las cosmovisiones indígenas y viceversa, pero todavía nos parece difícil determinar qué elementos pertenecen a cuál de estas dos tradiciones.<sup>27</sup>

Hoy en día, encontramos la creencia en una entidad compañera muy semejante al *nahualli* mesoamericano entre las poblaciones afroestizas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Se trata de un ser, denominado *animal*, que se encuentra tan íntimamente ligado al destino y a la vida del sujeto que cualquier daño sufrido por el animal tendrá repercusiones en el aspecto humano de la persona. Al igual que en algunas poblaciones indígenas, la identidad de tal ente puede ser adivinada a través de las huellas sobre las cenizas u observando cuál es el animal que, en un cruce de caminos, se acerca a lamer al recién nacido. También se supone que el hombre y su coesencia tienen un mismo carácter y personalidad y, como en algunos nahualismos, las especies de las entidades compañeras habitan en un monte “sagrado” organizadas según un orden jerárquico. Se supone que todo mundo posee una coesencia pero sólo algunos conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma. Es en tales condiciones que *brujos* y *curanderos* se batan por rescatar o destruir a los *animales* de sus víctimas o clientes. Como en el caso mixteco, tzotzil, tzeltal y nahua, se considera que las contrapartes zoomorfas de los recién nacidos son tan débiles y frágiles que se requiere encontrarles una persona —en este caso el padrino— cuya entidad compañera pueda fungir como su protector. Incluso sabemos que, para la curación de una coesencia, muchas veces es necesario realizar un “viaje mítico” al “monte sagrado”: “Al encontrarlo en un lugar específico tiene que pelear con sus enemigos para poder apoderarse del animal herido” (Gabayet: 2002, 64-90).

<sup>27</sup> Entre otras cosas, el hecho de que el origen preciso de los africanos nos sea aún desconocido es un gran obstáculo para la investigación. Sabemos que, durante la colonia, se trajeron esclavos de Guinea, Cabo Verde, Senegal, Sierra Leona, Nigeria, Congo, Angola, Gambia, Mauritania, Benin, Sudán, Dahomey y la Costa de Oro. El problema es que, como la concesión de la explotación esclavista varió a través del tiempo, los lugares de procedencia de los negros cambiaron en razón del origen de los tratantes y la ubicación de sus colonias. En ocasiones, los tratantes europeos compraban esclavos a otras poblaciones africanas que, a su vez, obtenían sus presas al interior del continente; de modo que, aunque pudiéramos establecer el lugar exacto de donde partió un cargamento humano, no podríamos definir con precisión la filiación étnica de cada una de las personas. Todo esto sin mencionar la existencia de un fructífero tráfico ilegal de esclavos; obviamente, en tales ocasiones no quedó registro alguno de su lugar de procedencia. Por último, sabemos que, en algunos casos —sobre todo a principios del siglo XVI—, los negros que llegaban a Nueva España provenían de las Antillas y, por consiguiente, ya habían sido cristianizados y, tal vez, habían adquirido algunas de las costumbres y creencias de los nativos. Para mayores detalles sobre el tema, véase Aguirre Beltrán (1972).

Con base en tales coincidencias, Gabayet (*ibidem*, 78) sostiene que los afro-mestizos participan de una cultura mesoamericana y que “el mundo simbólico de éstos es una incorporación de los rasgos culturales de sus vecinos indígenas”.

El problema es que, cuando indagamos un poco sobre las creencias africanas, nos damos cuenta de que en dicho continente existen complejos simbólicos que, al vincular a hombres con animales, funcionan casi de la misma manera que el nahualismo mesoamericano. Veamos como ejemplo el siguiente relato joola:

Había una mujer en el pueblo de Naiban que tenía por doble [*ewuum*] a un enorme hipopótamo. Este último vino a nuestros arrozales en Esana. Habíamos decidido capturarlo. Lo rodeamos. En medio de la noche, en Naiban, la mujer se despertó gritando: —¡*Vayan rápido a Esana, me rodearon y van a matarme!* Los hombres de Naiban salieron para acá, pero cuando llegaron, escucharon sonar el gran tambor que anunciaba la muerte del hipopótamo. A su regreso al pueblo, la mujer estaba muerta (Journet-Diallo: 1998, 203-204).

Si reemplazamos al hipopótamo por un jaguar y los arrozales por una milpa, esta narración podría ser atribuida a cualquier pueblo mesoamericano contemporáneo. Eso no es todo, también se supone que a cada ser humano corresponde una coesencia cuyos destinos son interdependientes, que sólo unas cuantas personas privilegiadas conocen su identidad y, por consiguiente, tienen la capacidad de manipularla a voluntad. Tal como sucede en grupos como los otomíes, los nahuas y los tzotziles, se cree que ciertas personas pueden tener más de una entidad compañera y que, a mayor número de *ewuum*, mayor poder personal. Para culminar, podemos señalar que, al igual que en el nahualismo mesoamericano, en el pensamiento joola las entidades compañeras tampoco ocupan los mismos espacios que los seres humanos sino que se sitúan en un espacio paralelo y abierto al mundo humano llamado Siwuum (Journet-Diallo: 1998, 203-223). Los bangang de Camerún creen en entidades, denominadas *babu*, que se encuentran “místicamente” ligadas a las personas a través de su “sombra” o “espíritu”. El hombre y su coesencia llevan una vida paralela, el hombre en el mundo ordinario (Kekpe) y el animal en *Ebo babu*, “la sabana de las entidades compañeras”, de suerte que los males que afectan a uno tendrán una repercusión en el otro. Sólo unos cuantos individuos pueden actuar bajo la forma de sus *babu* y, mientras más coesencias posea un individuo, mayores serán sus habilidades sobrenaturales (Ruel: 1970, 333-338. Véase también Sapir: 1977). Podríamos continuar con más complejos simbólicos semejantes al nahualismo mesoamericano por diferentes regiones del continente africano (véase Aguirre Beltrán: 1994, 153-164).

En el caso de los afromexicanos contemporáneos, nosotros tendemos a pensar que, más que adoptar una “institución mesoamericana”, se trata de un proceso de *síntesis y confusión*. Es decir que, gracias a la existencia de un gran número de semejanzas, ambos sistemas simbólicos terminaron por mimetizarse y confundirse, y se dio lugar a conjuntos de creencias casi indistinguibles.

Sin embargo, cabe remarcar que entre los negros de la Costa Chica existe una marcada voluntad por diferenciar sus creencias de las de sus vecinos indígenas ya que, además de que no emplean el término *nagual* ni ninguna otra de sus denominaciones mesoamericanas, consideran que “los indios son todos brujos [...] pueden más que los negros porque sólo ellos se hacen rayos y bolas de fuego, nosotros puro animal” (Gabayet: 2002, 78).

Otro elemento que podría reforzar nuestra idea de un fenómeno paralelo, mimetizado pero no idéntico al nahualismo, es la existencia de creencias afromexicanas que no hemos sido capaces de encontrar entre los indígenas. En primer lugar, los afromestizos contemporáneos creen que un infante puede ser convertido en hombre-*animal* por un hombre-*animal* poderoso que “lo mire y lo toque con esa intención; la elección, que generalmente responde a una elección personal, convierte a su pupilo en un animal de la misma naturaleza que el *nagual* convertidor [es la autora quien usa este término], de tal forma que la conversión toma la forma de una transmisión” (Gabayet: 2002, 67). En segundo término, se supone que en algunas ocasiones, particularmente relevantes dentro de la vida de la coesencia, es posible que el animal posea a la persona: “Es el único momento en que el animal entra en la vida del pueblo, haciendo que el individuo sea controlado por su *alter ego animal*” (*ibidem*, 90).

Con esto no queremos decir que no hayan existido o existan intercambios culturales entre las poblaciones de origen africano y las mesoamericanas sino tan sólo que, en el caso del nahualismo, éstas no son fáciles de definir.<sup>28</sup>

En síntesis, podemos ver que, aun cuando buena parte de las ideas que se generaron en torno al Nuevo Mundo derivan del simple uso de la propia cosmovisión en el proceso de aprendizaje, el uso del concepto *bruja* —lejos de proceder de la observación empírica— más bien parece responder a esa antigua estrategia de conversión que satanizaba al ritualista hereje para justificar su extirpación. Sin

<sup>28</sup> Esto sin mencionar que algunas de las semejanzas pueden explicarse por el hecho de que ambos grupos culturales han estado igualmente expuestos a la influencia de la cosmovisión española y mestizo-occidental.

embargo, ello no implica que el misionero y el inquisidor no creyeran en la brujería pues, como hemos dicho, la interacción entre la información de los procesos —obtenida bajo tortura— y la tradición libresca llevó a la construcción de un edificio teórico cada vez más complejo y alejado de la realidad, mismo que, a través de la difusión de manuales y tratados de demonología, se convirtió en marco de referencia para el estudio y combate de la brujería. Tanto creyeron en la brujería los evangelizadores que, a pesar de su indulgencia, no pudieron evitar tachar de *brujos* a una amplia gama de personajes de tradición indígena. Claro está que, tal como sucedió en el Viejo Mundo, el hecho de que un especialista ritual fuera tildado de *brujo* no deriva de la similitud sino de la simple manifestación de un poder sobrenatural ajeno al más puro dogma católico. El resto sólo consistía en calibrar la herramienta brujil para reducir la más benévola de las actividades al pacto demoniaco. Fue tan fundamental este pacto demoniaco en la concepción de la *bruja* que incluso se llegó a pensar que alguien tenía amistad con el diablo sin siquiera saberlo.

Sin embargo, también hemos dicho que la verdadera persecución de los *brujos* indígenas no dio inicio sino hasta bien entrada la época colonial, momento en que la imagen demoniaca de la brujería se entremezclara con el verdadero peligro que representaban los especialistas rituales indígenas: la sublevación. En diversos textos de la época se observa que un más profundo conocimiento de la tradición indígena llevó a la homologación de las más diversas creencias mesoamericanas a manifestaciones demoniacas y brujeriles. Al mismo tiempo, la traducción y reducción del pensamiento indígena en términos cosmovisionales europeos llevó a una más amplia difusión de los conceptos mesoamericanos —en particular, el de *nahualli*— en poblaciones no indígenas. De hecho, los especialistas rituales indígenas fueron tan estigmatizados por la brujería europea que, incluso en la actualidad, aún se les ve como peligrosos.

Hacia el final del periodo virreinal, el estereotipo de la *bruja*, junto a “equivalentes” indígenas, comenzó a decaer, y una vez más la *bruja* y el *nahualli* se convirtieron en sinónimos; en esta ocasión, con el sentido de superstición, superchería o falsa creencia.

En fin, la difusión de la visión escolástica de la brujería terminó por hacer que muchos de sus conceptos se integraran al nahualismo, adoptando en ocasiones *nahualli* tanto el sentido de *brujo* como el de diablo y demonio familiar. La degradación de la brujería también afectó el contenido del concepto *nahual* ya que, en boca de algunos ciudadanos, éste terminó por significar “inculto”, “carente de estilo”, “vulgar”, etcétera. En otras palabras, la aplicación del concepto *bruja* al *nahualli* y la incorporación del segundo a la cosmovisión

mestizo-occidental han provocado que *nahualli* acabe por ser lo que en él se ha querido ver. Al combatir la brujería mesoamericana, los españoles, y después los mestizos, terminaron por introducirla a la cosmovisión indígena. Ello sin abordar el tema del impacto que en el pensamiento indígena pudieron tener los verdaderos ritualistas europeos o africanos que se infiltraron en el Nuevo Mundo durante el proceso colonial.

Para concluir, quisiéramos advertir que quienes deseen estudiar el nahualismo prehispánico se enfrentarán a una quintuple complicación. En primer lugar, los procesos inquisitoriales concernientes a indígenas son raros y las crónicas del siglo XVI casi no suelen hablar del *nahualli*. En segundo, al aplicar el término *brujo* de manera genérica a una gran diversidad de personajes, la identificación del *nahualli* se torna extremadamente difícil. Tercero, la asimilación del *nahualli* a la bruja española hizo que tanto los cronistas como los inquisidores deformaran —tal vez accidentalmente— la información, atribuyendo a los *nanahualtin* toda una serie de características propias a la brujería europea. Cuarto, al propagarse la visión escolástica de la brujería, los indígenas modernos terminaron por apropiarse de muchos de sus conceptos de tal suerte que, entretejidos con nociones mesoamericanas, resultan muchas veces irreconocibles. Quinto, al ignorar la procedencia exacta de las poblaciones africanas que llegaron a Nueva España se nos dificulta establecer qué conceptos y creencias del más antiguo continente podrían haber permeado el pensamiento de los habitantes del Nuevo Mundo.

## EL NAHUALISMO ROBADO Y LOS NAHUALISMOS OCCIDENTALES<sup>29</sup>

Durante el proceso de construcción de la identidad mexicana, los ideólogos de la Independencia comenzaron a contemplar el pasado indígena como una especie de época dorada que servía de prefacio a la historia de un país naciente (Villar: 2002).<sup>30</sup> Un siglo más tarde, después de innumerables conflictos armados, los intelectuales del periodo posrevolucionario (1921-1950) se dieron a la tarea de difundir la imagen del mexicano como producto del glorioso mestizaje entre la España moderna y el mundo prehispánico (Fábregas Puig: 2004). El Estado promovió la emergencia de un arte nacionalista que transmitía los iconos y valores de

<sup>29</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue publicado en *Alteridades* (Martínez González: 2006c).

<sup>30</sup> De hecho, “en 1826, solamente cuatro años después de que concluyó el periodo independentista, los masones practicantes del rito yorkino, que repudiaba especialmente a los españoles, fundaron la loggia Indiana-Azteca” (González Torres: 2000, 13).

la nueva cultura mexicana.<sup>31</sup> A partir de este momento, varios autores mexicanos, centroamericanos y extranjeros, atraídos por el exotismo indígena, empezaron a inspirarse en el *nahualli* para crear las más diversas obras en casi todos los géneros artísticos.

Tal es el caso de David Alfaro Siqueiros (*El nagual*), Francisco Toledo (*Mi sobrina y su nagual*), Patricia Soriano Troncoso (*Nahual de conquista*), Filemón Santiago (*Comida del nagual*), Joaquín García Quintana (*¿Qué es el nahual?*), Marta Palau (*Máscara de nahualli*, *Nahualli I*, *Nahualli II*) y William Bourroughs (*Nahual Art*), en la pintura; Pawel Anaskiewicz (*Nahual III*) y Linda y Opie O'Brien (*Nahual*) en la escultura; Javier Dzul (*Nahual-Way*), en las artes coreográficas; Ron Darksen (*The Nagual*) y Ana Leiva (*Nahual*), en la fotografía; Carlos Samayoa Chinchilla (*El brujo de Chitʼzajay*), Mario Monteforte Toledo (*Entre la piedra y la cruz*), Luis González Obregón (*México viejo*) y Elmore Leonard (*The Accident at John Stam's*), en la literatura. Algunos grupos musicales, como *Víctimas del Doctor Cerebro* y *Friends of Mezcalito*, y músicos solistas, como Julio Estrada, han compuesto diversas canciones en torno al *nahualli*.

Entre estas manifestaciones artísticas es posible encontrar tanto obras que revelan cierto conocimiento del nahualismo como creaciones completamente abstractas que no muestran, a simple vista, ninguna relación con la temática tratada. En algunos casos, las imágenes, cuyo título se vincula al *nahualli*, parecen representar visiones psicodélicas (semejantes a los fosfenos o fenómenos entópticos), lo que quizá esté vinculado con la popular idea de que el nahualismo mesoamericano deriva, en gran medida, de la práctica de estados de conciencia alterada.

Obviamente, toda esta simbología nacionalista o exotista, edificada en torno a lo indígena, no se quedó del lado de las altas artes sino que terminó por permear la cultura popular y se difundió en los más diversos espacios y aspectos identitarios. Así pues, conocemos un grupo de *rock* guatemalteco llamado *Alux Nahual*, un conjunto de *heavy metal* chicano nombrado *Nahual* y una agrupación norteamericana denominada *Marlon Simon and the Nagual Spirits*. Existe, igualmente, una revista literaria de ciencia ficción y fantasía, *El Hijo del Nahual*, y una publicación México-norteamericana titulada *El Nahual*; una estación de radio —*Nahual*—, una marca de tortillas —*Tortillas Nagual*— y una compañía tamaulipeca de teatro —*Nahual*—. Asimismo, *Nahual* es el nombre de un caballo de carreras;

<sup>31</sup> Según Blas Galindo (1988, 1), el nacionalismo en las artes surgió inducido por la política cultural de un Estado que tenía necesidad de un arte propio de la Revolución, pues el desarrollo de la “alta cultura” se había interrumpido durante el conflicto armado.

de un perro de competencia; de un barco argentino; un navío alemán; un café de Matamoros, Tamaulipas; un restaurante de Acatlán, Puebla; una academia de español y un encuentro deportivo guatemalteco.

A partir de las décadas de 1960 y 1970, con el surgimiento de varios movimientos contraculturales, los saberes indígenas comenzaron a ser revalorados por los no indígenas como formas alternativas a los modos de vida occidentales.<sup>32</sup> Dentro de este contexto, las experiencias “místicas” de Gordon Wasson con la célebre terapeuta mazateca María Sabina y las obras fantasiosas de Carlos Castaneda (1968; 1973; 1975) han tenido un gran efecto en el público. Castaneda, apodado *El nagual*, se presenta como un estudiante de antropología de la Universidad de California que, tras su encuentro con un *brujo* yaqui llamado don Juan Matus, se convierte en su aprendiz. En sus libros describe viajes extracorporales, transformaciones en animales y múltiples manifestaciones sobrenaturales. Todo ello en un lenguaje ambiguo que, supuestamente, proviene de la transcripción del discurso de don Juan. Sin embargo, la obra de Castaneda no es sólo el resultado de la manipulación de creencias indígenas sino que se trata de la invención de una nueva mística que retoma términos autóctonos y los sitúa en un contexto original. Contrario a lo que figura en las fuentes del siglo XVI, para este autor (1975, 117, 122) las nociones de *nagual* y *tonal* no están relacionadas con la animalidad y lo no-humano sino que constituyen dos polos de la conciencia individual: “Cada ser humano tiene dos lados, dos entidades distintas, dos partes contrarias que toman fuerza en el momento del nacimiento; una se llama *tonal*, la otra *nagual* [...]. El *nagual* es aquella parte de nosotros para la cual no hay descripción, ni palabras, ni sentimientos, ni conocimiento”.

Cuando menos, al principio, los textos de Castaneda fueron considerados como verídicos por algunos científicos sociales. Su influencia, sumada a la de Eliade (1986) y Harner (1980), propulsó la generación de investigaciones en torno al uso de estados de conciencia alterada en el misticismo indígena mexicano. Dentro de este enfoque, uno de los trabajos más ambiciosos es, sin duda, el desarrollado por Jacobo Grimberg-Zylberbaum (1989) —proyecto, cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)—, que pretendía el análisis y la interpretación del pensa-

<sup>32</sup> Esto no significa que todos los movimientos revivalistas tengan necesariamente su origen en los años sesenta, puesto que existen agrupaciones, como *The Sun Dance Religion*, encabezada por Black Elk, que surgieron entre 1930 y 1950. Lo que sí es específicamente característico de los años sesenta del siglo XX es el deseo de los occidentales de escapar de la modernidad y el capitalismo por medio de la apropiación de la cultura y los saberes de las llamadas sociedades tradicionales.



miento de los “chamanes de México” en términos psicológicos.<sup>33</sup> Lo más interesante es que, en su obra, el autor no entiende el discurso de los *chamanes* como derivado de la cosmovisión indígena sino que lo explica como producto de las experiencias de los personajes al incursionar en otra “realidad”. En consecuencia, se ve al chamanismo como un proceso de autoperfección que conduce, en última instancia, a tener “un control total sobre su propia conciencia y mente” (Grimberg-Zylberbaum: 1989, VI, 20).

Estos autores presentan una nueva imagen del indígena mexicano, en la que el indio prehispánico o contemporáneo aparece como poseedor de un conocimiento oculto e inaccesible para las mentes occidentales. Obviamente, esto no significa el abandono de las visiones eurocentristas que han caracterizado al pensamiento moderno (incluido el de los mestizos latinoamericanos) sino tan sólo la reformulación de un aspecto central del mito del salvaje, ya que, así como antiguamente se creía que el *Otro* era poseedor de grandes riquezas materiales —como en El Dorado—, ahora se le ve como depositario de una riqueza intelectual.

En la década de 1970, otros personajes —como Florinda Donner-Grau, Taisha Abelar y Kent Eagle Feather— pretendieron haber sido discípulos de don Juan Matus u otros miembros de su comunidad, para eventualmente convertirse en *brujos*. Gracias a su amplia difusión, las enseñanzas de Castaneda tuvieron una gran influencia sobre el discurso de terapeutas psicómisticos de todo el planeta.<sup>34</sup> De hecho, encontramos rastros del pensamiento de Castaneda en lugares tan remotos como Sudáfrica. Por ejemplo, Theun Mares, *nagal* [nah-hal] zimbabuense, dice en internet que él es “autor y enseñante del enfoque tolteca de la vida”.<sup>35</sup> No obstante, también señala que sus preceptos difieren “de la tradición mesoamericana de la toltequidad, del nagualismo y el chamanismo”.

33 Para este autor, “el chamán-*nahual* es el Hombre de Conocimiento por excelencia; es el maestro de maestros, el creador de nuevos linajes o el sucesor o guía de linajes del pasado. El chamán-*nahual* posee el poder y el conocimiento que le permite ejercer un control sobre la materia, sobre la mente o sobre ambas” (Grimberg-Zylberbaum: 1989, VI, 20).

34 “El término *psico* significa la predominancia de prácticas terapéuticas psíquicas. *Místico* nos remite a las concepciones weberianas de diversas vías religiosas de salvación y, más específicamente, a la salvación obtenida por la autoperfección de tipo místico, caracterizada por la obtención de un estado de ser específico por medio de prácticas metódicas cuya finalidad es la transformación de los afectos. Se designa igualmente a las referencias hechas a los aspectos místicos de las tradiciones religiosas y a su posibilidad de alcanzar un estado de ser ideal situado más allá de las contingencias de la vida humana ordinaria” (Rocchi: 2000, 585).

35 *Beyond templates* (2003). Disponible en <<http://beyondtemp.narod.ru/mares.htm>>.

En la actualidad, existen varios movimientos psicomísticos dispersos por distintos países occidentales que, inspirados por el nahualismo y distintas corrientes neochamánicas, enseñan la vía de la salvación.<sup>36</sup> Laura Paxton, anunciada como *nagual woman shaman healer guide*, afirma enseñar y aconsejar a las personas respecto a cómo “dominar el sueño de su vida dentro de la tradición tolteca de don Miguel Ruiz”,<sup>37</sup> mientras que su colega, Barbara Simon, igualmente dada a conocer como *nagual woman*, ofrece sesiones de “yoga tolteca”.<sup>38</sup>

### NEONAHUALES: TRADICIÓN Y HERENCIA (LA SIXTH SUN FOUNDATION)

Al buscar en internet, pudimos localizar alrededor de 13 000 menciones, en inglés y en español, de la palabra *nagual*. Muchas de esas referencias remitían a terapias psicomísticas que se dicen *naguales* y forman parte de una red de una veintena de sitios reagrupados en una asociación denominada *The Sixth Sun Foundation*. Éste es el texto introductorio de la página principal de dicha asociación.

Hace miles de años los toltecas eran conocidos en el sur de México como hombres y mujeres de conocimiento. Los antropólogos han hablado de los toltecas como una nación o raza. Sin embargo, los toltecas eran científicos y artistas que formaron una sociedad para explorar y conservar el conocimiento espiritual y las prácticas de los antiguos.

Puede parecer peculiar que ellos combinaran lo sagrado con lo secular, pero los toltecas consideraban que la ciencia y el espíritu eran lo mismo, pues toda energía, material o etérea, deriva de la misma fuente y se gobierna por las mismas leyes.

Los toltecas llegaron juntos como maestros (*naguales*) y estudiantes a Teotihuacan, la antigua ciudad de las pirámides próxima a la Ciudad de México llamada “donde el hombre se hace dios”. Teotihuacan siguió siendo el centro del conocimiento espiritual y de la transformación por varios miles de años y sigue siendo depositaria del conocimiento silencioso.

<sup>36</sup> Un elemento común a tales grupos es que conciben al chamanismo como una suerte de misticismo primitivo —y no como un sistema religioso— que, por basarse en procesos neuropsicológicos, se encuentra desprovisto de toda carga cultural. Además, Townsend (1998, 110) afirma que estos movimientos valoran la participación personal e individual en el misticismo religioso y el contacto directo con lo trascendente.

<sup>37</sup> *Angels gather here* (2003). Disponible en <<http://laurapaxton.com/>>

<sup>38</sup> Barbara Simon y Regina Cates, *Romancing your soul* (2004). Disponible en <<http://www.romancingyoursoul.com/>>

Después de milenios, la conquista europea, aunada a un breve periodo de descontrolado abuso del poder personal por unos cuantos aprendices, forzó a los *naguales* a esconder su sabiduría ancestral y mantener su existencia en la oscuridad. Ellos creyeron que era importante proteger el conocimiento de aquellos que no estaban preparados para usarlo sabiamente o de quienes podrían volver a utilizarlo de manera abusiva para el beneficio personal. Afortunadamente, el conocimiento esotérico de los toltecas fue conservado y transmitido a través de las generaciones en diferentes linajes de *naguales*; manteniéndose oculto y en secreto por cientos de años. Las antiguas profecías anunciaron la llegada de una era en que sería necesario devolver la sabiduría a la gente. Ahora, don Miguel ha sido guiado para compartir con nosotros las poderosas técnicas de los toltecas.

Según la tradición tolteca, “el *nagual* guía al individuo hacia la libertad personal”. Don Miguel comenzó a enseñar en una pequeña sala de Logan Heights, California. En compañía de su madre Sarita inició con prácticas curativas, pero a medida que sus conocimientos del inglés mejoraron prefirió orientar sus enseñanzas hacia la “tradicción oral”. El número de sus estudiantes se multiplicó y, tras una enfermedad cardíaca, don Miguel empezó a delegar la enseñanza de sus conocimientos en sus discípulos.

Más allá de los eminentes y recurrentes errores cronológicos relativos a la cultura tolteca, podemos observar que el discurso manejado posee un marcado carácter arcaizante, pues no sólo se postula que el “conocimiento” proviene de los milenarios toltecas de Teotihuacan sino que, además, se insinúa que ellos, a su vez, lo heredaron de “los antiguos”. Sin embargo, resulta claro que, aun cuando el grupo estudiado se reclama heredero de una tradición prehispánica, se evita todo posible nexo con la imagen sanguinaria de los aztecas, a quienes se considera “aprendices que abusaron del poder”, y se mantiene pura la imagen del conocimiento *nagual* de los toltecas. Al mismo tiempo, notamos que en este discurso se encuentra presente la idea de la renovación. La imagen misma de un sexto sol, enunciada en el nombre de la asociación, implica una ruptura con la era actual y el inicio de una nueva época, algo característico de la ideología *new age* (la Era de Acuario).

Como muchos otros movimientos psicomísticos, los miembros de la *Sixth Sun Foundation* dicen estar un paso delante de la ciencia y creen en la alianza entre ésta y la religión. Un discípulo de don Miguel Ruiz, llamado Gary van Warmerdam, señala que:

Hoy en día, las civilizaciones han desarrollado mecanismos sofisticados para incrementar y transferir conocimientos. Sin embargo, ¿cuántas veces en nuestras vidas este conocimiento se traduce en felicidad y paz? El conocimiento que nosotros utilizamos para diseñar automóviles, construir microprocesadores más rápidos o teorizar sobre la manera en que una estrella se formó no nos hace más sabios. Sólo el conocimiento que permite un mayor entendimiento, la compasión, el perdón y el amor puede guiarnos hacia la sabiduría.<sup>39</sup>

Paradójicamente, la *Sixth Sun Foundation* acompaña este discurso sobre la antigüedad de su doctrina con toda una serie de términos y conceptos propios de la jerga científico-tecnológica contemporánea —conexiones, energía, interacción, etcétera—, difunden sus enseñanzas por internet y publican sus métodos en discos compactos.<sup>40</sup> Asimismo, se imita el modelo institucional científico en su discurso sobre el aprendizaje de las técnicas “toltecas”. Presentan a los toltecas como “científicos y artistas”, se habla de “conocimientos” y “técnicas” en lugar de “creencias” y “rituales”, la “sabiduría de los antiguos” es enseñada por medio de cursos y seminarios de entrenamiento en la University of Transformation. Los conocimientos impartidos por tal “universidad” son supuestamente semejantes a los que culminan con la obtención de un título o grado académico.<sup>41</sup> De hecho, se observa que los adeptos de este grupo no se presentan como terapeutas ni pacientes sino como estudiantes y profesores de una universidad. Se cae pues, en la incongruen-

39 *Toltec spirit: wisdom of Don Miguel Ruiz and the four agreements passed on to the others* (2003). [Disponible en <<http://www.toltecspirit.com/>>]. El rechazo al saber antropológico ya se encontraba presente en la obra de Castaneda. El autor (1975, 117) escribe: “Yo le dije lo que los antropólogos conocían sobre estos conceptos [...]. —*Todo lo que tú crees saber al respecto no son más que puras tonterías*, dijo él”. Recientemente, Víctor Sánchez (1997, 37) —ex antropólogo y antiguo adepto de Castaneda— fundó la antiantropología como un medio para “explorar aquellas zonas en las que un investigador más académico no puede penetrar [...]. Experimentar por sí mismo la cara oculta de la percepción y de la interacción, la dimensión desconocida de la realidad y la conciencia”. De hecho, es común que los partidarios de nuevos movimientos psicomísticos rechacen el saber científico pero que, al mismo tiempo, crean en la existencia de una nueva ciencia, más humana y preocupada por el conocimiento esotérico” (véase Champion: 1993, 206).

40 Ejemplo de ello es el *Toltec Apprenticeship Community On-line* (TACO) ofrecido por la *Sixth Sun Foundation* [Alan Hardman, *Toltec apprentice community on-line*, 2005. Disponible en <<http://www.taco.digitalreef.net>>].

41 “*La práctica del sueño* representa un trabajo equivalente al nivel de licenciatura de la Comunidad Tolteca ya que, al igual que los estudios tradicionales impartidos en las escuelas y las universidades, el Sueño es una experiencia que requiere de su compromiso personal, emocional y financiero” (*Sixth Sun Foundation*).

cia de rechazar el saber científico y legitimar sus prácticas utilizando el modelo educativo universitario.

Al igual que los neobudistas y neohinduistas contemporáneos (véase Koné: 2000, 535; Altglas: 2000, 547), los neonahualistas postulan que su doctrina no es una religión sino una forma de vida en la que se rinde homenaje a “todos los grandes maestros espirituales que ha habido sobre la Tierra”.<sup>42</sup> Por las características atribuidas a los toltecas, su herencia no podría consistir ni en un vasto saber científico, ni en una doctrina religiosa pura y dura. El mensaje de don Miguel Ruiz, fundado sobre valores considerados universales, deriva de la traducción del pensamiento tolteca en términos simples que promueven el cambio por la “verdad” y el “sentido común”. Según don Miguel Ruiz, en su *best seller The four agreements*, se postula la existencia de un saber espiritual complejo e inaccesible pero simplificado por el autor.

Vemos que, de acuerdo con su propio discurso, los neonahuales se presentan como un movimiento espiritual entre la ciencia y la religión. Su saber se encuentra enraizado en una antigua tradición mesoamericana, mas ha sido adaptado a las condiciones de la vida occidental moderna. En otras palabras, la *Sixth Sun Foundation* se muestra a los ojos del cibernauta no como un complejo acabado y rígido sino como un sistema abierto y dispuesto a fungir como pura transición o vehículo en la transformación personal.

#### LA DOCTRINA NEONAHUALISTA

Aun cuando en ocasiones se habla de Dios, de lo divino, de la magia o de la Madre Tierra, las evocaciones de lo sobrenatural son sumamente vagas y tienden a ceder el paso a la omnipresencia del individuo.<sup>43</sup> Se dice que lo más importante para la curación es “el compromiso que hacemos con nosotros mismos”, “saber quienes somos”, cambiar nuestras vidas para experimentar la libertad, “la verdadera feli-

<sup>42</sup> “El conocimiento tolteca emana de la misma unidad esencial de verdad de todas las tradiciones esotéricas sagradas del mundo. Dado que no se trata de una religión, se honra a todos los maestros espirituales que ha habido sobre la Tierra. Dado que ella concierne al espíritu [la tradición tolteca] debe más correctamente ser descrita como una manera de vivir”. En la página *reds. Nahual: Tu animal interior, don del guerrero universal* (2006. Disponible en < <http://www.arraakis.es/nahual1/nahual2.htm>>) se indica que “el concepto *nahual* no es producto exclusivo de los pueblos indoeuropeos. Se trata de un saber milenario compartido por muchas culturas de todo el mundo, en cuyas fuentes bebió también el cristianismo”. Líneas más tarde se apunta que los *nahuales* de Cristo eran el burro y el buey.

<sup>43</sup> Incluso se dice que “Dios es un espejo”.

ciudad” y el amor. La *redención* consiste en “dejar de abusar de nosotros mismos [...], pagar de una vez por todas nuestras acciones y dejar de portar el peso de la culpabilidad”. Para alcanzar la “verdadera felicidad” es necesario deshacerse de todos los “compromisos” que nos estorban, que hemos hecho a lo largo de la vida pasada, y reemplazarlos por cuatro nuevos compromisos fundamentales:<sup>44</sup>

1. *Sé impecable con tu palabra.* Habla con integridad. Di sólo lo que quieres decir. Evita usar la palabra para hablar contra ti mismo o para chismorrear sobre los otros. Usa el poder de la palabra en la dirección de la verdad y el amor.
2. *No tomes nada personal.* Nada de lo que los otros hagan es por tu causa. Lo que los otros dicen es una proyección de su propia realidad, de su propio sueño. Cuando seas inmune a las opiniones y las acciones de los otros, ya no serás víctima del sufrimiento inútil.
3. *No hagas suposiciones.* Encuentra el valor de hacer preguntas y expresar lo que realmente quieres. Comunícate con los otros tan claramente que puedas evitar los malentendidos, la tristeza y el drama. Con tan sólo este compromiso puedes transformar tu vida.
4. *Haz siempre tu mejor esfuerzo.* Tu mejor esfuerzo cambiará a cada momento; será diferente cuando estés sano de cuando estés enfermo. En cualquier circunstancia simplemente haz tu mejor esfuerzo; evitarás el autojuzgamiento, el autoabuso y el remordimiento.

Estos principios en nada difieren de los valores individualistas de la sociedad capitalista contemporánea. Además, los miembros de la *Sixth Sun Foundation* emplean un lenguaje no sexista (distinguen entre hombres y mujeres, *nagual* y *mujer-nagual*) y atribuyen a los toltecas preocupaciones presentes en la sociedad contemporánea: la paz mundial, la protección a la naturaleza, etcétera. Igual que los neobudistas y neohinduistas, los neonahualistas, se encuentran fuertemente anclados en la ideología posmoderna la que, al rechazar el saber científico, busca la salvación en la experiencia interior.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Una de las discípulas de don Miguel Ruiz, Gloria Jean [*Woman reborn. A gathering of women, a celebration of woman*, 2004, disponible en < <http://www.womanreborn.com>>], explica que “¡no hay nada nuevo que aprender! Las herramientas del camino tolteca te ayudarán a ‘desaprender’ descubriendo y eliminando los obstáculos que limitan tu potencial para crear tu propia visión del Cielo en la Tierra”.

<sup>45</sup> Se observa que no sólo los discípulos de don Miguel Ruiz hacen continuamente referencia a sus experiencias personales, también se define “el conocimiento silencioso” como más experimental que la simple enseñanza oral.

No es la cosmovisión indígena en sí la que interesa a los partidarios de estas corrientes; es una opción, como cualquier otra, para llenar el vacío dejado por las religiones tradicionales. En estos movimientos ya no existe divinidad, no hay ninguna alteridad con la que se pueda interactuar, no hay más que la salvación personal e individual.

Por otro lado, observamos que los miembros de la *Sixth Sun Foundation* a menudo echan mano del estilo y vocabulario de Castaneda y lo reinterpretan: los neonahuales usando la misma apelación que Castaneda otorga a sus maestros —don Juan y don Genaro— y se hacen llamar “don”, lo que con frecuencia da como resultado nombres ridículos del estilo de don Alan Hardman y doña Rebecca Haywood. Como Castaneda, los seguidores de don Miguel Ruiz hacen referencia a la herencia tolteca y a una mística guerrera. El maestro de Castaneda, don Juan, dice que los humanos son seres luminosos (Castaneda: 1975, 32); don Miguel habla de una luz interior. Para Castaneda, como para los neonahualistas, el sueño es un instrumento esencial en el conocimiento. En ambos casos, se dice que el conocimiento tolteca se transmite y difunde mediante linajes de *naguales*. Por último, al igual que don Juan Matus, don Miguel Ruiz habla de “lugares de poder”, de un “poder personal”, del “conocimiento silencioso”, del hecho de ser “impeccable” y de asumir la responsabilidad de los propios actos. Sin embargo, ni don Juan Matus ni Castaneda son mencionados en ninguno de los textos en internet de la asociación en cuestión.

De hecho, cuando leemos la historia de vida de don Miguel Ruiz, nos damos cuenta de que él no ocupa la posición de Castaneda sino que se sitúa directamente en el lugar de don Juan Matus.<sup>46</sup> Al eliminar la figura del “antropólogo inocente” que nos hace llegar las enseñanzas del sabio indígena, el discípulo se sitúa directamente en el lugar del aprendiz de brujo, y permite que todo mundo pueda convertirse en una suerte de Castaneda.

Al mismo tiempo vemos que los neonahualistas son, en cierta forma, anticastanedianos. Si don Juan Matus (Castaneda: 1975, 48) alude a experiencias extracorporales, los de la *Sixth Sun Foundation* especifican que la *experiencia del sueño* “no es una experiencia fuera de sí. Se trata de una experiencia que comienza y termina

<sup>46</sup> Don Miguel Ruiz nació en el México rural y creció al lado de su madre, una curandera, y de su abuelo, un *nagual*. Después de un accidente tuvo una experiencia extra-corporal que le hizo darse cuenta de que podía tener una existencia fuera de su propio cuerpo. Entonces se preguntó: “Si yo no soy este cuerpo, ¿qué es lo que soy?”. Una vez que volvió en sí, comenzó su entrenamiento en la introspección en el desierto (igual que Castaneda, Cristo y Mahoma) al lado de su madre y de su abuelo quien, después de su muerte, continuaba transmitiéndole sus enseñanzas durante el sueño —como los *jedi* de *Star Wars*.

en el interior de sí mismo”. Mientras Castaneda habla de un mundo extraño e inaccesible para los no iniciados, don Miguel habla de una sabiduría simple, rápida y accesible a todo el mundo.<sup>47</sup> En la historia de Castaneda es el discípulo quien parte al encuentro del maestro, en tanto que para la *Sixth Sun Foundation* es don Miguel Ruiz quien va hacia sus alumnos. El aprendizaje de Castaneda se presenta como una búsqueda espiritual cuya finalidad es “ver el mundo tal como es”. Por el contrario, la doctrina de los neonahuales, netamente más pragmática, tiene como principales objetivos la autocomprensión y la conquista de la “verdadera felicidad”. Por lo tanto, es posible afirmar que, aun si la doctrina de los neonahuales tiene como modelo los textos de Castaneda, su discurso y sus objetivos parecen ser radicalmente distintos.

#### EL GRUPO, SUS PERSONAJES Y SUS PROTAGONISTAS

En los sitios de internet, el movimiento se muestra constituido por un núcleo duro —formado por el linaje del Caballero Águila (don Miguel, su madre y su progenitura)— y un heterogéneo grupo de discípulos convertidos en maestros, llamados *mentores*, más o menos ligados a la doctrina tolteca. Los miembros del linaje del Caballero Águila se distinguen considerablemente de los de la periferia del movimiento. Para empezar, podemos señalar que, salvo la nuera estadounidense de don Miguel, todos los miembros del núcleo duro son de origen mexicano, mientras que la mayoría de los mentores son estadounidenses blancos. Sólo don Miguel Ruiz, su progenitura y don Miguel Molinares, quien también es mexicano, se presentan como inspirados: individuos que no necesariamente cuentan con educación formal que descubrieron en ellos un cierto poder como consecuencia de accidentes o de una desgracia personal.<sup>48</sup> Por el contrario, la mayoría de los

47 Castaneda (1968, 1973, 1975) describe un aprendizaje doloroso que conduce, después de varios años, al conocimiento. Por el contrario, “*The four agreements* ofrece un código de conducta que puede rápidamente transformar nuestras vidas en una nueva experiencia de libertad, verdadera felicidad y amor”. Incluso, Brandt Morgan [*Thunderheart: the art of living your own dream* (2003)]. Disponible en <<http://www.thunderheart.org/>>, un discípulo de Miguel Ruiz, dice haber creado un método de meditación —disponible en disco compacto— que permite a quienes lo practican responder a cualquier pregunta o resolver cualquier problema en menos de 30 minutos.

48 Herido en la guerra de Vietnam, don Luís Molinares estuvo inconsciente durante varios días; al sentir que abandonaba su cuerpo, se dio cuenta de que era algo más que su ser físico. Otro personaje, don José Luís, hijo de Miguel Ruiz, perdió “la vista” durante un periodo de rebelión existencial, con lo cual “aprendió a escuchar su sabiduría interior y a ver de nuevo con otros ojos. Cuando recuperó la vista, se dio cuenta de que la ‘verdadera’ ceguera se había ido”. La enfermedad cardíaca de don



mentores son individuos que, habiendo tenido éxito profesional, decidieron abandonar una vida cómoda y superficial para convertirse en aprendices de don Miguel; ellos describen así la manera en que sus vidas cambiaron drásticamente y la forma en que encontraron la verdadera felicidad al lado de él.<sup>49</sup> Haciendo ostentación de sus cualidades personales, el mentor se presenta como alguien con quien el nuevo adepto puede identificarse; es un modelo a seguir y un ejemplo de éxito gracias a las enseñanzas de don Miguel Ruiz.<sup>50</sup>

Otra diferencia importante entre el centro y la periferia del movimiento es que, mientras los miembros del centro se mantienen fieles al neonahualismo, para los mentores las enseñanzas de don Miguel no constituyen más que una parte de sus conocimientos esotéricos. Mother Gaya, mencionada como mujer-*nagual*, es a la vez devota de Sri Swami Kaleshwar, del linaje de Sri Shridi Baba. Victoria Miller es psicoterapeuta, enseñante del sueño, consultante de Feng-shui y maestra de yoga. Barbara Simon, quien también se presenta como mujer-*nagual*, practica el sida-yoga de Swami Mukatananda y Swami Chidvilasananda. Aun don Luis Molinares, quien dice haber nacido *nagual*, practica, además del neonahualismo, el *essential integration and healing*, el *soul energy retrieval integration* y el yoga de Rama Berch. Ya en la apoteosis de la mezcla, la “doctora” Deborah Lord afirma que su entrenamiento profesional incluye conocimientos procedentes de las “escuelas místicas” védica, amerindia, egipcia, judeocristiana y tolteca, y conoce las prácticas siguientes: *Shamanic Healing*, *Somatic Psychotherapy*, *Subtle Body Alignment*, *Trauma Release*, *Meditation*, *Yoga*, *Reiki*, *Healing touch*, *Chi Kung Healing*, *Art and Movement Therapy*, *Soul-Energy Retrieval*, *Hypnotherapy*, *Arch Light Healing* y *Bach Flower Essences*. Por lo tanto, cada mentor se presenta como un ense-

---

Miguel, su padre, y “otros problemas personales”, permitieron a don Mikael “recuperar su propia voz en el camino del *nagual* y el linaje de su familia”.

<sup>49</sup> Ed Fox tuvo cierta experiencia en los negocios; Victoria Miller era educadora; Ray Dodd fue músico profesional, ingeniero y alto ejecutivo; Barbara Simon tiene un diploma en Ciencias de la Educación de la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA); y Alan Hardman era gerente comercial, vendió miel en California, tuvo un restaurante en Vermont y una tienda naturista en Hawai. En un momento determinado, todos se dieron cuenta de que en realidad no eran felices; conocieron a don Miguel Ruiz en circunstancias variadas y, después de haber seguido sus enseñanzas, encontraron la verdadera felicidad.

<sup>50</sup> Ray Dodd es un “orador inspirado”; Ed Fox se define por su “profesionalismo”; Alan Hardman es apasionado y siempre está de buen humor; Victoria Miller posee un “corazón lleno de piedad”; Brandt Morgan siente un “amor profundo por la tierra”; Ted y Peggy Raess están dotados de “gentileza y fuerza”, etcétera.

ñante único que reúne una serie de conocimientos procedentes de las más diversas fuentes.

De hecho, parece ser que para los adeptos de este tipo de movimientos también es importante moverse entre diferentes grupos e ideologías, con el fin de desarrollar su propia visión. Por ejemplo, en una charla en internet, hallamos la siguiente explicación:

Juan Ruiz no es mi único maestro en el tema chamánico. Para mí, la libertad de pensamiento es esencial y me gusta nutrirme de varias fuentes, por lo que, siempre que puedo y tengo tiempo, me acerco a algún chamán o a las enseñanzas de algún maestro físico o extrafísico. Todos los maestros con quienes he tenido contacto tienen una puerta abierta en mi *web* de *Mind Surf* [Karina Malpica, *Las drogas tal cual*, 2003, disponible en <<http://www.mindsurf.net>>].

Es interesante notar que este saber “a la carta” no es exclusivo de los movimientos psicomísticos, también lo encontramos en las artes marciales contemporáneas, cuando menos desde Bruce Lee y su Jet Kun Do hasta el *vale tudo* y las *mixed martial arts*.

Entonces, el neonahualismo, más que un sistema simbólico, aparece como un *collage* de ideas, conceptos y prácticas procedentes de los más variados contextos culturales. La diversidad de conceptos y técnicas manejadas por un terapeuta constituye un elemento relevante en la lucha por conquistar el mercado místico-esotérico moderno.

## EL RETORNO DE LOS TOLTECAS: LOS NEONAHUALES EN MÉXICO

Como pudiera esperarse, el proceso de crecimiento de la *Sixth Sun Foundation* terminó por atravesar la frontera y expandirse por diversas regiones de la República Mexicana. Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es tanto el hecho de que dicho movimiento haya alcanzado nuestro país sino las modificaciones que éste tuvo que sufrir para lograr su aceptación en un nuevo tipo de población.

Al igual que en otras partes del mundo, la punta de lanza del movimiento fue la publicación de los libros de don Miguel Ruiz, pues con un costo de entre 80 y 185 pesos (8 a 18 dólares, aproximadamente) se les encuentra tanto en librerías de renombre —Gandhi, Sótano, El Parnaso, etcétera— como en supermercados, restaurantes —Sanborns y Vips— y puestos callejeros. Es interesante mencionar, entre otras cosas, que en los casos conocidos tales textos suelen figurar en la sección de “superación personal” —junto con los de Carlos Cuauhtémoc

Sánchez y Carlos Trejo— y no en la de “esoterismo” o “religión”. Lo anterior ya nos da un primer indicio de las perspectivas bajo las cuales se aborda su doctrina en México. Gracias a las reseñas presentadas por la página web de la librería Gandhi [2007, <<http://www.gandhi.com.mx/gandhi>>], disponemos de algunas opiniones de lectores sobre *Los cuatro acuerdos*, *La maestría del amor* y *La voz del conocimiento*. Como en otras partes del mundo, se habla del carácter liberador de la publicación, del modo en que ésta cambió sus vidas y del proceso de autoconocimiento que su lectura desencadenó. Lo que sí parece diferir de otras lecturas es que aquí existe una cierta apropiación nacionalista del texto, como si fuera un producto mexicano para los mexicanos: “este libro lo debemos de leer todos los mexicanos porque lo necesitamos para tomar conciencia de muchas cosas”, “es un libro maravilloso, que a los mexicanos nos hace mucha falta”. Aquí, llama la atención que este carácter nacionalista se encuentra igualmente presente en el texto en español de la *Sixth Sun Foundation*, ya que no sólo se dice que don Miguel Ruiz nació en dicho país sino que se califica a los toltecas de “antiguos mexicanos”.

Curiosamente, cuanto más mexicano aparece Miguel Ruiz menos indígena es su figura porque, en lugar de decirse que nació en el México rural, algunos relatores prefieren situar su origen en la ciudad de Guadalajara [véase Librería Morelos: 2000-2007, <<http://www.libreria-morelos.com.mx>>]. A lo anterior podemos sumar la aparición de un detalle biográfico que se encontraba totalmente ausente en sus versiones anglófonas: el hecho de que don Miguel Ruiz fuera médico; de ahí que en lugar de llamársele “don” se prefiera el apelativo de doctor.<sup>51</sup>

Acorde con lo dicho, notamos que también la alumna mexicana de Ruiz aparece en el discurso de la red como una persona altamente educada porque, además de mencionársele como psicoterapeuta, se dice que Gabriela Caccia Carrillo

siempre ha estado rodeada de artistas y maestros, su abuela materna y su madre se dedicaron a la docencia [...]. Su padre, un hombre poseedor de conocimiento, de él recibe el gusto por la lectura, él puso en sus manos la gran obra que cambiaría su vida hace ocho años, el libro *Los cuatro acuerdos*, así como también el amor por la naturaleza y las plantas medicinales [...]. Su abuelo materno a quien recuerda con mucha alegría, un gran pintor, retratista, además un reconocido poeta Queretano. Él le contaba historias, las historias de su vida, un hombre sensible y cálido. Con una niñez alegre y una

<sup>51</sup> Obviamente, tampoco se explica en ningún lado el modo o las condiciones en que, el ahora doctor, Ruiz emigró a Estados Unidos.

adolescencia turbulenta, transcurrieron sus primeros veinte años. Su gran ímpetu por salir adelante la ha hecho una gran guerrera, siempre levantándose de cualquier situación adversa que se le presenta. Nos dice: —*Salí adelante de un cáncer avanzado y recobré la salud, gracias a poner en práctica la creencia de que yo soy la única responsable de todo lo que me sucede en la vida.* Ha estudiado Psicología Transpersonal, Programación Neurolingüística, así como también Meditación Trascendental con espacios largos de silencio y metafísica. Gabriela es madre de tres hijos a los que ama profundamente, nos comenta que han sido un gran impulso en su vida en la expansión de su conciencia [*Sabiduría tolteca*, 2007, <<http://www.sabiduriatolteca.com.mx>>].

Por último, podemos notar que, aun cuando dicho movimiento se presenta como de tradición indígena, resulta claro que está enfocado a una población muy diferente de la que recurre cotidianamente a los cientos de terapeutas indígenas que, hoy en día, radican en las grandes ciudades de nuestro país. Lo anterior se ve reflejado, entre otras cosas, en el elevado costo de los “seminarios” y “talleres” impartidos por Miguel Ruiz y Gabriela Caccia en México —de \$3 500.00 a \$4 500.00 pesos por un curso de tres días y de \$1 590.00 a \$1 790.00 por una visita a Teotihuacan (de 350.00 a 450.00 y de 1 590.00 a 1 790.00 dólares). Esto aunado al hecho de que, en palabras de la propia asociación, a tales talleres han asistido personajes de renombre nacional, como *estrellas* de televisión.<sup>52</sup>

De este modo podemos observar que, aunque la parte central del discurso neonahualista se mantiene inalterada, existen dos variaciones importantes que hicieron posible su éxito entre ciertos grupos sociales mexicanos: en primer lugar, notamos que, mientras en los movimientos psicómisticos estadounidenses se prefiere el conocimiento inspirado frente al procedente de la educación formal, en México los grados y títulos adquiridos parecen tener mayor importancia. Observamos que, mientras el norteamericano busca a quienes desafían los saberes y formas de vida convencionales (el mentor abandona la vida normal en pro de una mística exótica), para las clases altas mexicanas los principios de autoridad continúan fundados en el grado académico y el reconocimiento público. En segundo término, observamos que, de acuerdo con los parámetros impuestos por

<sup>52</sup> “*Los cuatro acuerdos* es la filosofía que ha cambiado la vida de miles de personas en todo el mundo, entre ellos, el reconocido conductor de televisión Marco Antonio Regil, que abierta y desinteresadamente recomienda los libros en sus programas de televisión en México y en el extranjero” [*Sabiduría tolteca*: 2007, *op. cit.*].

la ideología nacionalista, se glorifica e idealiza al indígena prehispánico al tiempo que se excluye al indio contemporáneo.

Aun cuando la *Sixth Sun Foundation* ha tenido cierto impacto en las elites mexicanas, es preciso mencionar la existencia de una clase diferente de grupos psicomísticos —mucho más difundida en nuestro país— que, originada en la glorificación nacionalista del pasado indígena, ha creado su propia concepción del nahualismo y de la indianidad; éste es el llamado *Movimiento de la mexicanidad*.

De acuerdo con lo que menciona González Torres (2000, 9-35), en la mitología de tal agrupación se dice que:

Un día antes de la rendición de Tenochtitlan, el 12 de agosto, [Cuauhtemoc] dio un parte de guerra en el que anunciaba la inminente capitulación, y al día siguiente emitió el mensaje dirigido a los mexicanos de todos los tiempos, en el cual se pedía que se ocultara todo lo que amaban y consideraban un tesoro, conservando el conocimiento por medio de la tradición oral. Este mensaje es el que se dice, desde hace 50 años [ahora 60, pues fue en 1947], que el Consejo de Ancianos hizo explícito con la consigna de «rescatar la cultura del Anahuac».

Es en este momento que los principales líderes del *Movimiento* fueron elegidos para perpetuar los antiguos saberes indígenas. Entre estos últimos destaca la figura de Francisco Jiménez (Tlakaheel), quien, según su propia versión —narrada en el libro *Nahui Mitl. Las cuatro flechas*—, es descendiente directo de Nezahualcoyotl, se educó con una indígena llamada Elenita y descubrió su verdadero destino durante ciertas experiencias extrasensoriales.<sup>53</sup>

A partir de este momento se produjo una rápida expansión que culminó con la instalación de *kalpultin* —unidad mínima de organización y enseñanza— en países como Estados Unidos e Italia, la publicación de sus textos propagandísticos en varios idiomas y el registro del *Movimiento*, ante la Secretaría de Gobernación, como religión. Entre sus premisas se plantea el rescate y la preservación de los principios filosóficos de la Mexicayotl, la búsqueda de “la relación de identidad con la energía cósmica que conduce al ser humano a la superación espiritual, a la armonía y convivencia con la naturaleza”. Realizan rituales en diversos monu-

<sup>53</sup> Según *Enlace internacional* (2002. Disponible en <<http://www.peacepilgrim.com>>), “[Tlakaheel] ha estado ante audiencias en MIT, la Universidad de Harvard, y muchas otras universidades en México, Estados Unidos, Suiza y España [...]. Ha dado charlas y conducido talleres de trabajo en muchos centros, Kalpultin, iglesias, reservaciones, librerías, escuelas, programas de radio y televisión, etcétera, en los Estados Unidos, México, Canadá, Fiji y varios países de Europa”.

mentos arqueológicos en ocasiones como solsticios, equinoccios, *Fuego nuevo*, la conmemoración de la caída de Tenochtitlan y del descubrimiento de los “restos” de Cuauhtemoc. Además se realizan lecturas de *tonalpohualli*, baños de *temazcalli*, búsqueda de visiones en estados de conciencia alterada y danzas de inspiración prehispánica.

Entre sus principales creencias se postula que:

1. La historia prehispánica que conocemos es falsa ya que se basa en datos recogidos por conquistadores y evangelizadores que despreciaban a los indígenas.
2. Los sacrificios son un invento de los españoles para justificar su invasión.
3. Los mexicas tenían un Estado pacífico basado en grupos organizados democráticamente llamados *calpulli*.
4. Los antiguos nahuas no creían en dioses sino en fuerzas y concentraciones de energía que recibían nombres. “En este sentido, reconocemos, entre otros, las siguientes representaciones de la Mexicáyotl: Tonal Téotl, el padre sol; Nahui Ollin, el tiempo y la evolución; Mikiztli, la verdadera medicina [...]. Nahual, subconsciente” (González Torres: *op. cit.*).<sup>54</sup>

Aunque en el discurso de la *mexicanidad* no se hace referencia a la *Sixth Sun Foundation*, ni a la inversa, encontramos una buena cantidad de elementos en común:

1. Se postula la existencia de un poderoso saber indígena que, habiendo sido ocultado para su protección, deberá ser redescubierto y difundido a la humanidad.
2. Cuando menos en parte, los dirigentes de ambos movimientos descubrieron su vocación durante sus experiencias místicas.
3. En ambos casos existe un marcado rechazo al saber histórico-antropológico y se postula una “historia verdadera”, transmitida a través de la “tradición oral”.
4. Aunque en el *Movimiento de la mexicanidad* sí encontramos prácticas de inspiración prehispánica, cabe aclarar que en ninguno de los dos grupos se observan creencias realmente indígenas.
5. Ambas agrupaciones tienen pretensiones internacionalistas y difunden su doctrina a través de libros.
6. Una de sus finalidades primordiales es la superación personal.

<sup>54</sup> Para obtener mayores detalles sobre el *Movimiento de la mexicanidad*; remito al lector al trabajo de González Torres pues es de él que deriva la mayor parte de la información aquí presentada.

A pesar de que, hoy en día, la mayoría de los integrantes de estos movimientos son mestizos citadinos o blancos americanos, según el caso, hemos podido observar que una parte de sus ideas, ligadas a las de Castaneda y Víctor Sánchez, ha llegado hasta algunas de las antiguas comunidades indígenas del país. Al respecto, contamos con los valiosos datos recogidos en Milpa Alta por Losada Custardoy (2003, 78-83). Aunque en dicha demarcación se observan algunos elementos procedentes del mundo mesoamericano —como la creencia en el “animal protector”—, parece prevalecer la imagen del *nahual* como maestro espiritual. Por ejemplo, Artemio Solís, el informante privilegiado de la autora, explica:

Los antiguos creían que el *nahual* era un niño sabio o sea que tenía ciertos conocimientos para vivir mejor [...]. El *nahual* es una persona cuidadosa de su persona, cuida de su comportamiento, de su alimento pero sobre todo lleva una vida muy discreta, de su vida privada nunca platica [...Cuenta que un *nahual*] allí en el bosque les hablaba a los niños de una manera que les encantaba. Les daba una lección del arte de la transformación. La transformación es adentro de uno mismo, no es que uno se vuelva perro o gato, sino que hay movimientos parecidos a los de uno o varios animales, y los traemos desde nacimiento. El encuentro iniciaba con un disfraz de payasito que el *nahual* se ponía, los hacía reír y reír, les contaba chistes de poder o historias muy muy raras para moverles el punto de encaje que es la sombra hasta la zona de la voluntad que es el imán. Una vez que lograba mover hasta allí su sombra, el *nahual* les hablaba de un pasado antes de tener un cuerpo.

Existen otros usos, mucho más confusos, del término *nahual* en los que éste adquiere un sentido cercano a “sagrado” o “divino”; se habla de un *nahual del tiempo*, de un *Gran Nagual* dador de vida y de un *nivel nahual* de plática. Por último, se hace referencia a un *doble* igualmente designado *nahual*: “El doble es nuestra energía que se duerme en el sueño y sueña a su doble que se llamaría con propiedad el triple. Nuestro doble alcanza toda nuestra conciencia despierta pero el triple alcanza muchísimo más [...]. El *nahual* viene a ser nuestro doble y sólo se manifiesta en los sueños” (*op. cit.*, 82).

De este modo, podemos notar que, aunque aquí se trata de una antigua población indígena —ahora, sumamente afectada por la sociedad urbana—, existen algunos elementos en su discurso sobre el *nahual* que se asemejan a los de los dos movimientos antes mencionados: el conocimiento detentado es postulado como derivado de un pasado remoto, existe una pretensión racionalista que sitúa la *transformación* en el interior de la persona, la función del *nahual* es la de un guía

en un proceso de automejoramiento. A lo anterior podemos sumar que, como en el caso del *Movimiento de la mexicanidad*, Artemio Solís da clases gratuitas de náhuatl, enseña “orígenes de la cultura mexicana” y realiza ceremonias “de origen prehispánico” en su comunidad.

Como se ha dicho, los ideólogos de la Independencia se apropiaron del pasado prehispánico para convertirlo en el primer eslabón de la historia de un país naciente; el nombre de México, el escudo nacional y los emblemas patrios provienen todos de la cultura mexicana. La construcción de la identidad mexicana, definida en términos ideales por el mestizaje de las culturas española e india, implicó glorificar el pasado indígena y difundir, mediante las artes, los símbolos mesoamericanos, entre ellos el *nahualli* que ha sido desde la Revolución uno de los temas predilectos de numerosos artistas.

Sin embargo, no fue sino hasta las décadas de 1960 y 1970 que, en el marco de los movimientos contraculturales de la época, algunos grupos empezaron a querer revivir las antiguas prácticas y creencias indígenas. Dentro de este contexto, las obras de Wasson y Castaneda parecen haber tenido una importancia mayor, puesto que, cuando menos en el caso del segundo, su influencia desbordó la esfera de los nuevos misticismos y se infiltró en el pensamiento de algunos investigadores sociales.

Entre los distintos movimientos psicomísticos contemporáneos aparentemente derivados de la obra de Castaneda, encontramos a la *Sixth Sun Foundation*, una agrupación dispersa por diversos países occidentales que pretende ser heredera de la tradición tolteca de Teotihuacan y que ofrece a sus adeptos una nueva vía para alcanzar la verdadera felicidad.

No obstante, hemos observado que la mayoría de las creencias enunciadas por este grupo en sus sitios de internet son compartidas por muchos movimientos psicomísticos actuales. Encontramos la idea de la alianza entre la ciencia y la religión, la creencia en la llegada de una nueva era que traerá la renovación espiritual y un regreso a los orígenes así como la noción de la existencia de una mística universal. Al igual que otras corrientes psicomísticas contemporáneas, los neonahuales sobrevaloran la experiencia personal como herramienta en el aprendizaje y afirman que su doctrina no es una religión sino una forma de vida. El lenguaje que emplean parece calcado de la obra de Castaneda y está mezclado con un vocabulario procedente del modelo institucional universitario. Por último, puesto que la mayoría de los discípulos y mentores de la *Sixth Sun Foundation* pertenecen al mismo tiempo a otros movimientos psicomísticos, surge un amplio abanico de



técnicas terapéuticas procedentes de diversos horizontes y empleadas de manera simultánea.

Aun cuando se aluda a un vasto conocimiento esotérico, el método creado por Miguel Ruiz pretende ser simple, eficaz y accesible a todo el mundo, lo que podría indicarnos que la adhesión al movimiento se funda en el reconocimiento de la eficacia de las enseñanzas. En otras palabras, la práctica no se explica necesariamente por la fe sino por la experiencia directa e individual.

Asimismo, se comprueba la total ausencia de evocaciones a lo sobrenatural dentro del discurso neonahualista y, aun cuando en ocasiones se haga referencia a Dios, a lo divino o a la Madre Tierra, lo esencial del mensaje se estructura en torno a la salvación personal. En otros términos, el análisis de los textos presentados por los neonahuales nos muestra la inexistencia de nociones propiamente indígenas. En conclusión, podemos decir que, para sus partidarios, el “nahualismo” no es más que una de las posibles formas que puede adoptar un conjunto de creencias que se encuentra ampliamente difundido entre los seguidores de diversos movimientos psicomísticos contemporáneos.

Por último, hemos visto que, en su proceso de expansión, las concepciones neonahualistas también tuvieron un gran impacto en su supuesto lugar de origen. Por un lado, encontramos la vertiente nacionalista que pretende “revivir” una versión idealizada del pasado indígena al tiempo que realiza diversas manifestaciones públicas y busca su expansión como ‘religión’. Por el otro, tenemos a un grupo social de cierta solvencia económica que acoge las enseñanzas de Miguel Ruiz como un nuevo método de superación personal. Al mismo tiempo hemos visto a una antigua población indígena que, al ser profundamente afectada por su cercanía con la capital, busca la difusión de un patrimonio cultural en vías de desaparición. La realidad es que en ninguno de los casos se trata de creencias verdaderamente mesoamericanas sino tan sólo de un discurso de inspiración indígena, que da una aparente coherencia a valores y principios que se encuentran difundidos de manera amplia en la individualista sociedad global contemporánea.

## EL NAHUALISMO EN RESISTENCIA

A pesar de lo que se ha dicho en las secciones pasadas, cabe aclarar que la cosmovisión mesoamericana no es una simple materia porosa y permeable a toda clase de influencias procedentes del exterior sino que, en algunos casos, las creencias indígenas se han transformado no por la penetración de ideas exógenas sino en respuesta a ellas, porque, aun cuando los amerindios hayan terminado por aceptar muchas de las costumbres e ideas europeas, éstos nunca han dejado de estar cons-

cientes del papel que han jugado en su sometimiento el cristianismo y sus administradores.<sup>55</sup>

En algunos casos, las modificaciones internas han hecho del nahualismo un lenguaje para tratar sobre la oposición entre el catolicismo y la religiosidad indígena, el conflicto entre la cultura tradicional y los valores de la modernidad y la aparición de nuevos elementos ideológicos en el pensamiento mesoamericano. Un ejemplo de ello es el hecho de que los tzeltales de Cancuc hayan escogido como *lab* más peligrosos y nocivos a los *pales* o *keléricos*, “padres” o “clérigos”, *obispos* y *jésuitas* “jesuitas” (Villa Rojas: 1947, 583; Pitarch: 1996a, 190; Figuerola: 2000, 18). En numerosos casos, las formas reservadas a los *nanahualtin* nefastos son precisamente las de los animales domésticos aportados por los europeos. En el mismo sentido, Roberto Sandoval (2006, comunicación oral) muestra el modo en que los habitantes de Malinalco simbolizan la oposición entre la religiosidad popular local y la doctrina de los sacerdotes católicos al señalar que san Martín Caballero, patrono del pueblo, fue quemado por *brujo* por un sacerdote de la región.<sup>56</sup> En la danza de la conquista de Santiago Atitlán, el combate entre Tecum Uman y Pedro de Alvarado —el combate entre los conquistadores y los indígenas— es representado como un combate entre *naguales* (Vallejo Reyna: 2001, 66).

En otros casos, el *nagual* se ha convertido en símbolo de las costumbres y tradiciones indígenas, de suerte que para hablar de los conflictos que atentan contra su perpetuación se alude a aquello que hace peligrar al *nahualli*. Por ejemplo, Goloubinoff (1994, 608) presenta el relato de un hombre-*nahualli* que, por atacar a un profesor, es capturado: “el pobre *nahual* le suplicó que lo liberara antes de que saliera el sol”. Sin embargo, el profesor no lo liberó y el *nahualli* murió. Fábregas Puig (1969) comenta que, según los nahuas de Chalco-Amecameca, es gracias al alumbrado eléctrico que ya casi no se encuentran *nanahualtin* en las calles. Tranfo (1979, 196, 200) y Parsons (1966, 80) comentan que, para los huaves y los zapotecos, el bautizo es un medio para evitar que un individuo conozca su *nahual* y, en consecuencia, pueda adquirir su forma a voluntad.

<sup>55</sup> Esto se hace particularmente visible entre los zapotecos y los mixtecos contemporáneos. Entre los primeros, “no sólo los incrédulos y antirreligiosos más definidos murmuran que los sacerdotes son explotadores de ignorantes, sino que gentes comunes los señalan como holgazanes, ‘iguales a los empleados del Gobierno’” (Fuente: 1977, 272). Para los segundos, la Iglesia y el Estado se encuentran íntimamente ligados, “a las dos [se les ve] como extrañas, intrusas y hasta enemigas de su raza y de su organización” (Paicic Smerdu: 1994, 63).

<sup>56</sup> En la plática que dictó durante el xxviii Congreso Internacional de Americanística, celebrado en Mérida, Yucatán.

También conocemos casos de indígenas que, a pesar de haber cambiado de confesión religiosa, no abandonan las creencias mesoamericanas sino que adecuan a ellas el discurso protestante.<sup>57</sup> Al respecto tenemos que, en Hueyapan, Morelos, “los curanderos que son protestantes recibieron su profesión a partir de la Iglesia” (Álvarez Heydenreich: 1987, 202), mientras que, según el testimonio de un testigo de Jehová, *chuj-k'anjobal*, su nueva orientación religiosa le profiere mayor protección contra los *nanahualtin* enemigos:

Quando yo fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces unos brujos me amenazaron con que sufriría algún mal. Una noche los brujos vinieron a mi casa en forma de perros, pero no entraron, al otro día contaron que unos hombres estaban cuidando mi champa y por eso no 'bían podido brujearme, pero no 'bía nadie, eran los ángeles de Jehová, vigiladores de su pueblo los que me defendieron (Hernández Castillo: 1989-90, 123).

También, podemos mencionar que así como Núñez de la Vega decía que para los indígenas “el *nagual* es el ángel que Dios les da”, hoy en día los mames utilizan el término *kolel* —antes usado con el significado de entidad compañera— con el sentido de ángel o santo protector. ¿Es acaso posible que, en un primer momento, la creencia en el ángel de la guarda fuera interpretada en términos de *naguales*?

Por último, encontramos aquellas situaciones en que, en su adaptación a nuevas condiciones sociales, se produce una modificación real en las funciones realizadas por un especialista ritual. En primer lugar, se encuentra el caso de los *nanahualtin* que, al fungir tradicionalmente como protectores de sus localidades, terminaron por adoptar el papel de líderes en las sublevaciones indígenas de la época colonial. En segundo, tenemos el ejemplo del *tamatqui* contemporáneo quien, al desaparecer la figura del sacerdote indígena, o *tlamacaꝥqui*, acabó por adquirir funciones sacrificiales ligadas a ritos colectivos.

<sup>57</sup> Muchas veces los indígenas protestantes son víctimas de maltrato y discriminación por parte de sus coterráneos. López Díaz (2000, 55) cuenta que, en los Altos de Chiapas, aquellos que cambian de religión en múltiples ocasiones son perseguidos, asesinados o expulsados por sus paisanos. “En los parajes los [evangelistas] que no quieren salir de sus casas los meten en la cárcel. Además, les queman las casas, los matan con armas o con machetes [...]. Son muy malas gentes, no dejan practicar la palabra de Dios. No quieren dejar sus costumbres y piensan que son muy malos los que entran en la religión [...]. Hay muchos paisanos nuestros que están viviendo en San Cristóbal. Son los que han sido expulsados por seguir la palabra de Dios.”