

Iván Pérez Téllez

“Ontología y chamanismo entre los nahua de Cuacuila, Huauchinango, Puebla”

p. 245-262

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



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

ONTOLOGÍA Y CHAMANISMO ENTRE LOS NAHUA DE CUACUILA, HUAUCHINANGO, PUEBLA

Iván Pérez Téllez

INTRODUCCIÓN

Comprender o tomar en cuenta lo que dicen nuestros interlocutores no siempre es fácil. Cuanto más si lo que escuchamos subvierte alguna de las certezas que tenemos del mundo. Esto se acentúa al charlar con gente que habla otro idioma y que posee una cultura distinta a la propia, como nos sucede a los antropólogos. En ocasiones durante el trabajo de campo que efectúo entre nahuas de la Sierra Norte de Puebla, me he quedado con cierta desazón ante la franca incomprensión de algunos temas que exceden mi lógica racional más elemental y se instalan en lo que nuestra disciplina califica como representaciones “imaginadas”, “ficticias” o que pertenecen al ámbito simbólico de la cultura de un pueblo.

En este sentido, cada vez es más común que la idea de representación sea cuestionada, sobre todo desde que se aboga por un *giro ontológico* en nuestra disciplina y se advierte sobre la posibilidad de existencia de realidades diversas,¹ es decir, que no existe un mundo natural y varias representaciones sobre él, sino muchos mundos posibles.² En consecuencia, la premisa de que cada pueblo posee su propia “cosmovisión” o “representaciones” sobre el “universo” —único y universal— es ahora cuestionada, pues desde el enfoque ontológico se postula que cada grupo humano construye tanto su comunidad de “existentes” como el tipo de interacciones sociales que regulan el trato entre colectivos.³

¹ Philippe Descola, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, p. 101-123; *Antropología de la naturaleza*; Martin Holbraad, “Against the motion”, p. 152-200; Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*; Johannes Neurath, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, p. 21-41.

² El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro ha propuesto la utilización del término *multiverso* en lugar de *universo* (*Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural, op. cit.*), y de *multinaturalismo* para sustituir *multiculturalismo* (“Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, p. 37-81).

³ Descola, *Antropología de la naturaleza, op. cit.*

Obviamente, no se trata de una perspectiva relativista —la cual postularía que existe un mundo y varias culturas que se apropian de él, lo que conduciría a la idea de un multiculturalismo—, sino de una crítica epistemológica a nuestra disciplina, que ha hecho categorías de análisis de “verdades culturales”.⁴ Por ejemplo, la distinción naturaleza *versus* cultura, que funda nuestra ciencia y que ha servido como herramienta analítica durante mucho tiempo, muestra signos de desgaste, como han señalado Bruno Latour y Philippe Descola,⁵ al no poder registrar realidades que no operan bajo esta dicotomía.

En resumen, en la ontología naturalista la cultura es vista como una invención de los humanos, opuesta a un mundo natural; por tanto, es privativa de la especie humana y divide un ámbito cultural de uno natural: personas y cosas, o sujetos y objetos, etcétera. No obstante, la ontología animista se basa en una continuidad entre humanos y no humanos en cuanto a la interioridad y diferencia su materialidad o cuerpo, es decir, no realiza el mismo corte conceptual del ámbito “natural”.⁶

La humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo “completamente” animales, seguimos siendo animales “en el fondo”), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente.⁷

En el caso de los nahuas serranos, la fisicalidad de una “persona” no siempre se corresponde con sus dimensiones. Un cerro —*tepetl*— es una “persona” de dimensiones desmesuradas, lo mismo que la Luna —*wekapan tlakatl*— o los fenómenos atmosféricos —*tlapetlanile, mextle, malinalli, tlatlatsenilotl*—,⁸ todos

4 Véase Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*; Neurath, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, *op. cit.*

5 Latour, *op. cit.*; Descola, *Antropología de la naturaleza*, *op. cit.*

6 El modelo propuesto por Descola contempla cuatro tipos de ontologías —naturalista, animista, totemista y analogista— y tres modos de relación —reciprocidad, depredación y protección— que articulan las relaciones entre los colectivos humanos y no humanos. Descola, *Antropología de la naturaleza*, *op. cit.*

7 Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, *op. cit.*, p. 42.

8 Relámpago, neblina, remolino y rayo, respectivamente.

considerados “gente” de algún modo.⁹ Que a estos existentes se les considere personas —a pesar de su dimensión, constitución corporal e incluso forma aparente— responde sobre todo a que poseen una interioridad esencialmente análoga a la humana, aunque lo perceptible en el mundo ordinario pueda ser, según el caso, su vestimenta o algún aspecto de su cuerpo.¹⁰ Esta interioridad los dota de agentividad, subjetividad o capacidad de acción consciente que hace que se comporten como personas con apetencias, emociones, reflexividad y, en resumen, que tengan un comportamiento de carácter social.¹¹

Que los cuerpos de las potencias no humanas sean de grandes dimensiones no responde a una visión naturalista del mundo,¹² sino a una ontología distinta, de carácter animista, en la cual animales, fenómenos atmosféricos, cuerpos celestes, espíritus, etcétera, son considerados como personas.¹³ Con todo, seguir pensando a las potencias no humanas —divinidades, muertos, aires, espíritus— como representaciones, en el sentido de que para los nahuas “representan” o “simbolizan”

9 Entre los nahuas serranos, los relatos que se refieren a los cerros como personas son comunes. La narración más difundida en Cuacuilá cuenta el origen de un pequeño montículo que se encuentra cerca del pueblo, conocido como *Kolihki*, que es una parte del cuerpo de una persona-cerro que adelantó su partida el día en que se iba acabar el mundo, cuando todos los cerros, hombres y mujeres, acordaron irse de ese “pueblo”. Se trata en cierta forma de lo que Viveiros de Castro llama “cuerpos destotalizados”, que conservan parte de la agencia del personaje al que pertenecen (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, op. cit., p. 48). Un interlocutor nahua me dijo: “*Tekakalango* es mujer, el *Sempoaltepetl* es hombre, igual que *Teopansolko*, cerro de La Campana y *Kolihki*. Cuando se iba acabar el mundo gritaron todos los cerros: ‘Vámonos’. Eran como personas y el cerro de *Tekakalango* dijo: ‘No, espérenme tantito, ahorita nos vamos, voy a cambiar mi niño. Voy a cambiar de pañales, espérenme tantito’. Es cuando se iba acabar el mundo”.

¹⁰ Las narraciones míticas señalan que algunos seres, como la neblina, los rayos, los relámpagos y otros fenómenos atmosféricos, son personas que visten la “ropa” de dichos meteoros y por tanto se “transforman” en ellos.

¹¹ El *Diccionario de la Real Academia Española* traduce agencia como: el que hace (p. 34), y agente como: que obra o tiene virtud de obrar, persona o cosa que produce un efecto (p. 35).

¹² Descola, *Antropología de la naturaleza*, op. cit.; *Par-delà nature et culture*.

¹³ Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, op. cit. Extrañamente, Descola (*Antropología de la naturaleza*, op. cit.) atribuye una ontología analogista al área cultural conocida como Mesoamérica, mientras que Viveiros de Castro habla de animismo perspectivista —como una variante de la ontología animista propuesta por Descola— para los pueblos amerindios, que incluyen Mesoamérica, al tiempo que Carlos Fausto (“Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia”, p. 497-530) habla de chamanismo siberoamericano basado en una ontología de carácter animista. Para un discusión sobre la posibilidad de que operen dos tipos de ontologías —ontología múltiple— véase Neurath, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, op. cit.

cosas distintas de lo que realmente “son”, es un prejuicio común en nuestra ontología y por ende en nuestra disciplina. Conceder el carácter ontológico de la realidad indígena, en la que esos seres “son” y no representan, es una labor que recién inició.¹⁴

FORMA Y FONDO: LOS EXISTENTES NAHUAS

Pese a sus dimensiones, los cerros “son” efectivamente personas, igual que los cuerpos de agua, como los manantiales, o los cuerpos de luz, como el arcoíris, e incluso los cuerpos de aire —*yeyekatl*—.¹⁵ Es decir, los nahuas incluyen en el ámbito de la cultura elementos que nosotros consideramos “naturales”, les otorgan una “interioridad” esencialmente humana y los tratan en términos sociales. Esto ocurrió no sólo durante los tiempos míticos, cuando el hecho era más elocuente, sino en la vida actual.¹⁶ Es preciso matizar esta aseveración, pues lo común es que sólo en tiempos no diurnos se les vea con aspecto antropomorfo y de proporciones similares a los humanos.¹⁷ Es durante el tiempo nocturno, principalmente en los sueños —no por ello menos reales—,¹⁸ que se conoce la cuali-

¹⁴ Pedro Pitarch, “Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas”, p. 603-617; Neurath, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, *op. cit.*; David Lorente Fernández, “Granizadas de semillas y polifonía de perspectivas en el chamanismo nahua”; Saúl Millán, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa, “Hacia una mitología menor”.

¹⁵ José de Jesús Montoya Briones, *Atila: etnografía de un pueblo náhuatl; Significado de los aires en la cultura indígena*.

¹⁶ El autor señala que “Las narraciones míticas están pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento mezclan inextricablemente atributos humanos y no-humanos, en un contexto común de comunicabilidad idéntico al que define el mundo intra-humanos actual. El perspectivismo amerindio tiene, pues, en el mito su lugar geométrico, por así decir, donde la diferencia entre puntos de vista es al mismo tiempo anulada y exacerbada. En ese discurso absoluto, cada especie de ser aparece a los otros seres como se aparece a sí misma —como humana— y al mismo tiempo se comporta manifestando ya su naturaleza distintiva y definitiva de animal, planta o espíritu”. Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷ Obviamente no estoy pensando en una idea mística, en la cual predomina un etnocentrismo recalcitrante, el cual proyecta sobre los pueblos indígenas sus propias —eso sí— “representaciones”, sin el menor interés crítico por la otredad.

¹⁸ Los nahuas de Cuacuila, como otros grupos indígenas, consideran que una parte de su persona se desprende durante el sueño y puede acceder a otras realidades, como encontrarse con potencias no humanas, por ejemplo con los difuntos. Casi todas las potencias poseen una figura antropomorfa prototípica y la facultad de hablar, lo que les permite interactuar con las “almas” de los humanos. Pedro Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*.

dad de persona de las potencias. Así, en los sueños del chamán y en ocasiones en los de las personas comunes, el arcoíris —*ayukosamalotl*— puede aparecer como un muchacho y la Luna —*metstle*— como un anciano.¹⁹

De cierta manera, la relación que establecen los existentes humanos y no humanos durante el sueño logra borrar por un periodo acotado las fronteras específicas impuestas por el cuerpo. En otras palabras, la envoltura corporal opera como el gran diferenciador de las especies, lo que no siempre permite la comunicación entre comunidades de existentes.²⁰ Así, tanto en el sueño como en el mito se expresa la naturaleza profunda de los existentes, es decir, su naturaleza cultural. La cultura compartida en los tiempos míticos —que el advenimiento del Sol escindió— se actualiza durante el sueño y día a día, o noche a noche, crea una réplica condensada del mito en la que logra que interactúen seres que durante el día tienen probablemente cuerpos y subjetividades distintas.²¹

Sin embargo, que en ocasiones el espíritu de los nahuas se desprenda durante el sueño no quiere decir que la mayoría de la gente pueda actuar a voluntad y sea “consciente” de lo que su contraparte no humana —*tonalli*— pueda percibir o hacer.²² Por lo general, existe un consenso entre los nahuas: tanto el hecho de recordar los sueños como moverse a voluntad en ese espacio-tiempo está reservado a los chamanes.²³

¹⁹ Véase Isabel Martínez, “De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri”, p. 97-108.

²⁰ Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, *op. cit.* Se trata, ciertamente, de una especie de supresión temporal de perspectivas, en la cual cada existente se ve tal como es en el fondo, es decir, como persona. Esto es así porque en los encuentros oníricos las fronteras corporales se diluyen, pues el “espíritu” es el que interactúa con los demás “espíritus”.

²¹ Véase Juliette Roulet, “Espacio ordenado, espacio dilatado: metamorfosis del día a lo noche”, p. 303-326; Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, p. 215-241; Laura Romero López, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla”, p. 49-52. Un ejemplo similar es la correspondencia que guardan los momentos de un día con la división de las estaciones del año entre los huicholes. Véase Johannes Neurath, “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, p. 31.

²² Roberto Martínez González, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz de animismo”.

²³ Al parecer, lo mismo sucede con las capacidades nahualescas. Si bien toda persona nahua posee un *alter ego*, sólo los *tonalchikawak* pueden controlar a voluntad la transferencia de su agencia y su subjetividad y, por tanto, actuar en uno de sus varios cuerpos. Al respecto, Pedro Pitarch ha mostrado cómo entre los tzeltales la persona está constituida no por un cuerpo sino por dos: el cuerpo presencia —*winkilel*— y el cuerpo carne —*bak'etal*— (“El problema de los dos cuerpos tzeltales”). De hecho, desde hace décadas Alfredo López Austin advirtió: “Nada hay que autorice a suponer

Hace pocos años Marie-Noëlle Chamoux, al tratar de hacer un recuento sobre los cambios ocurridos en la vida indígena, advertía que los nahuas de Huauchinango no han dejado de creer “que los cerros, las cuevas y las aguas son personas”,²⁴ pese a que se han abandonado paulatinamente los cultos nativos. Esto indica que los nahuas de Cuacuila,²⁵ como otros grupos indígenas, suelen atribuirle cualidades “humanas” a existentes no humanos, es decir, reconocen tanto en los elementos naturales como en los espíritus o dueños a cierto tipo de personas.²⁶ En el caso específico de los cerros, Stresser-Péan señala: “En toda la Sierra de Puebla, se personaliza a los cerros. Cada uno de ellos tiene su nombre y su rasgo particular. Hay cerros macho y cerros hembra. Un cerro-hombre puede tener como esposa a un cerro-mujer y pueden tener hijos”.²⁷

De ser así —que los nahuas vean persona ahí donde nosotros vemos naturaleza o, peor aun, que para ellos “sean” algo que para nosotros sólo representa—, habrá que conceder que nos encontramos frente a una ontología distinta a la de

que en el pensamiento mesoamericano existiese una dicotomía cuerpo-alma. La materialidad de las entidades anímicas según el pensamiento indígena es, por el contrario, manifiesta” (Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, p. 8), por tanto, las llamadas entidades anímicas bien podrían ser otros “cuerpos”.

²⁴ Marie-Noëlle Chamoux, “¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y a la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla”, p. 45.

²⁵ La comunidad nahua de Cuacuila es una de las juntas auxiliares del municipio de Huauchinango, en la Sierra Norte de Puebla. Se localiza a 164 kilómetros de la ciudad de México por la carretera México-Tuxpan. La población asciende a 3 050 habitantes (INEGI *XIII Censo General de Población y vivienda*), de los cuales la mayoría habla náhuatl, en su variante del área central (Yolanda Lastra de Suárez, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, p. 213). La mayoría subsiste de la agricultura de temporal básicamente de autoconsumo. Entre los principales cultivos se encuentra el maíz y otros comerciales, como el chile verde, y las legumbres, como col, cilantro y rábano. Algunos se dedican al comercio a mediana escala y trabajan en el magisterio. Desde 1999, un número considerable de ellos migró para laborar en Scottsdale, Phoenix, Arizona, en Estados Unidos de Norteamérica.

²⁶ No obstante, las cosas no son como antes en el pueblo, pues ya no se realizan rituales comunitarios del tipo “costumbre” como antaño —por ejemplo, la petición de lluvias— y la forma de organización de la fiesta patronal se ha simplificado muchísimo, al grado de que sólo se conservan dos figuras del antiguo sistema de cargos —el fiscal y los topiles— encargados de solventar la ritualidad comunitaria. Aunado a esto, la Iglesia católica tiene mayor injerencia en las fiestas y el fenómeno de la conversión religiosa es moneda corriente. Pese a todo, los rituales fúnebres y los privados destinados a la salud corporal y anímica, y la forma en que se relacionan con su entorno —cuevas, cerros o manantiales— son típicamente animistas, es decir, los nahuas tratan con una multiplicidad sujetos, humanos y no humanos.

²⁷ Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, p. 464.

la propia antropología —naturalista—.²⁸ El animismo postula que el alma es algo dado —cultural—, común a todas las especies humanas y no humanas, mientras que el cuerpo —natural— es el gran diferenciador y por tanto tiene que construirse, sobre todo a través de hábitos alimenticios y técnicas corporales, pues ahí radica la particularidad de cada especie.²⁹

Para nosotros, desde nuestra ontología naturalista, un árbol es un árbol, no la representación de un árbol. En cambio, cuando los nahuas dicen que un cerro “es” una persona-cerro —y no hacen la distinción entre naturaleza y cultura— y reconocen un elemento cultural donde nosotros sólo vemos un elemento natural, nos encontramos frente a una categorización de carácter ontológico toda vez que su repertorio hace un corte en el universo de posibilidades al establecer su propia comunidad de existentes.

Dadas las circunstancias, la antropología debe desempeñar un papel diferente al que tradicionalmente ha tenido, quizá a la manera de una ontología comparativa, y “comprometerse con el proyecto de elaboración de una teoría antropológica de la imaginación conceptual, sensible a la creatividad y a la reflexividad inherentes a la vida de todo colectivo, humano y no humano”,³⁰ que dé cabida a las discontinuidades que cada pueblo establece desde su propia teoría *cosmopolí-*

²⁸ Descola, *Antropología de la naturaleza*, *op. cit.*

²⁹ Pitarch, “El problema de los dos cuerpos tzeltales”, *op. cit.* Al parecer, los nahuas asumen que el espíritu es más bien genérico, no masculino ni femenino. Dependerá del cuerpo que lo albergue dotarlo de una condición de género específica. Los nahuas aseguran que es posible que un pariente que recién ha fallecido renazca en el cuerpo de otro miembro de la familia. El tránsito de una condición a otra no es inmediato, el espíritu tarda en incorporarse al nuevo cuerpo en un proceso que dura varios años, acaso por eso a los recién nacidos se les conoce como *yolkakoneti* o niño animal, porque no son del todo humanos, apenas logran ser cuerpos. Al parecer, los existentes primero son almas que cuerpos (María del Carmen Castillo, “La noción de persona entre los *ayuujk*”). Las almas primero existen y después buscan cuerpos. Por ejemplo, entre los nahuas de Chiconcuauitla, un niño que muere en una familia puede nacer en otra de la misma comunidad, por eso revisan las orejas a los recién nacidos: si tiene varios agujeritos, es que ha nacido, muerto y vuelto a nacer. Lo mismo sucede con las almas de los difuntos, pues en cierto sentido es como si el alma —es decir, la subjetividad— migrara a otro espacio —*Miktlan*— despojada de su envoltura corporal y dejara de pertenecer al dominio humano —*Tlaltikapak*—. En resumen, el alma es la propia subjetividad nahua o más bien cada alma es subjetividad. Al respecto, Viveiros de Castro señala que “la importancia de una economía de la *corporalidad* en el corazón mismo de las ontologías que acababan de ser redefinidas —en forma un poco unilateral, como se puede ver— como *animistas*” (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, *op. cit.*, p. 32).

³⁰ Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, *op. cit.*, p. 18.

tica.³¹ Así, concedería que para los nahuas la Luna —*metstle*— es una persona, un anciano lascivo que habita un espacio que le es propio —su dominio, *ilwikatl*—, pero que también puede encontrarse en el interior de las cuevas o bajo un basamento pétreo. Pues, si bien es cierto que la persona-Luna aparece con frecuencia en los relatos míticos, hoy los nahuas no consideran que se trate de una abstracción metafísica sino de un hombre, no de carne y hueso, pero sí con una agencia y capacidad de acción, que incluso cumple un trabajo —*tekitl*— en la reproducción del cosmos, ya que “es un peón [*tlaquewalli*]. Es el botón del cielo, que sostiene el cielo en su lugar e impide que se caiga”.³²

Por otro lado, no es extraño que el fenómeno del nahualismo sea tan inasible desde los enfoques que pretenden resolver el problema de la “transformación”, cuando se trata de un problema básicamente ontológico. Si lo tratáramos desde una perspectiva ontológica, la persona no tendría que transformarse forzosamente, pues “es” varios seres a la vez. Nos encontramos frente a una concepción de “dividuo”, no de individuo, es decir, de una persona que tiene varios cuerpos —*alter ego*— y que, quizá, proyecta su subjetividad, su agencia humana, a esos otros seres —que son él mismo— y por ello cobran volición. Éste es otro ejemplo en el que la antropología ve representaciones en un fenómeno cultural claramente ontológico. Para muchos pueblos indígenas la persona es múltiple y tiene varios cuerpos que habitan espacios distintos.³³ Actuar en ese mundo de los *alter ego* es justamente transferir la subjetividad de la persona a ese cuerpo.³⁴

³¹ La teoría cosmopolítica perspectivista amazónica “describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes subjetivos humanos y no humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos— dotados todos con un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de ‘almas’ semejantes” (Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, *op. cit.*, p. 34-35).

³² Marie-Noëlle Chamoux, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, p. 99. La Luna es una persona mayor que posee un “cuerpo” que puede ser observado en el firmamento, en ocasiones, durante el día, mientras que por la noche, durante el sueño, puede ser percibida en su forma humana. Lo mismo sucede con el arcoíris —*ayukosamalotl*— que puede contemplarse como un “cuerpo de luz” durante el día y como un joven en el transcurso del sueño. No obstante, ambas potencias acuden a recibir ofrendas a un lugar llamado *Ayukosamaloapan*, donde se encuentra tanto la “mesa” del arcoíris como la de la Luna, esta última en forma de una basamento prismático en medio de una corriente de agua a la que los chamanes suben a depositar ofrendas alimenticias.

³³ Pitarch, “Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas”, *op. cit.*, p. 603.

³⁴ Las narraciones lo sugieren así: un joven regaña y agrede a un anciano por cortar unos chiles de su parcela. Poco después el anciano proyecta su subjetividad y encuentra que el joven altanero no es más que un gusano, lo toma y lo aprieta con la mano, mientras el joven agoniza en su casa. El

Quizá quien tiene más certeza de este animismo o a quien se le presenta de manera más tangible es el chamán, ya que él tiene que revelar la identidad de los existentes no humanos que perjudican o acechan a sus congéneres.³⁵ No es extraño que el vocablo con el que se designa a este especialista ritual sea *tlamatki*, que puede traducirse con cierta literalidad como “el que sabe o conoce”, quizás en alusión a su conocimiento de la *cosmopolítica* nahua. En el cosmos nahua, las comunidades de existentes no humanos interactúan constantemente con la comunidad humana. Debido a esto, los muertos —*mimihki*—, los aires —*yeyekame*— o las divinidades hacen sentir su voluntad de distintas maneras: infortunio, catástrofes comunitarias o malas cosechas, pero sobre todo a través de la enfermedad.

Por otra parte, parecería que el chamán nahua no es quien “cura” ni logra sanar al paciente, sino que establece acuerdos —a manera de un diplomático—³⁶ entre los colectivos humano y no humano, lo que permite algunas veces resolver los conflictos de intereses que han derivado en enfermedad o infortunio³⁷ para procurar el bienestar de sus congéneres. En este sentido, los chamanes saben utilizar el discurso ritual y conocen las reglas de etiqueta que les permiten comunicarse con las potencias no humanas para que, a su vez, los *señores tlatokame* —los que hablan— puedan investigar en cada cueva si existen solicitudes de daño, es decir, brujería. Al final, el chamán nahua entiende la sociología implícita en su cosmología.

Así, estamos lejos de que la simple eficacia simbólica opere en el dispositivo chamánico nahua, pues los chamanes actúan más como *diplomáticos cósmicos*³⁸ que como terapeutas. Al ser elegidos por las potencias no humanas y una

padre, como mediador, le pregunta al hijo qué hizo y éste relata que regañó a un señor. El padre sabe que ese señor es un *tonalchikawak* e intercede por el hijo, le pide que libere a su animal compañero.

35 Iván Pérez Téllez, “Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuilá, Huachinango, Puebla”.

36 El término *diplomático cósmico* ha sido propuesto por Eduardo Viveiros de Castro (“Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”; *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, *op. cit.*) para describir la función que cumple el chamán como intermediario entre el mundo de los humanos y el de los no humanos —divinidades, muertos, etcétera—. Viveiros de Castro señala: “Los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces de volver para contar el cuento, cosa que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica” (*Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, *op. cit.*, p. 40).

37 Alan Sandstrom, y Pamela E. Sandstrom, “El arte sagrado de un chamán nahua (*tlamatiquetl*)”.

38 Viveiros de Castro, “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, *op. cit.*; *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, *op. cit.*

vez ratificadas y consolidadas las alianzas con procedimientos rituales, el chamán se establece como interlocutor entre ambos colectivos. Muchas veces la alianza entre el chamán y los no humanos es análoga a la alianza matrimonial.³⁹ Con todo, cada vez es más visible que los operadores culturales que permiten conciliar intereses entre colectivos son más sociológicos que simbólicos y se expresan en alianzas efectivas de tipo matrimonial o de compadrazgo.⁴⁰

Para los nahuas de Cuacuila, la relación entre el poder político y el poder del chamán no es evidente; sin embargo, el temor que infunde este personaje en la vida comunitaria es enorme. Aunque la autoridad que el chamán posee sea más formal que práctica, el hecho contundente de que pueda tanto manejar a voluntad como administrar el infortunio y, en última instancia, la vida misma de sus semejantes, lo constituye como una persona sumamente poderosa. De hecho, algunas de las razones que han intensificado la conversión religiosa entre los nahuas, incluso entre los no iniciados que no quieren dedicarse a esta labor ritual, son contrarrestar el poder del chamán y buscar protección para su salud en otros “poderes”. Esto sucedió después de que la búsqueda de algún tipo de protección al amparo del compadrazgo —emparentar ritualmente con los chamanes— mostró su ineficacia.

Que un chamán sea eficaz redundante en el prestigio y en el poder que puede llegar a acumular. No obstante, desde el principio de su carrera como especialista ritual, desde que se le diagnostica el “don”, la maquinaria se echa a andar y se le atribuye “poder”. Es decir, se trata de un hecho dado y no sólo de una consecuencia de su práctica o eficacia chamánica, de manera que la comunidad humana demanda que asuma su labor de intermediario con las potencias no humanas una vez que muestra signos de haber sido elegido. En este sentido, no se trata sólo de su desempeño, sino del reconocimiento legítimo de las potencias no humanas que le concede poder y eficacia. La descalificación mutua entre chamanes es frecuente. Se dice que no son verdaderos curanderos o que aprendieron en “libros”, lo que cuestiona que el otro posea en realidad el “don”, quizá como una forma de legitimación y competencia jerárquica entre los ritualistas. Hay que señalar que para los nahuas la fuerza de un chamán no depende sólo de la vitalidad del cuerpo, pues en general los viejos son considerados personas fuertes, secas, co-

39 Viveiros de Castro, “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, *op. cit.*

40 Neurath, “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *op. cit.*; David Lorente Fernández, “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural. Los nahuas desde la perspectiva amazónica”; Millán, Pérez Téllez y Questa, “Hacia una mitología menor”, *op. cit.*

reosas, que pueden hacer muchas cosas que los demás no podrían debido justamente a su fortaleza, por ejemplo, la capacidad de estar más cerca de lo “sagrado”.

En resumen, el poder de los chamanes no se finca sólo en la sociología nahua, es decir, en el reconocimiento de la gente, sino sobre todo en la metafísica nahua que concede que el chamán sólo puede serlo en la medida en que las potencias no humanas lo elijan. Lo que el chamán decida hacer con ese poder otorgado es decisión propia, pues tiene la capacidad de entablar un diálogo con las potencias tanto fastas como nefastas del cosmos. Así, todo nahua sabe que un *tlamatki* puede curar lo mismo que dañar. Comprender el chamanismo es adentrarse en la lógica de la cosmología nahua, según la cual es obligatorio establecer las alianzas pertinentes para asegurar relaciones fluidas con distintas esferas del cosmos habitadas por sujetos no siempre humanos, pero que atienden a la sociabilidad humana, es decir, la sociabilidad nahua.

De esta relación privilegiada, no sólo con lo sagrado sino con las potencias no humanas, emana el poder del chamán, que entiende que todo *existente* debe trabajar.⁴¹ Así funciona el engranaje ritual: un chamán entrega una ofrenda para solicitar algún tipo de daño para una persona *x* y las potencias inician su labor. Cuando la persona *x* se siente mal, acude con un chamán. Durante la consulta —*motetatlanis*— el ritualista es informado de que se solicitó la intervención de algunas potencias para afectar a *x*. La potencia demanda más ofrendas a cambio de dejar de perjudicar a la persona. Los chamanes nahuas distinguen claramente la enfermedad de la “maldad”. En la consulta, el chamán enuncia todos los espacios donde habitan las potencias para determinar si en alguno se ha entregado una “solicitud de brujería”. De ser así, aparece que el consultante tiene “daño” o “maldad”. En caso contrario dirán que es enfermedad y sugerirán que vayan con un médico. No pocas veces se ataca la enfermedad con medicina alópata al mismo tiempo que se hace un trabajo contra la brujería.

INICIACIÓN, PRESENTACIÓN Y ALIANZA CHAMÁNICA

El proceso de iniciación está orientado a revelar al neófito un mundo animista.⁴² Durante la presentación en las cuevas y el tiempo de adiestramiento debe apren-

⁴¹ Chamoux, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, *op. cit.*

⁴² Como ha hecho notar recientemente Marie-Noëlle Chamoux, la lengua náhuatl permite una primera aproximación al problema de si los nahuas serranos son una sociedad animista en la que todo tiene “vida” o está “animado”. Ciertamente, las cosas son complejas, pues tanto la lingüística (Marie-Noëlle Chamoux, “L’“humain” et le “non-humain” dans un dialecte nahuatl contemporain”) como la propia etnografía permiten vislumbrar que no es así (Marie-Noëlle Chamoux, “Persona, anima-

der a mantener un trato social con los colectivos de existentes. En otro lugar he detallado el procedimiento adecuado para llevar a buen término la iniciación, que en muchos sentidos es similar a una alianza matrimonial.⁴³ No pocas veces el dinero que se invierte para realizar el proceso de iniciación de un chamán puede considerarse una dote, pues se invierte una gran cantidad de recursos económicos para realizar el ceremonial con toda la etiqueta que requiere, para lo cual debe venderse algún bien, regularmente una parcela.

Por lo general, se intenta retrasar la entrega del iniciado a los “poderes”, ya que los *nenenkame* —potencias no humanas, nombradas en español “poderes”— lo piden desde que es niño, de manera similar a los patrones de pedimento tradicionales de las mujeres nahuas, por lo que los padres solicitan tiempo para que se efectúe la iniciación y la entrega de los “poderes”, es decir, para consumir la alianza. En realidad, el tiempo de espera permite aguardar la maduración sexual del infante. En muchos sentidos, se observa el mismo patrón que acompaña la petición de una mujer nahua: se pide con mucha antelación y una vez que está en edad reproductiva se fija la fecha de la boda.

Durante el periodo de iniciación se revela al neófito un mundo poblado de personas no humanas con las que tiene que aprender a socializar. En el transcurso de un año, acompañado por el chamán que lo está iniciando, se presenta en cada una de las cuevas para colocar una ofrenda y realizar una especie de presentación formal con las potencias que las habitan. La presentación se consume mediante el degollamiento de aves sacrificiales, con cuya sangre se enjuagan las manos del neófito, lo que le impide bañarse durante seis días. De hecho, esta restricción puede durar varias semanas, hasta que las presentaciones con los *nenenkame* terminan. Es necesario hacer coincidir la fecha de entrega de los “poderes”, es decir, la colocación de la cabina adivinatoria —*iyantli*—, con la fiesta de San Andrés Apóstol, el 30 de noviembre, o con el año nuevo en caso de trabajar en lo “bueno”, con los “arrevecedores” el 3 de mayo —Santa Cruz— o el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador.⁴⁴

ciudad, fuerza”). Ahora bien, comprender cómo funciona eso que nosotros llamamos animado es una ardua tarea para el antropólogo. Una de las vías que he explorado tiene que ver con la ritualidad y la tradición oral. No sólo en los tiempos míticos aparecen seres con características humanas, capacidad de habla, organizados en sociedad, etcétera. Muchos de los seres no humanos que pueblan el universo nahua son considerados animados, no sé si propiamente vivos, pero efectivamente tienen una existencia y su subjetividad o perspectiva repercuten indefectiblemente en la vida de los humanos.

43 Pérez Téllez, “Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huachinango, Puebla”, *op. cit.*

44 El chamanismo nahua busca en todo momento recrear réplicas de los espacios no humanos. Así, la instalación del *iyantli* crea una *interfase* con la cueva. Al parecer sucede lo mismo con los altares

Una vez que el chamán entra en funciones, debe observar una rigurosa abstinencia sexual seis días antes de ir a una cueva para que su labor sea eficaz. Esta restricción no se aplica para acudir a las iglesias. Las prohibiciones de carácter sexual no tienen su correlato en una noción de pureza ritual o deferencia hacia lo sagrado, sino en atender las relaciones de alianza establecidas. La relación y las deferencias que el chamán tiene con sus “poderes” —obsequiarles comida y flores, sahumarlos cada mañana y renovar los cuerpos de copal y sus vestimentas—⁴⁵ son una forma de “dar el gasto”, de manera similar al que ofrece a su esposa. La competencia por la atención del chamán tanto del lado humano como del no humano genera algún tipo de celo, pues los *nenenkame* no ven con buenos ojos que los chamanes tengan hijos, es decir, que mantengan relaciones sexuales.

LA EFICACIA CHAMÁNICA NAHUA

Los chamanes de Cuacuila son muy reconocidos dentro de una región multiétnica que cubre la porción sur del estado de Hidalgo y la parte de Veracruz que colinda con la Sierra Norte de Puebla, sobre todo por su capacidad de incorporar y convocar al altar a las divinidades y a las demás potencias, incluso a las almas de los vivos. Stresser-Péan señala:

El adivino se encierra ahí invoca a los espíritus que desea consultar y hace que se pongan cerca de él, en medio del humo del incienso de copal. A estos espíritus se los llama *teuyome*, es decir, seres divinos, mismos que pueden ser espíritus de los cerros, del agua, del bosque... o también almas de los muertos. Entre ellos hay espíritus buenos y espíritus malos. Están presentes, aunque invisibles, pueden escuchar y hablar. El adivino les hace preguntas y ellos responden a través de la boca de éste, en náhuatl. Si se juntan varios, se expresan con voces distintas, según su personalidad, edad, sexo, etc. Es difícil seguir estas conversaciones, pues se dan con una elocución extremadamente rápida; pero de inmediato el adivino las comenta y explica. De esta manera, los espíritus pueden revelar lo que ocasionó los accidentes o las enfermedades, identificar a los autores de los maleficios, etc.⁴⁶

de santos católicos, que tampoco pueden faltar en casa del chamán. No obstante, al final se busca la comunicación directa en su propio dominio, tanto en la cueva como en las distintas iglesias.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Stresser-Péan, *op. cit.*, p. 350.

Al hablar sobre la incorporación de las potencias, don José Mata advierte que son “haz de cuenta como un teléfono” por medio del cual se puede llamar tanto a vivos como a difuntos o a divinidades. En el caso específico de los migrantes, el *iyantli* sirve para conectar una “llamada internacional” con el espíritu —*tonalli*— de la persona con la que se desea hablar, así como para comunicarse con los difuntos o directamente con las potencias no humanas —divinidades—. Al parecer, quienes facilitan este tipo de comunicación son, en última instancia, los propios chamanes deificados, puesto que su destino *post mortem* es la transformación en las divinidades mismas.⁴⁷ Durante la iniciación, los chamanes divinizados desean integrar a su comunidad a un humano, pero para ello es necesario que sea transformado en ritualista, así el chamán es una divinidad *anticipada*⁴⁸ y, acaso, un humano con algo más de no humano.⁴⁹

CONCLUSIONES

En un universo poblado de subjetividades, la labor chamánica se torna indispensable. En una ontología de estas características el chamanismo nahua cobra sentido, pues el chamán es el interlocutor necesario entre los colectivos humanos y no humanos, sus subjetividades se encuentran mediadas por cada tipo de cuerpo o espacio en el que habitan. Así, entender que detrás de cada “objeto” o “cosa” asecha una posible subjetividad es la labor primordial del chamán. Como ha indicado Eduardo Viveiros de Castro, en cierto sentido la tarea del chamán es “administrar las relaciones” entre colectivos con miras a mantener el orden cósmico.⁵⁰ En resumen, la labor diplomática cosmopolítica del chamán privilegia relaciones de carácter recíproco —a través de la ofrenda o del sacrificio—, al tiempo que revela un modo particular de relación entre colectivos y su acción depredadora en su investidura de nahual⁵¹ expresa su carácter nefasto y de agente dañino en su aspecto no humano. Al parecer se trata de dos formas de actuar que el chamanismo conjuga.

47 Iván Pérez Téllez, “Incorporación, artefactos e interfase: el dispositivo chamánico nahua”.

48 Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, op. cit.

49 Si bien es cierto que el don no se hereda, el hecho de estar en contacto con los artefactos rituales puede traer como consecuencia que una persona se convierta en chamán. Cuando un chamán muere puede dejar activado su *iyantli* —altar— y alguien de la casa debe trabajar con él.

50 Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, op. cit.

51 Martínez González, op. cit.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de Recherche pour le Développement, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de San Luis, México, 2003.
- Brockway, Earl, Trudy Hershey de Brockway y Leodegario Santos Valdés, *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano/Universidad Madero, 2000.
- Castillo, María del Carmen, “La noción de persona entre los *ayuujk*”, ponencia, en *Sexta Mesa Redonda de Monte Albán*, Oaxaca, 29 de junio a 2 de julio, 2011.
- Chamoux, Marie-Noëlle, “La notion nahua d’individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla”, en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 303-311.
- , *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, trad. de Paloma Bonfil, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.
- , “L’“humain” et le “non-humain” dans un dialecte nahuatl contemporain”, *Amerindia*, n. 21, Centre d’Études des Langues Indigènes d’Amérique, 1996, p. 37-55.
- , “¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y a la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla”, *Trace*, n. 50, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2006, p. 34-49.
- , “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, p. 155-180.
- Descola, Philippe, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 2001, p. 101-123.
- , *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia, 2003.
- , *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- Diccionario de la Real Academia Española*, 19 ed., Madrid, Real Academia Española, 1978.

- Fausto, Carlos, “Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, agosto, 2007, p. 497-530.
- Holbraad, Martin, “Against the motion”, en Michael Carrithers y Matei Candea, “Ontology is just another word for culture”, moción discutida en la *2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, *Critique of Anthropology*, v. 30, n. 2, 2010, p. 152-200.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), *XIII Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010.
- Lastra de Suárez, Yolanda, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986.
- Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, México, Siglo XXI, 2007.
- Lazcarro Salgado, Israel, “Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana”, *Diario de Campo*, n. 100, septiembre-octubre, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 10-24.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, v. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Lorente Fernández, David, “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural. Los nahuas desde la perspectiva amazónica”, *Diario de Campo*, n. 47, suplemento: *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, 2008, p. 29-39.
- , “Granizadas de semillas y polifonía de perspectivas en el chamanismo nahua”, México, manuscrito, 2010.
- Martínez, Isabel, “De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri”, en Laura Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011, p. 97-108.
- Martínez González, Roberto, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz de animismo”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 40, n. 2, Madrid, 2010, p. 256-263.
- Millán, Saúl, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa, “Hacia una mitología menor”, México, 2009, inédito.
- , “Cuerpo y metamorfosis: el nagualismo en la ontología nahua”, en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días*.

Chamanismo y nahualismo en el México actual, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013 (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, 4).

Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.

———, *Significado de los aires en la cultura indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981 (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología).

Neurath, Johannes, “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Cuiculco*, v. 15, n. 42, enero-abril, México, 2008, p. 29-44.

———, “Ambivalencia del poder y del don en el sistema político ritual wixarika”, en Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (coords.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 117-143.

———, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, en Laura Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011, p. 21-41.

Pérez Téllez, Iván, *La cosmovisión nahua de CuacUILa: una aproximación etnográfica*, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

———, “El inframundo nahua a través de su narrativa”, México, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, inédito, 2010.

———, “Incorporación, artefactos e interfase: el dispositivo chamánico nahua”, en Libertad Mora (coord.), *Huachinango: el rumor del tiempo*, México, Perspectivas Interdisciplinarias en Red/Gobierno Municipal de Huachinango, 2011, p. 223-237.

———, “Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de CuacUILa, Huachinango, Puebla”, en Laura Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011, p. 83-96.

Pitarch, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

———, “Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas”, en Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, México, Uni-

- versidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2003, p. 603-617.
- , “El problema de los dos cuerpos tzeltales”, en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (coords.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana-Vervuet, 2010, p. 177-211.
- Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Roulet, Juliette, “Espacio ordenado, espacio dilatado: metamorfosis del día a la noche”, en Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2003, p. 303-226.
- Sandstrom, Alan y Pamela E. Sandstrom, “El arte sagrado de un chamán nahua (*tlamatiquetl*)”, en *El arte de los pueblos indígenas de México. Memoria del II Coloquio Nacional de Arte Popular*, México, Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2008, p. 155-164.
- Stresser-Péan, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, trad. de Rosa Álvarez y Roger Sansi, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 37-81.
- , “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda y Jean-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 2005, p. 335-347.
- , *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010 (Conocimiento).