

# Históricas Digital

Daniel Oliveras de Ita

“La vida doble: nahualismo, brujería y terapéutica ritual en la chinantla media”

p. 155-172

*El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue  
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016 Disponible en:

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de\\_saber.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.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

## LA VIDA DOBLE: NAHUALISMO, BRUJERÍA Y TERAPÉUTICA RITUAL EN LA CHINANTLA MEDIA\*

*Daniel Oliveras de Ita*

### INTRODUCCIÓN

La Chinantla es una región cultural que se ubica en el noreste del estado de Oaxaca, en la vertiente del Golfo de México. Lejos de ser una región homogénea, presenta diversos tipos de pisos ecológicos que incluyen selvas, bosques y una alta biodiversidad que alberga singulares comunidades vegetales y animales, por lo que se cataloga como la tercera superficie selvática del país después de la Selva Lacandona y los Chimalapas. Esta región puede ser dividida en subregiones alta, media y baja por criterios de altitud sobre el nivel del mar. La información etnográfica en la que se fundamenta el presente artículo ha sido compilada en tres comunidades de la Chinantla media<sup>1</sup> que pertenecen al municipio de San Felipe Usila, distrito de Tuxtepec, Oaxaca.

Estos pueblos chinantecos habitan un territorio con gran diversidad biológica, son agricultores y su alimentación se basa en el maíz y otros vegetales obtenidos del cultivo de la milpa y de la recolección; sin embargo, consumen un gran número de especies de animales domésticos y sobre todo del monte, estrechamente vinculados con su mundo mágico-religioso. Se trata de una región en la que los animales son “buenos para pensar” porque hay una gran diversidad de ellos. Estas especies no se limitan a los usos utilitarios o alimenticios, pues establecen relaciones anímicas y sociales con los humanos. Al colectivo animal se suman los fenómenos atmosféricos y otras potencias del cosmos dotados de agencia, tratados como personas y que conviven con los humanos. Para iniciar este artículo y con el fin de establecer la relación entre el nahualismo,<sup>2</sup> la brujería y las prácticas

\* Este artículo se elaboró en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México, proyecto IN402310.

<sup>1</sup> San Antonio Analco, Santiago y San Pedro Tlatepusco, pertenecientes al municipio de San Felipe Usila, región que se localiza entre los 300 y los 1 200 metros sobre el nivel del mar.

<sup>2</sup> “Por lo general, en el contexto mesoamericano se utiliza el vocablo náhuatl *nahualli*, *nahual* o *nagual*, para hacer referencia a dos nociones diferentes: por un lado dicho término alude a un cierto tipo de especialista ritual caracterizado por las fuentes en razón de su capacidad de cambiar

terapéuticas, quisiera introducir una cita de Mariano Espinosa escrita en 1910, una de las pocas menciones historiográficas que describe algunas concepciones sobre el sistema religioso de los chinantecos:

los objetos de idolatría que pueden presentarse de esta tribu son tan escasos, que es creíble que la soolatría y la astrolatría eran la esencia de sus teogonías; su culto era el de los astros, el Sol y algunos animales; el Nagualismo, los hechiceros y otras supersticiones vulgares desempeñaban gran papel en su vida social y doméstica; tenían además la idea de un creador *Chiu*, que era superior a todos los hombres; el genio del mal que inspiraba a la maldad *Tzaqui-noa* (espíritu malo). Admitían la dualidad del Ser: el espíritu y la materia y todas sus acciones; tenían por principio no hacer el mal a otro, porque tenían entendido y creían que el *Tza-qui-noa* tenía poder sobre la materia y el espíritu y el *Chiu*, espíritu del bien, sobre el espíritu y la materia; por lo tanto puede decirse que la filosofía chinanteca se fundaba en estas tres dualidades, dualidad del espíritu, dualidad del ser constitutivo y dualidad de las acciones; comprendían que el mal era antagónico al bien e inspiraba las acciones malas, en virtud del mal que estaba formado, y en venganza de su enemigo, el bien, y éste hacía el bien por remediar el mal y humillar al *Tza-qui-noa*, de aquí que los espíritus del mal estuvieran graduados por el *Tza-uquin*, según más o menos poder que tenían para hacer el mal; con el transcurso de los años, éstos llegaron a desempeñar el oficio de Sacerdotes y Consejeros, haciendo su culto en las cuevas de las montañas; posteriormente designados con el nombre genérico de brujos se atribuyeron el oficio de adivinos y médicos.

Fundada la dualidad del espíritu, pasemos a la dualidad del ser. Creían que en la sangre residía el espíritu o segunda persona que daba la vida a la materia, el que tenía conciencia de sus actos e inspiraba las acciones buenas o malas según estaba en relación el bien o el mal; a esto se debe que el brujo al visitar a un enfermo o dar alguna consulta, estudiaba primero el movimiento de la sangre en las arterias. El espíritu del mal residía en todas partes, de una manera invisible; pero tomaba forma a voluntad y hacía el daño en todas partes y de diferentes modos y para remediar este daño otro brujo se trasladaba al lugar donde se había causado el daño en busca de la segunda personalidad

de forma a voluntad. En tanto que por el otro, tal palabra es usada para designar a una suerte de *alter ego* o doble animal de los individuos, tan íntimamente ligado a las personas que la muerte de uno supondría el deceso inmediato del otro. Entiéndase por *nahualismo*, el conjunto de prácticas y creencias que se estructuran en torno al *nahual*". Roberto Martínez, "Nahuales, nahualismo y nahualólogos", p. 413.

del dañado; aun llegó a observarse bajo cierto reinado y se estableció en costumbre que los representantes o delegados del Rey castigaran a los hijos de los brujos que hacían mal; veían en los fenómenos atmosféricos los castigos de sus culpas o la venganza de los *Tza-qui-noas* que regularmente venían de pueblos enemigos, y cuantas veces acontecía que un rayo quemara sus chozas que eran de guano, el pueblo estupefacto contemplaba el incendio o venganza de un *Tza-qui-noa*, entre tanto que los brujos a golpes se castigaban creyendo que fuera alguno de ellos el culpable; si en vez de un rayo había el menor inicio de tempestad con truenos y relámpagos, se armaban en son de guerra y con gritos destemplados desafiaban las iras del *Tza-qui-noa*; creían que los tigres, los leones eran brujos o nahuales, y cuando mataban alguno de estos animales, el pueblo armado corría en masa, a reconocer al brujo muerto. Sus armas consistían en picas y lanzas de cobre, las pasaban sobre el cuero del animal y por este hecho adquirirían la virtud *yiu-tzige* de la resistencia o el talismán del poder contra los demás brujos; los ancianos en presencia del brujo le recordaban al pueblo con indignación los daños que había causado, y las mujeres presentando a sus hijos quienes con ojos espantados veían en el animal al enemigo de su raza y de su pueblo; los brujos rasgándole las carnes depositaban en el corazón el veneno que lo destruiría quemándolo y enterrando sus cenizas donde quedaba sepultado para siempre el espíritu maligno.

A pesar de que preceden a esta cita reiteradas menciones que etiquetan el pensamiento chinanteco como supersticioso e ignorante y de que Mariano Espinosa no brinda sus fuentes de información, destacan aspectos interesantes sobre la religión de este pueblo. En una nota sobre lo escrito por Espinosa, Howard F. Cline señala: “aunque parecen posibles sus afirmaciones, no se pueden aceptar sin más corroboración, la cual nos falta hasta la fecha”.<sup>3</sup> Sin pretender establecer continuidades, la etnografía actual de la Chinantla media mantiene características similares a muchas de las prácticas religiosas mencionadas hace más de 100 años por Espinosa, en las que muestra a colectivos animales y atmosféricos en interacción social con humanos. Sin embargo, para analizar el nahualismo, la brujería y sus vínculos con las prácticas terapéuticas de los ritualistas del pueblo chinanteco actual, me parece útil “tomar en serio” las exégesis de los actores culturales, como lo propone el enfoque de la antropología de las ontologías.<sup>4</sup> Es

3 Howard F. Cline, notas y apéndice en Mariano Espinosa, *Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas (1910)*, p. 70.

4 Roy Wagner, *The Invention of Culture*; Marilyn Strathern, *O género da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*.

decir, alejarse de la idea de que su pensamiento es propenso al error y sus explicaciones del mundo se fundamentan en un conjunto inconexo de supersticiones o prácticas fanáticas y, en cambio, partir de que el nahualismo es una compleja noción ontológica, real, coherente y compartida entre muchos pueblos del área mesoamericana. Este enfoque nos permite pensar que hay distintos mundos<sup>5</sup> poblados por pléyades de agentes —animales y atmosféricos— con intencionalidad y volición con los que se establecen relaciones sociales y ver más allá de un único mundo, natural, objetivo y universal que se representa de maneras diferentes.

### LA DOBLE VIDA

El nahualismo ha sido uno de los temas más esencializados por la literatura antropológica sobre México. El conjunto de relaciones de coesencia entre humanos y no humanos ha sido estudiado bajo las terminologías de nahualismo y tonalismo; sin embargo, para tener un acercamiento a las concepciones chinantecas actuales y averiguar sus particularidades, utilizo sus propias categorías y exégesis compiladas en la etnografía e intento no etiquetarlos desde un primer momento.

Los chinantecos no utilizan el vocablo *nahual* para designar a personas que llevan una vida doble, sino la voz *to jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup> quioh<sup>12</sup> dsa<sup>2</sup>*.<sup>6</sup> El término *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* se traduce como “vida” o “espíritu” y alude a la esencia vital que es considerada un bien escaso, divisible y compartido entre los seres del cosmos. Este principio vital que sostiene la existencia se encuentra adjunto a los cuerpos en el interior del corazón.

Para los chinantecos hay dos tipos de personas: las sencillas y las dobles. Las sencillas sólo cuentan con un *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*, mientras que las dobles tienen más de uno y lo comparten con cuerpos de animales o de fenómenos atmosféricos con los que mantienen una relación de coesencia<sup>7</sup> y son compañeros de destino. A su vez, las personas dobles pueden dividirse en dos grupos: las que desconocen la identidad de su coesencia, por tanto no tienen aptitud de actuar a voluntad por

<sup>5</sup> Más allá de un mundo físico material que puede pensarse de formas diferentes, me refiero a mundos ontológicos como escenarios de la experiencia y la condición humana en la que se relacionan los existentes del mundo. Mundos como el chinanteco, en los que la sociedad incluye a seres corporalmente distintos a los humanos —animales y atmosféricos— dotados de subjetividad, intencionalidad y volición, que son protagonistas de relaciones sociales.

<sup>6</sup> *To*, dos; *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*, espíritu o vida; *quioh<sup>12</sup>*, variante de *quiah<sup>12</sup>*, suyo; *dsa<sup>2</sup>*, persona.

<sup>7</sup> Coesencia: animales y fenómenos atmosféricos que comparten la esencia vital —*jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*— con personas.

medio de ella, y aquellas con poder y capacidad de desempeñar acciones a voluntad a través de cuerpos animales o atmosféricos con los que comparten el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*. Estas últimas podrían catalogarse como nahuales, aunque suele pensarse que son especialistas rituales; muchas personas tienen una identidad múltiple y actúan bajo la corporalidad de sus dobles.

La noción de persona entre los chinantecos involucra una entidad anímica o constituyente inmaterial —*jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*— que coexiste en más de un cuerpo, de modo que en el uno también está el múltiple. Cada persona puede tener una identidad compuesta, oculta, ataviada como animal o fenómeno atmosférico con capacidad de acción, mediante la cual establece relaciones sociales entre distintos colectivos. Numerosos estudios sobre el nahualismo lo han tratado como una “teoría de las almas” y han dejado en segundo plano los cuerpos que éstas ocupan; sin embargo, en la etnografía de la Chinantla la materialidad de los cuerpos tiene un lugar destacado, dado que el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* no puede existir si no es contenido en un cuerpo. Este énfasis en la corporalidad se muestra en las curaciones del doble, que serán descritas más adelante.

Al tener los humanos una doble vida —*jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*— a través de cuerpos animales o atmosféricos, el vínculo entre el individuo y su o sus dobles pone punto final a una ontología individual. La identidad y la agentividad son dividuales,<sup>8</sup> y se vive y se actúa en el mundo por medio de diferentes cuerpos. Las personas pueden componerse de más de un cuerpo y habitar más de un espacio, lo que da lugar a una doble construcción social que hace referencia a un dividuo, una vida doble con cualidades simultáneas.<sup>9</sup> Tener un doble<sup>10</sup> es negar el hecho físico de que un individuo puede residir sólo en un ser y en un sólo lugar, y aseverar el hecho social y psicológico de que un individuo puede ser dos o más seres en dos o más lugares diferentes. La persona singular es vista como una relación social

<sup>8</sup> Strathern (*op. cit.*, p. 13) toma prestado el término “dividual” de Marriot y sus observaciones del sur de Asia sobre la persona: “personas —agentes singulares— no son pensadas como individuos, esto es, indivisibles, unidades limitadas, como son en gran parte de la teoría social o psicológica occidental, en el sentido común de Occidente. Al contrario parece que las personas son generalmente vistas por los surasiáticos como dividuos o divisibles. Para existir las personas dividuas absorben influencias materiales heterogéneas. Ellas también necesitan liberar partículas de sus propias sustancias codificadas —esencias, residuos u otras influencias activas— que pueden entonces reproducir en otras algo de la naturaleza de la persona en la cual se originaran”. McKim Marriot, “Hindu transactions: diversity without dualism”.

<sup>9</sup> Dos cuerpos que actúan y se desarrollan a la vez y se encuentran sincronizados en el tiempo dentro de un cierto marco de referencia.

<sup>10</sup> David J. Sapiro, “Fecal Animals: An Example of Complementary Totemism”, p. 4.

derivada de múltiples identidades y compuesta por elementos animales y atmosféricos distintos. En las exégesis chinantecas sobre la vida doble no se hace referencia a una metamorfosis en la que un cuerpo humano cambie de forma hasta adoptar una apariencia animal, si no que se habla de dos cuerpos distintos con vidas simultáneas. Una persona doble incluye a dos seres ontológicos que comparten la misma esencia vital o *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*, que coexisten separadamente en distintos espacios y están unidos por un destino común.

Los nahuales son aquellas personas dobles que pueden actuar a voluntad por medio de sus coesencias o animales compañeros, debido a que pueden interiorizar su intención en ellos, mantener la perspectiva humana y utilizar la animalización para ejercer acciones en el colectivo humano.<sup>11</sup> Al ser el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* consustancial a ambos cuerpos, las personas dobles experimentan un estado ontológico en el que comparten dos perspectivas, la humana y la no humana. Esta relación no es en un sólo sentido, ya que así como los humanos pueden ejercer su intencionalidad dentro de otro cuerpo, también reciben voluntades, experiencias, conocimientos, atributos y defectos de sus contrapartes. Como apunta Sapir, “el tenor se puede convertir en vehículo y el vehículo en tenor”,<sup>12</sup> una percepción oscilante entre no humanos y personas que interactúan socialmente. De acuerdo con Martínez, en el nahualismo “tanto la interioridad como la fisicalidad aparecen igualmente inconstantes [...] es decir que así como lo animal es susceptible de contener cierta humanidad, también el hombre está dotado de una animalidad interior”.<sup>13</sup> El *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* habita en dos o más cuerpos que existen y actúan de manera simultánea; no se trata de una metamorfosis en la que se pierde una identidad para ganar otra, ni el animal ni el humano pierden lo que entregan, son cuerpos independientes. El *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* brinda a los humanos la capacidad de adoptar una multiplicidad de formas corporales<sup>14</sup> y el mundo se vive a través de diferentes cuerpos, organizados como una sociedad jerarquizada en la que los poderosos controlan a los débiles. Una persona puede tener hasta siete coesencias que por lo general varían en especie según el poder del individuo al que se le adjudica su pertenencia.

Los dobles comparten con las personas características físicas e identitarias que se manifiestan en sus cuerpos y rostros, así como en sus comportamientos y facultades; es decir, hay personas excepcionalmente fuertes, rápidas, o que tienen habilidades diferentes que las asocian con algún animal o fenómeno atmosférico.

<sup>11</sup> Véase Roberto Martínez, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, p. 7.

<sup>12</sup> Sapir, *op. cit.*, p. 17.

<sup>13</sup> Martínez, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, *op. cit.*, p. 5.

<sup>14</sup> Aparecida Vilaça, “Making Kin Out of Others in Amazonia”, p. 351.

En otro sentido, los animales y fenómenos atmosféricos que son coesencias son extraordinarios, tienen colores diferentes y comparten la inteligencia humana. Así, la salud, la fuerza, el conocimiento y el temperamento fluyen por los cuerpos y se alternan entre especies; las capacidades de unos se encuentran contenidas en otros.

La doble vida está encarnada tanto en un humano como en el cuerpo de sus coesencias; se vive en más de un cuerpo y esto permite la interacción entre distintos colectivos de seres en el mundo. Los nahuales tienen la capacidad de estar conscientes en ambos cuerpos y tomar en cuenta tanto el espacio social zoolátrico-atmosférico como el espacio social humano, mientras que la mayoría de las personas no sabe cuáles son sus dobles ni son conscientes de las acciones que han realizado a través de ellos.

Las coesencias están organizadas en una jerarquía que responde al control que pueden ejercer sobre otras coesencias. En el nivel más alto se ubican los fenómenos atmosféricos: el rayo es el más poderoso, seguido por el arcoíris y las centellas. En un nivel inferior están los grandes felinos —pumas y jaguares— y los ofidios, que al ser peligrosos para los humanos tienen el rango más alto. Los siguen animales considerados chupadores de sangre como el sapo, el murciélago o la comadreja, y después vienen los animales que al alimentarse de maíz compiten por el sustento con los humanos, como el mapache, el tejón y el jabalí.

## TRANSPOLACIÓN

Las personas sobrellevan una vida simultánea en el interior de las cuevas, honduras y en la espesura del cerro, donde interactúan socialmente a través de sus dobles. Ocurre una duplicación perceptiva del ser que se manifiesta en las vivencias de los dobles en el interior del monte y el manantial como un reflejo de la vida social de la comunidad. Esta bilocación establece una distancia entre personas y dobles que permite solucionar o activar conflictos sociales sin enfrentarlos cara a cara, ante la presencia inhibitoria de la comunidad. Esta proyección de la vida social nos hace pensar no sólo en una persona relacionada con su doble, sino en un grupo de personas relacionadas con sus dobles y, de manera simultánea, en un grupo de dobles relacionados entre sí.

La vida de las comunidades se compone de interacciones continuas entre colectivos. La metáfora animal o atmosférica es un medio eficaz para canalizar la violencia, expresar envidias y establecer relaciones de poder en la sociedad humana. En este sistema de sociabilidad ocurre una transpolación del cerro y el manantial a la comunidad, y los personajes que en los espacios míticos del cerro



o de las honduras son los Dueños de los animales tienen una presencia corporizada en los especialistas rituales del pueblo, a quienes se adjudican las coesencias más poderosas.

Hay un vínculo estrecho entre las figuras de los Dueños del cerro y de los animales y los curanderos o brujos de las comunidades. Muchas de las exégesis los muestran como dos caras de un mismo ser, figuras que se interpenetran y a veces se confunden. En una actitud ambivalente, los dos personajes se encargan de cuidar/dañar las coesencias de las personas que habitan en sus corrales o baúles, y establecen un continuo social bajo distintas corporalidades. En esta transposición de la sociedad humana, las coesencias toman el estatus de objetos bajo el control del Dueño del cerro quien puede protegerlos o dañarlos y a través de su manipulación ejerce control social.

### RITUALISTAS-NAHUALES

Para ser un ritualista-nahual se requiere nacer con doble espíritu, pero también de una iniciación y de que un curandero funja como maestro y transmita sus conocimientos. Por lo general, la iniciación resulta de un proceso de enfermedad durante el cual el curandero observa características especiales en el paciente, que lo marcan como un ritualista en potencia. Por principio debe tener doble espíritu y la “sangre completa” característica de personas con fuerza y valor que los distingue del resto de la gente.

Después de conocer el marco explicativo de su enfermedad, el paciente aprehende un nuevo circuito de relaciones entre distintos colectivos. Lo que brinda el ritual no son contenidos íntegros y secretos, sino una experiencia a partir de la cual las cosas se ven de manera distinta. Esto introduce al enfermo/aprendiz en otro tipo de interacciones que le otorgan un nuevo punto de vista y contexto a partir de las cuales verá la vida misma. El antes y el después del ritual ya no serán la misma cosa para él dado que se ha vinculado la creencia con la experiencia. Hay un antes y un después de la curación, puesto que el paciente adquiere la capacidad de explicar el origen de sus males y, por tanto, de hacerles frente. En este sentido, el curandero nace, pero también se hace durante un entrenamiento en el que aprende a ver y a actuar a través de su coesencia. El maestro le enseña a ver lo que antes estaba oculto, el origen de sus padecimientos, a aprehender el mundo simultáneo en el que las contrapartes de las personas actúan. También aprende a ver las interioridades que moran bajo las apariencias físicas; en este sentido, reconoce a los agentes nocivos que antes estaban ocultos y con los que ahora debe relacionarse.

El poder de los ritualistas-nahuales radica en que son capaces de domesticar su animalidad para permanecer conscientes a través de distintas corporalidades. La capacidad de manipular a voluntad a sus contrapartes les permite actuar bajo otra piel, interactuar con distintos colectivos y seguir viendo el mundo sin perder la dimensión humana.<sup>15</sup> Esto les da la posibilidad de dialogar, combatir y negociar con las entidades que comparten el cosmos, algunas veces con fines terapéuticos, pero también con objetivos específicos de daño. La figura del ritualista es ambigua y tanto el bien como el mal son parte de su repertorio. Los ritualistas chinantecos<sup>16</sup> en las facetas de curanderos —*Tøa*<sup>12</sup> *møa*<sup>12</sup>— o “brujos” —*dsa*<sup>2</sup> *ji*<sup>2</sup> *nah*<sup>3</sup>— tienen a su servicio a los nahuales más fuertes cuyo poder es ambivalente y sus funciones ambiguas, dado que pueden utilizar sus capacidades tanto para sanar enfermedades como para provocarlas y esparcir las. Desempeñan el papel paradójico de protectores al mismo tiempo que actúan bajo un rostro negativo como brujos, encargados de hacer daño y de detonar cadenas de envidias, conflictos y muertes.

A través de sus nahuales controlan a los dobles de los miembros de su comunidad y por tanto a sus contrapartes humanas. El brujo y el curandero son la misma persona, en palabras de los chinantecos: “si alguien sabe cómo hacer un nudo, también sabe deshacerlo” y goza del respeto de la comunidad. Ese respeto está mezclado con miedo, pues es una persona que puede repartir enfermedades y daños, en muchos casos para recibir compensaciones al curarlos.

Un aspecto que muestra la vigencia y el impacto que tiene el nahualismo en estas comunidades como mecanismo de control social y estrategia para canalizar la violencia es que las acusaciones de brujería o de daño a las coesencias muchas veces se denuncian ante las autoridades comunales en juicios públicos, como lo describió Espinosa en 1910. En la solución de estos conflictos participan las autoridades y los especialistas rituales que, como conciliadores, buscan calmar los sentimientos violentos entre las partes y evitar que la enfermedad, el infortunio y la muerte invadan su comunidad.

La ética es ambigua y las acciones de las personas en el mundo doble obedecen al propósito de obtener la mayor cantidad de *jmi*<sup>2</sup> *dsi*<sup>2</sup>, energía que se encuentra diseminada entre los seres del cosmos, encapsulada en el interior de su corazón. La esencia vital o *jmi*<sup>2</sup> *dsi*<sup>2</sup> es considerada un bien escaso, del que hay una cantidad limitada y los individuos compiten por su posesión. Una persona puede per-

<sup>15</sup> Martínez, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, *op. cit.*, p. 7.

<sup>16</sup> *Tøa*<sup>12</sup> es un prefijo que indica acción que conduce a algún resultado y *møa*<sup>12</sup> es medicina. *Dsa*<sup>2</sup> *ji*<sup>2</sup> *nah*<sup>3</sup> es una persona que hace mal.

der parte de su esencia vital o adquirir más. El mundo para los chinantecos es un mundo hambriento, donde el alimento es el mismo componente que anima a los cuerpos y del que depende la vida; así los humanos son un eslabón más de la cadena trófica cósmica, en la que se establecen correspondencias entre las especies.

Una característica que distingue a los brujos es que aumentan su poder a partir de sus coesencias en una cadena de depredación anímica, en la que comen el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* de otras personas contenido en los corazones de sus animales compañeros, lo que podría entenderse como un canibalismo anímico.<sup>17</sup> Los brujos obtienen poder a partir de la ingesta de la esencia vital que pertenece a otros, lo que les provoca enfermedad y en muchos casos la muerte. Por otro lado, como curanderos buscan rescatar las coesencias heridas para sanar a las contrapartes humanas. La disputa por la fuerza vital de las personas, por tanto su salud y enfermedad, es protagonizada por especialistas rituales como figuras antagónicas. En consecuencia, la identidad del ritualista-nahual puede oscilar entre la encarnación de un espíritu sanador y la amenazante imagen de un predador.

Las prácticas de los ritualistas chinantecos están íntimamente vinculadas con el fenómeno del nahualismo, que implica la sociabilidad, la acción y la comunicación a través de corporalidades animales y atmosféricas en las que se materializan sus virtudes y conocimientos. El nahualismo se presenta como un sistema de interacciones que permite la adquisición de conocimiento entre los ritualistas.

El ritualista-nahual es un sujeto múltiple, que ve las cosas desde ángulos diferentes, pues tiene la capacidad de mudar su propia subjetividad a distintas corporalidades y establecer relaciones entre los agentes del cosmos, de permanecer consciente, de moverse de una corporalidad humana a una no humana. A diferencia del chamán amazónico, designado por Viveiros de Castro como el único ser trans-específico,<sup>18</sup> en la Chinantla el cambio ontológico no se presenta sólo en los ritualistas, sino que muchas personas comparten un tipo de corporalidad simultánea, aunque no tienen la capacidad de bilocación de los ritualistas que permanecen conscientes en ambos cuerpos.<sup>19</sup>

Los profesionales del ritual pueden subordinar sus impulsos o deseos —animales, atmosféricos—, mientras que los legos sucumben muchas veces a la animalidad y corren peligro de ser cazados o atrapados. Las acciones de los ritualistas-nahuales requieren de una disciplina o domesticación de la animalidad

<sup>17</sup> Daniel Oliveras de Ita, “Soplado mundos dobles: algunas notas sobre la cosmovisión chinanteca”, p. 367.

<sup>18</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, p. 471.

<sup>19</sup> Martínez, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, *op. cit.*, p. 7.

y su poder sobre los colectivos radica en mantener las intenciones humanas en sus distintas fisicalidades. Son capaces de ser, ver y poder hacer en más de un cuerpo sin perder la perspectiva humana.

## BRUJOS

A pesar de que la asociación entre brujería y nahualismo se ha adjudicado a las líneas teóricas de la antropología funcionalista que lo caracterizaban como un mecanismo de control social, las exégesis de los chinantecos nos muestran que la brujería y la envidia son motores de relaciones sociales, que se sustentan en la asimetría de percepción, poder y acción, que se llevan a cabo en la esfera de los dobles.

Ser nahual implica contar con un cuerpo incógnito y una identidad oculta que permite la proyección social en un plano fuera de las normas. Como fue descrito, para poder actuar a través de otro cuerpo primero es necesario poder ver. El brujo-nahual siempre actúa sin ser visto por su víctima, es un experto en el disimulo que se esconde detrás de máscaras. Como apunta Bonhomme, la aficción de brujería no es una enfermedad específica sino que se basa en la confusión, hay algo que sucede pero no se sabe exactamente qué es, hay algo que está amenazando la existencia.<sup>20</sup> La víctima experimenta las aficciones pero no ve su origen, padece el sufrimiento sin poder ver ni identificar la causa o el culpable del daño. Bonhomme describe la brujería como una relación asimétrica de percepciones, en la que se establece una relación entre un agente activo —brujo— que ve y un ser pasivo —la víctima— que no puede ver ni reaccionar.<sup>21</sup>

Según los chinantecos, las personas no escogen tener un doble. Es una desventaja que implica estar dentro de un circuito de relaciones asimétricas en una posición vulnerable a amenazas, por eso la identidad de los dobles se mantiene en secreto, para protegerlos de los ataques de brujería.

En la esfera de los dobles se materializan las intenciones. La mayoría de los casos narrados son negativos, indican un mal funcionamiento en las relaciones sociales y ofrecen un comentario sobre las consecuencias de tal disfunción. Todos los episodios de enfermedad descritos marcan un paralelo común entre el cuerpo y la patología social.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Julien Bonhomme, “Ritos iniciáticos y brujería en Gabón. Transmisión y epistemología”.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> Sapir, *op. cit.*, p. 14.

Como mencionó Espinosa, hay distintos *alter* cuerpos de los que se valen los brujos para hacer daño tanto a las coesencias como a las personas y sus pertenencias.<sup>23</sup> A través del rayo pueden golpear personas y quemar casas, árboles frutales y cafetales; con el arcoiris se dice que provocan fracturas de huesos; con el jaguar y el puma pueden cazar tanto a las personas como a su ganado, y como víboras muerden y envenenan. Hay otros animales considerados hematófagos, como la comadreja, el murciélago y el sapo, que chupan la sangre y se apropian de la fuerza vital. A través de animales que se alimentan de maíz, como el mapache, el tejón y el jabalí, pueden terminar con milpas enteras. Las mujeres y los hombres nahuales cuentan con el conocimiento, la fuerza y las habilidades de sus *alter* cuerpos. Se dice que como tlacuaches pueden morir y revivir, como jaguares serán fuertes y se alimentarán de animales menores.

Por otro lado, el brujo puede trampear a los animales compañeros de sus vecinos, amarrarlos, echarles cal, coserles la boca, atarles piedras e introducirlos en los cuerpos de agua. Después del daño a los animales compañeros, las mismas aflicciones se harán manifiestas en el cuerpo de las contrapartes humanas: palidecerán, se hincharán, no comerán y no podrán dormir. Los brujos también se introducen en los sueños de la gente, actúan enmascarados bajo la apariencia de una persona de confianza y dan de comer o de beber alimentos en mal estado o envenenados. Para remediar estas indigestiones oníricas y que los alimentos ingeridos no provoquen la enfermedad, el soñante tiene que beber un poco de aguardiente al despertar.

Es muy importante el papel que juega la envidia —*hlaih*<sup>13</sup>— en la lógica cultural chinanteca y es preciso destacar que es uno de los agentes recurrentes de la acción de los brujos en toda Mesoamérica.

El *jmi*<sup>2</sup> *dsi*<sup>2</sup> es una esencia vital limitada en el mundo destinada al crecimiento del maíz, de los animales y de las personas mismas. Si alguien tiene alguno de estos bienes de manera abundante, genera ante la comunidad un sentimiento de desigualdad, dado que la esencia vital no está siendo repartida equitativamente. Un individuo puede ser envidiado por tener buenas cosechas, por tener muchos hijos o por ser buen cazador. Este sentimiento negativo es el motor de las acciones de los dobles que provocan tanto enfermedades en las personas como daños en sus posesiones. Son muchas las personas que actúan a través de una corporalidad simultánea para provocar el infortunio de sus paisanos y vecinos. Muchos de los dobles animales tienen hábitos nocturnos y por las noches salen a alimentarse del maíz de milpas ajenas o del ganado de sus paisanos. Ante la desespe-

<sup>23</sup> Mariano Espinosa, *Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas (1910)*, p. 71-72.

ración de ver cómo terminan con sus animales domésticos y cosechas, la gente “le pone espía” y los espera durante la noche para cazarlos. Si el animal dañero es coesencia de una persona, ésta enferma de gravedad.

## CURANDEROS

Los ritualistas chinantecos pueden asociarse con el término chamán si consideramos que sus prácticas terapéuticas involucran la manipulación de la fuerza vital y los componentes anímicos, así como su papel de intermediarios entre colectivos humanos y no humanos. En la cultura chinanteca, el núcleo de las prácticas terapéuticas se encuentra íntimamente vinculado con la noción de una doble vida. Las personas dobles están ligadas al destino de sus entidades compañeras y la suerte que corran sus coesencias repercutirá directamente en su estado de salud. Si llegan a ser agredidas o cazadas deben ser tratadas con prontitud por un ritualista, pues sin su participación pueden morir. Muchas de las enfermedades son consecuencia de agresiones a las coesencias y el objetivo de la terapéutica es rehabilitarlas a partir de curaciones rituales. La gravedad de la enfermedad depende de la naturaleza del *alter* cuerpo que ha sido muerto o capturado, pues la persona que posee varios “dobles” siempre tiene uno principal con el que está más estrechamente enlazado durante la vida. La muerte de los “dobles” secundarios provoca enfermedades momentáneas, pero si el “doble” principal de una persona ha sido muerto o comido, hay una separación irreversible del *jmi*<sup>2</sup> *dsi*<sup>2</sup> que puede propiciar la muerte.

Cuando hablamos de nahualismo relacionado con prácticas rituales de curación, no nos referimos sólo a enfermedades del alma, sino a enfermedades de *alter* cuerpos a través de los cuales las personas perciben e interactúan en otros espacios y con otros colectivos. Los terapeutas tradicionales dedican muchas de sus prácticas rituales a la recuperación de cuerpos animales que han sido muertos por cazadores porque, dado que son dobles de personas, es necesario extraerles la esencia vital para reintegrarla a su contraparte humana. El enfermo tiene que confesar al ritualista en qué lugar se encuentra su doble, para que éste vaya en busca del animal muerto. Como mencionó Espinosa en 1910, las prácticas terapéuticas requerían de un curandero que se trasladara “al lugar en donde se había causado el daño, en busca de la segunda personalidad del dañado”.<sup>24</sup>

Los cazadores saben que cuando un ritualista se acerca a pedir un despojo de su presa se trata del doble de una persona, de una situación de vida o muerte, así

<sup>24</sup> *Idem.*



Imagen 1. Cráneo de un tejón utilizado en una curación (fotografía de Daniel Oliveras, 2008).

que piden una compensación monetaria. En la actualidad, el costo promedio por devolver los restos de una coesencia animal cazada es de 5,000 pesos. Sin embargo, cuando las coesencias cazadas son culpables del daño a los cultivos o al ganado de sus paisanos, el propietario de los bienes afectados pide una compensación equiparable al daño que le han causado.

El curandero mezcla los despojos del animal en agua y separa el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* de la carne animal para insuflarlo en el cuerpo humano que se encuentra enfermo porque carece de él. Podríamos decir que a pesar de que el animal está muerto, los restos de su cuerpo continúan siendo contenedores de *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* y, por tanto, agentes con capacidad de acción. Una vez que el enfermo ha recibido la porción de su *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>*, recobra la fuerza, se alivia y se dice que una coesencia animal renace en el cerro a través de un proceso que podría ser designado como *metempsychosis*.<sup>25</sup> En su descripción, Espinosa muestra los cuerpos animales como suje-

<sup>25</sup> *Metempsychosis* significa traslado de un alma a otro cuerpo y se fundamenta en la convicción de que el principio vital humano, el alma-espíritu, puede habitar los cuerpos de diferentes seres, tanto de hombres como de animales.

tos con intencionalidad y volición, en los que los chinantecos “veían a un enemigo de su raza”.<sup>26</sup> Para terminar con su capacidad de acción tenían que sacarles el corazón, depositar veneno en su interior, quemarlos y enterrar las cenizas para sepultar por siempre al espíritu maligno. Esto sugiere que tal procedimiento impedía que el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* fuera trasplantado en otra fisicalidad y que renaciera una coesencia en el monte. En el tratamiento ritual del *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* se observa la noción de magia por contigüidad simpática y la parte vale por la cosa entera. Los huesos, el cuero, el pelo representan íntegramente a la persona, lo que advierte la importancia de los cuerpos y no sólo de las almas en el nahualismo. Esta curación se asemeja a una transfusión de esencia vital entre dos cuerpos<sup>27</sup> y deja ver que la diversidad de las envolturas físicas o cuerpos hace difícil el reconocimiento de una interioridad humana, los cazadores no pueden saber si están matando a un semejante, de ahí que la antropofagia sea una posibilidad. La interioridad o condición humana contenida en un cuerpo animal se reconoce cuando la carne, después de hervida, carece de olor y de sabor, entonces se comprueba que se ha matado a una coesencia y que su contraparte humana debe estar muy enferma o a punto de morir.

En los síntomas de las enfermedades que resultan de la agresión a las coesencias la metáfora de estar atrapado es recurrente, como si se tratara de una trampa de cacería y el enfermo fuera un animal perseguido o cazado. El enfermo atraviesa un periodo de delirio durante el cual relata el estado y la ubicación de su contraparte no humana: “estoy atorado, me están pegando, me tiraron, me tienen amarrado, me están metiendo al fuego”. De acuerdo con Natalia Gabayet, los síntomas de la enfermedad terminan siendo la imagen de una narración de acciones.<sup>28</sup>

A diferencia de los ritualistas-nahuales, que tienen la capacidad de estar conscientes en distintas corporalidades sin perder la dimensión humana, los legos ven a través de la perspectiva de un animal sólo cuando están enfermos. Durante la enfermedad la persona y su doble experimentan una aproximación, se establece entre ambos una misma frecuencia ontológica a través del *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* que comparten y que mora de manera simultánea en ambos cuerpos. Los dos son aquejados por un padecimiento sincrónico, pues el *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* que comparten ha sido dañado, por eso durante la enfermedad los puntos de vista se traslapan. El ser humano padece un “ensalvajamiento”,<sup>29</sup> como lo describen los relatos,

<sup>26</sup> Espinosa, *op. cit.*, p. 71.

<sup>27</sup> Sapir, *op. cit.*, p. 3.

<sup>28</sup> Natalia Gabayet, comunicación personal, 2010.

<sup>29</sup> Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”, p. 12.



que se equipara a estar perdido y a mirar el mundo como animal; significa estar atrapado en el *alter* cuerpo o coesencia y percibir el mundo sin retorno desde la perspectiva de la corporalidad simultánea a través de la cual se vive la doble vida. Al percibir el mundo a través del cuerpo de la coesencia, las cosas no son necesariamente lo que parecen y, por consiguiente, existe siempre una preocupación por la verdadera naturaleza de las apariencias e intenciones. La tarea de los especialistas rituales es brindar el marco explicativo de las relaciones que se establecen entre los seres con los que los humanos comparten la esencia vital y las agresiones que han sufrido. Los padecimientos se encuentran dentro de las creencias generalizadas; los ritualistas las organizan de manera que establecen el punto de partida de la interpretación y el marco explicativo de la enfermedad. El curandero establece el vínculo entre el animal y la persona enferma en las partes verbales de la curación, ejecuta un discurso sutil mitad afirmativo y mitad interrogativo a través del cual despliega el campo explicativo de las afecciones, que tiene que ver con la doble vida —íntima— del enfermo. En ocasiones la curación termina siendo una especie de iniciación en la que el curandero inserta al enfermo en un nuevo marco de interacción que lo convierte en testigo del origen de sus males. Esa percepción le brinda un punto de vista interno que le permite desenmascarar a los entes que estaban ocultos y con los ahora puede interactuar. Al volver de este periodo de enfermedad, los enfermos han visto el mundo a través de la perspectiva del cuerpo de su coesencia y adquieren conocimientos de su animal compañero.

La enfermedad causada por el daño a una coesencia nos permite ver que la capacidad de traspasar las barreras corporales no es exclusiva de los profesionales del ritual, pues todas las personas que tienen más de un *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* sobrellevan un tipo de corporalidad simultánea. Sin embargo, aquellos que desconocen la identidad de su doble sólo transitan a la perspectiva y las afecciones de sus contrapartes no humanas durante la enfermedad.

Entre los chinantecos, el nahualismo está estrechamente vinculado con la cacería y esta actividad propicia el pliegue ontológico o cruce de miradas entre especies. Aunque las prácticas y técnicas de la cacería se han transformado y son cada día menos vigentes, hay una ideología basada en relaciones horizontales entre especies que persiste, humanos y no humanos están compuestos por un mismo principio vital *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* que dota de humanidad y agencia a un sinnúmero de seres de la toponimia, que entablan relaciones de cooperación y depredación características de los pueblos cazadores. El *jmi<sup>2</sup> dsi<sup>2</sup>* es la moneda común y se encuentra en circulación permanente entre los seres del cosmos.

La depredación no sólo involucra la obtención de recursos, sino que permite llevar a un plano diferente las relaciones que se establecen entre personas de una comunidad. Podemos proponer que el nahualismo y la brujería son también parte de la actividad cinagética. La muerte de las coesencias animales puede ser causada tanto por un cazador como por otro animal predador, que también puede ser la coesencia de una persona.

El nahualismo constituye un escenario en el que se manipula, se descompone y se compone el orden de las relaciones sociales. Las interacciones entre los dobles consisten en un juego de alianzas, agresiones y réplicas bajo figuras encubiertas que hacen de todo infortunio una patología relacional, ligada a las tensiones que los humanos liberan, muchas veces, a través de sus *alter* cuerpos.

Numerosos conflictos entre familias no se expresan en las relaciones cotidianas, sino que se atacan con frecuencia por medio de la brujería en el plano social de las coesencias. El mundo de los dobles marca una clara diferencia de las relaciones que se establecen cara a cara entre las personas y es el paralelo en donde la brujería actúa.

Los chinantecos han mencionado que la comunidad no es un lugar para tener amigos ni para confiar en vecinos y paisanos, sino un sitio plagado de envidias, chismes y brujería. La brujería es lo opuesto al tequio o la solidaridad entre paisanos, es la manifestación del conflicto, la envidia, la discordia, los celos, que muchas veces se expresan a través de la cara oculta de los dobles. El fenómeno del nahualismo se muestra como una proyección de las interacciones sociales de una comunidad humana hacia colectivos animales y atmosféricos. En esta doble vida, los dramas de la sociedad se escenifican a través de potencias atmosféricas y animales del bestiario chinanteco.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bonhomme, Julien, “Ritos iniciáticos y brujería en Gabón. Transmisión y epistemología”, XVIII Sesión del Seminario Permanente de Etnografía, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 16 y 17 de octubre de 2009.
- Dehouve, Danièle, “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de Campo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio, 2008, p. 1-39 (Cuadernos de etnología 4).
- Descola, Philippe, *Cosmología y ontología: un enfoque antropológico*, Seminario del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 28 de septiembre al 2 de octubre de 2009.

- Espinosa, Mariano, *Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas (1910)*, notas y apéndices de Howard F. Cline, México, Museo Nacional de Antropología, 1961 (Papeles de la Chinantla III, Científica 7).
- Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- Marriot, McKim, “Hindu transactions: diversity without dualism”, en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and meaning*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976 (ASA Essays in Anthropology, I).
- Martínez González, Roberto, “Nahuales, nahualismo y nahualólogos”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”/Plaza y Valdés, 2010, p. 413-440.
- , “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, México, mecanuscrito, 2010.
- , *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Oliveras de Ita, Daniel, “Soplando mundos dobles: algunas notas sobre la cosmovisión chinanteca”, en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), *Dinámicas culturales: religiones y migración en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares, 2010.
- Sapir, David J., “Fecal Animals: An Example of Complementary Totemism”, *Man*, v. 12, n. 1, abril, 1977, p. 1-21.
- Strathern, Marilyn, *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*, trad. de André Villalobos, Campinas, Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006 (Gênero e Feminismos).
- Vilaça, Aparecida, “Making Kin Out of Others in Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, junio, 2002, p. 347-365.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 3, 1998, p. 469-488.
- Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.